

Франц РОЗЕНЦВЕЙГ

Звезда  
избавления

ИЗЫСКАНИЯ

**КЛЕФ**

В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ

Франц  
РОЗЕНЦВЕЙГ

Звезда  
избавления

ИЗЫСКАНИЯ  
**НЛЕФ**  
В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ

*Gishrey Tarbut  
Association*

Franz  
ROSENZWEIG

# Der Stern der Erlösung



*Jerusalem  
Moskau*

Франц  
РОЗЕНЦВЕЙГ

Звезда  
избавления



Мосты культуры  
*Иерусалим*  
Гешарим  
*Москва*



**GOETHE  
INSTITUT**

Издано при финансовой поддержке  
Института Гете

На обложке: Пауль Клее «Пастораль» (Ритм)» (1927), Музей МоМа (Нью-Йорк)  
При оформлении книги использованы фрагменты работ Пауля Клее: «Восходящая  
Звезда» (1923), «Замок и солнце» (1928), «Когда-то возникнув из мрака ночи» (1918),  
«Крестовник» (1922), а также автограф Розенцвейга письма Маргрит Розеншток-Хюсси  
за 8.11.1918 (текст см. в «Gritli»-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy. Tübingen:  
Bilam, 2002).

Редакция выражает благодарность

проф. И. Амиру, проф. А.В. Ахутину, проф. Х. Бен-Пази, проф. В.Н. Белову,  
проф. Т. Караченцевой, проф. В.А. Махлину, проф. Э. Меиру, проф. М. Шнейдеру  
за ценные консультации при подготовке книги.

### **Франц РОЗЕНЦВЕЙГ**

Звезда избавления / Отв. ред. и сост. И. Дворкин; пер. с нем. яз. Е. Яндугановой.  
М.: Мосты культуры/Гешарим, 2017. – 544 с.

ISBN 978-5-93273-445-2

Книга Ф. Розенцвейга «Звезда избавления» является одним из наиболее значительных произведений XX века не только в рамках еврейской мысли, но и в контексте мировой философии. Книга построена как сложная конфигурация литературных, философских, исторических, теологических слоев. При этом она является литературным шедевром и читается легко, на одном дыхании. «Звезда избавления» содержит изложение философской системы Розенцвейга, которая, по замыслу автора, продолжает и развивает интеллектуальные традиции западной философии и еврейского пророчества. Идеи, сформулированные в книге, оказались чрезвычайно актуальны в наше время, что привело к взрыву популярности Розенцвейга в современной культуре. Книга переведена на английский, иврит, французский, итальянский, испанский, польский, китайский, а теперь и на русский языки.

© И. Дворкин, статьи, комментарии, 2017  
© Е. Яндуганова, вводная статья, комментарии, 2017  
© Мосты культуры/Гешарим, 2017  
© П. Адамова. Оформление, 2017

ISBN 978-5-93273-445-2

*Памяти Александра Дубровина  
посвящается*

## Содержание

*Илья Дворкин, Екатерина Яндуганова*

Человек и звезда. Биография Франца Розенцвейга

9

### Франц Розенцвейг. Звезда избавления

<b>Часть первая</b>	<b>Элементы, или вечно продолжающийся предмир</b>	
<i>Введение</i>	О возможности познать всё	33
<i>Книга первая</i>	Бог и Его бытие, или метафизика	54
<i>Книга вторая</i>	Мир и его смысл, или металогика	72
<i>Книга третья</i>	Человек и его самость, или метаэтика	94
	Переход	115
<b>Часть вторая</b>	<b>Траектория, или все время возобновляющийся мир</b>	
<i>Введение</i>	О возможности испытать чудо	125
<i>Книга первая</i>	Творение, или вечно продолжающаяся основа вещей	146
<i>Книга вторая</i>	Откровение, или все время возобновляющееся рождение души	192
<i>Книга третья</i>	Избавление, или вечное будущее царства	242
	Порог	292
<b>Часть третья</b>	<b>Гештальт, или вечный сверхмир</b>	
<i>Введение</i>	О возможности просить царство	303
<i>Книга первая</i>	Огонь, или вечная жизнь	336
<i>Книга вторая</i>	Лучи, или вечный путь	375
<i>Книга третья</i>	Звезда, или вечная истина	420
	Врата	459

*Илья Дворкин. Астролябия. Путеводитель по философии*  
«Звезды избавления» Франца Розенцвейга

469

Замечания к оформлению текста «Звезды избавления» в настоящем издании	513
Краткая библиография	517
Словарь философских терминов «Звезды избавления» Розенцвейга	521
Список персоналий	527
Глоссарий	531

*Илья Дворкин,  
Екатерина Яндуганова*

## **ЧЕЛОВЕК И ЗВЕЗДА. БИОГРАФИЯ ФРАНЦА РОЗЕНЦВЕЙГА**

9

### **1.1. ЛИЧНОСТЬ**

Бывают люди, которые не просто создают нечто новое. Сама их жизнь становится событием значимым и раскрывающим новые возможности для мира. Нет сомнения, что к таким людям относится Франц Розенцвейг.

Франц Розенцвейг родился 25 декабря 1886 г. в Касселе. Его поколению было суждено пережить величайший расцвет европейской культуры в начале XX века и ее крушение в 30-е годы, две мировые войны, революции в России и Германии, создание государства Израиль и перемещение цивилизационного центра в Америку. Однако Розенцвейг увидел только часть этих событий. Он умер 10 декабря 1929 г., когда главные катастрофы века были еще впереди.

Розенцвейг был человеком Серебряного века, но свою жизнь он превратил в источник идей и парадигм нашего времени. Розенцвейг сумел понять, что эпоха завершения европейской классики, на которую пришлось его юность, может стать не только началом «упадка Европы» или временем «отрицания всех ценностей», но и источником нового взлета расцвета. Переход между XIX и XX столетием сам по себе был амбивалентным, но немногие его дети сумели преодолеть свое время и протянуть руку началу XXI века.

Розенцвейг был одним из первых евреев, «вернувшихся к вере» (*баалей тшува*). Фактически это обозначает новый тип иудаизма, сочетаю-



*Франц Розенцвейг  
1920-е гг.*

*Илья Дворкин,  
Екатерина Яндуганова*

щий традицию и общину с приоритетом индивидуального выбора. Розенцвейг заново выстроил отношения между иудаизмом и христианством. Эти его идеи на десятилетия опередили свое время. Для Розенцвейга встреча еврейского и европейского является не исторической случайностью, результатом древнего изгнания и тяжелой судьбы еврейского народа, а одной из великих тайн истории. Розенцвейг понимает исторический процесс как целое, но не отвлеченное от конкретной личности, каким его видят гегельянство и марксизм, а как напряженное движение человека в живой реальности. Розенцвейг верил, что взаимодействие евреев и Европы должно принести благо не только обеим сторонам, но и всему миру, и истории вообще.

Находясь на границе эпох, народов, религий, Розенцвейг являет собой границу в истории мышления. Он воспринимал себя наследником философской традиции «от Парменида до Гегеля». Не в меньшей степени он видел себя наследником традиции еврейских пророков и мудрецов. Между тем по отношению и к философии, и к религии ключевым словом в мышлении Розенцвейга было прилагательное «новое». Что же нового можно было добавить к этим великим традициям? Философ Розенцвейг дает на этот вопрос четкий ответ.

В философском развитии Розенцвейга встречаются два фундаментальных направления в движении немецкой мысли. Первое из них идет от Гете. Розенцвейг находился под влиянием Гете на протяжении всей жизни. Все его произведения полны прямых и скрытых цитат из Гете. «Звезду избавления» можно рассматривать как развернутый комментарий к произведениям великого поэта и ученого. Однако Гете для Розенцвейга был не просто автором определенного рода текстов, а человеком, который проживал свою жизнь. По отношению к своим произведениям он бы не только автором, но и «auctoritas»<sup>1</sup>. Сама жизнь Гете представляла собой достойный текст, а проживший ее человек являлся живым героем реальности не меньше, чем его герои. Обращение к Гете было одной из важных характеристик эпохи. Путь Гете по-своему открыли Р. Штейнер, К. Юнг и многие другие. Для Розенцвейга Гете стал отправной точкой развития, но не завершением. Не меньшим ориентиром для него являлась философия Канта и Гегеля.

**Дневники и письма, запись из дневника от 24.05.1908 (I:81)<sup>2</sup>.**

Гете – тезис, а Кант – антитезис. По их следам должен прийти синтез. Я не знаю, какое имя должно ему соответствовать, но я надеюсь, что это имя будет мое.

<sup>1</sup> Автор, авторитет. Ср. Розенцвейг. ЗИ, с. 127.

<sup>2</sup> Здесь и далее цитаты из дневников и писем Розенцвейга приводятся по изданию: Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*. Haag: Martinus Nijhoff, 1979. Римская цифра обозначает номер тома, арабская – номер страницы. Перевод цитат выполнен Е. Яндугановой.

В большой степени так и произошло. «Звезда избавления» Розенцвейга представляет собой грандиозный синтез канто-гегелевской и гегелевской мысли.

Важно, что Розенцвейг видит в качестве величайшего достижения философии Гегеля не только охват ею всей реальности в полноте, но и способность рассматривать саму историю философии как часть философской системы. Иными словами, гегелевская философия рассматривает в качестве предмета не только саму себя, но и весь путь, который проделала философия от Парменида до Гегеля. Однако здесь скрывается главное затруднение философии. Гегелевская философия постигает саму себя, но постигает ли она Гегеля? В какой степени сам Гегель является предметом собственной философии? Этот вопрос кажется странным. Казалось бы, любая наука занимается изучением мира, а не ученых. Но философия дерзает касаться вопросов самого человека, а не только идеи. У Розенцвейга были основания полагать, что философия должна включать в себя и философа. И здесь на помощь Розенцвейгу приходят Гете, Шопенгауэр и Ницше. Все трое стоят на одной прямой. Жизненность Гете и

связь его судьбы с его научными занятиями и творчеством очевидна. Розенцвейг пишет:

**Дневники и письма, запись из дневника от 26.3.06 (I:36).**  
Художник, для которого вся его жизнь – искусство, не делает жизнь своим заданием. ... В «труде его дней»<sup>3</sup> становится очевидна его сила. Таков Гете.

<sup>3</sup> Возможно, здесь двойная аллюзия к «Трудам и дням» Гесиода и к «трудам дней» сотворения мира, Ср. «Как божество, шесть дней творенья // Обняв в конечном торжестве» (Фауст. «Лесная пещера» (пер. Пастернака)). Т. е. творец узнается по «трудам своих дней», а не просто по результату.

Гете относится к таким художникам, философам, поэтам, для которых сама их жизнь является их наиболее важным произведением. Подобно Гете, Шопенгауэр и Ницше в своей жизни сумели выразить свою философскую позицию. Согласно Розенцвейгу, молодой Шопенгауэр не только дружил с Гете, но и в чем-то продолжил его философскую линию, которая представляла альтернативу учению Канта и Гегеля. Об этом Розенцвейг пишет так:

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 38.**

Шопенгауэр был первым из великих мыслителей, кто поставил вопрос не о сущности, а о ценности мира. В высшей степени ненаучный вопрос, если этот философ действительно не подразумевал, что надо выяснить объективную ценность, ценность мира для какого-нибудь «нечто», его «смысл» или «предназначение», – ведь это был бы тот же вопрос о сущности, только выраженный по-другому, – а хотел поставить вопрос о ценности мира для человека, быть может, даже для человека Артура Шопенгауэра.

Мир как предмет не объективного изучения, а оценки – это первый этап переворота Шопенгауэра в мышлении. Следующий этап – превра-

щение меня самого, даже не моего Я, а моей самости в ценность. Этот следующий шаг осуществил Ницше: для него философия проявляется в самом философе, а не в придуманных им логических конструкциях.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 40.**

Так человек – не человек вообще, а один человек, совершенно определенный человек – стал господином философии, – не философии вообще, но своей личной философии.

Обретение человеком личностной субъектной позиции над философией является настоящей интеллектуальной революцией. Плод этой революции можно обозначить по-разному – новое мышление, философия диалога. Важно, что эта позиция возвращает философии фундаментальную установку, которую она утратила к нашему времени. Философия становится вновь философией философа, а не отвлеченным исследованием сущности всего. Похожая ситуация наблюдается и в области религии. Розенцвейг выстраивает совершенно новый подход к религии вообще и к каждой религии конкретно. Доброжелательно, хотя и критически, он рассматривает языческую мифологию, иудаизм, христианство, ислам. Не утрачивая своих важных социальных свойств, религия у Розенцвейга превращается в полностью личное дело. Бог Розенцвейга перестает быть богом философов, но не ограничивается и позицией Бога Авраама, Ицхака и Якова. Он становится Богом конкретного человека. Связь философии и религии с конкретной личностью не является для Розенцвейга простым проявлением гуманизма. Это самостоятельная интеллектуальная парадигма, которую Розенцвейг называет «новым мышлением». В отличие от философии от Парменида до Гегеля, новое мышление является мышлением мыслящего сейчас, и личность из него не выносятся за скобки. Разворачиванию этой системы посвящена вся «Звезда избавления» Розенцвейга и вышедшая уже в 1925 году брошюра «Новое мышление»<sup>4</sup>. Однако открытия Розенцвейга проявились не только в его книгах, но в самой его жизни, в его духовной биографии.

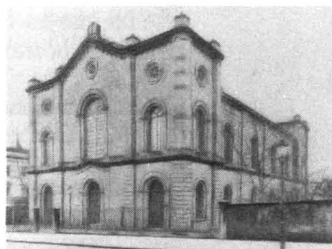
4 См. Das neue Denken (см. библиографию). Русский перевод в книге Новое мышление // Махлин В. Л. «Я и Другой» (истори философии «диалога» XX в.). — СПб., 1995.

5 Интерпретации жизненного пути Розенцвейга посвящена обширная литература. Мы в данном очерке следуем, в первую очередь, работам Р. Горвиц, Э. Меира, Й. Амира. Но главными источниками биографии Розенцвейга являются его собственные письма и дневниковые записи. См. библиографию.

## **1.2. НАЧАЛО ПУТИ (1886–1906). ИУДАИЗМ, ХРИСТИАНСТВО, ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА<sup>5</sup>**

Исследователи мысли Розенцвейга часто упоминают, что он произошел из образованной ассимилированной еврейской семьи. Отец Ро-

зенцвейга Георг был преуспевающим коммерсантом, который уделял большое внимание образованию сына. Со своей матерью Адель Франц оставался в очень близких отношениях на протяжении всей своей жизни. Розенцвейг учился в местной гимназии, читал латыни и по-гречески, хорошо знал немецких авторов (в первую очередь, поэтов: Гете, Шиллера, Гейне). Немецкая культура была для Розенцвейга родной и любимой с детства.



*Синагога в Касселе,  
фото ранее 1938 г.*

Однако взрослые в семье не только заботились об общем образовании своего сына, но и не забывали о его религиозной и национальной идентичности. Вместе с соседями они посещали синагогу, отмечали праздники дома. Уже в детстве Франц знал многие тексты благословений и отрывки из Писания. Разумеется, иудаизм для родителей Розенцвейга существенно отличался от ортодоксального. Синагогу они посещали несколько раз в год по большим праздникам. Здесь собирался весь цвет еврейского Касселя, солидная публика в цилиндрах. Звучал орган, словно в лучших христианских церквях. В этом сочетании светского и еврейского светское оживаемо приобретало христианские черты. Желание понять, кто такой Франц Розенцвейг, сростлось для мальчика с желанием понять, кто такие евреи, а позднее – и с тем, чтобы сформулировать, в чем состоят их различие и сходство с христианами. Интерес Розенцвейга к еврейству никогда не пропадал. Когда в одиннадцать лет Франц принес домой табель с самыми высокими отметками, отец пообещал, что исполнит любое его желание. Франц ответил: «Раз так, я хочу учителя, чтобы нормально выучиться ивриту!». Занятия вскоре начались. Уже в ранних письмах заметно знание Розенцвейгом Библии. Поверхностное отношение окружающей Розенцвейга либеральной еврейской среды к традиции казалось ему ошибкой, отсутствием интереса к своей культуре. Сочетание еврейских праздников с рождественской елкой вызвало у него ироничную отповедь, пародирующую тексты библейских пророков.

**Дневники и письма, письмо Гертруд и Хелене Франк, Кассель, начало января 1900 г. (I:2–4).**

Дорогие жительницы Кельна!

Случилось в двенадцатом году царствования Вильгельма Второго: разверзлись небеса и увидел я лики божественные. Ибо к Господу вознеслось неверие города Кельна: дети Израиля танцуют вокруг золотых деревьев.

Отношения между иудаизмом и христианством составляли проблему для Розенцвейга на протяжении всей его жизни. Основной вопрос здесь касается реальной связи религии с мышлением, с культурой. Вот раз-

*Илья Дворкин,  
Екатерина Яндуганова*

мышление на волновавшую уже девятнадцатилетнего Розенцвейга тему отношения между религией и этикой.

**Дневники и письма, запись из дневника от 27.3.06 (I:37).**

... христианская этика. Как будто этика может воспитать или подпитывать религию. ... Религия никогда не основывается на этике. Этика возникает извне религии, из общения людей между собой. Религия просто втягивает этику в сферу своего влияния, чтобы получить от нее поддержку.

Один из важнейших вопросов здесь – проблема сочетания иудаизма и христианства с современной европейской культурой. Иногда Розенцвейгу представлялось, что иудаизм в чем-то более актуален, чем христианство, иногда он принимал противоположную точку зрения. В итоге, через много лет, Розенцвейг сформулировал концепцию неразделимости и несоединимости этих религий.

**Дневники и письма, запись из дневника от 29.9.06 (I:57).**

Метафизическое основание *христианской* этики: «что вы сделали одному из сих, то сделали мне» [Ср. Мф. 25:40] – *иудейской*: «Я Господь, Б-г Ваш, ...будете святы, ибо свят Я» [Лев. 11:44, 19:2, 20:36]. Гетевская этика выводится только из *нашей* максимы.

Здесь Розенцвейгу представляется, что иудаизм оказывается ближе проблемам современности и высшим достижениям европейской культуры, чем христианство. Но что такое иудаизм? Розенцвейг неизменно задает себе этот вопрос и отвечает на него исключительно изнутри собственного опыта и собственного переживания. Франц осознает, что несмотря на свое еврейство, он и его окружение существуют в мире, где христианство в облинии дружбы, развлечений, науки, литературы предлагает принять себя со всех сторон. Чтобы избежать этой опасности, нужно сделать осознанное усилие – сохранить и развить в себе зерно еврейства.

**Дневники и письма, письмо к родителям, Фрайбург, 6.11.1909 (I:94).**

Мы совершенные христиане, мы живем в христианском государстве, ходим в христианские школы, читаем христианские книги, в общем, вся наша «культура» полностью базируется на христианстве...

Однако для Розенцвейга его самоопределение не может вытекать только из обстоятельств семейного или внешнего культурного порядка. Он должен для себя решить, кем он является на самом деле.

**Дневники и письма, запись из дневника от 27.3.06 (I:36).**

На чем же *основывается мое еврейство*?

I. «Это вера моих отцов»...

II. «Я соблюдаю некоторые понравившиеся мне обычаи – но реального основания за этим нет»...

III. «Верю в Πλάτων<sup>6</sup>»...

IV. «Мне нравится представлять картины библейской истории»...

Все эти аргументы, даже вера в Платона, не являются достаточным основанием для сознательного принятия иудаизма. Именно такие размышления приведут Розенцвейга осенью 1913 г. к намерению принять христианство, но именно тогда он сознательно выберет иудаизм. Из всех приведенных фрагментов ясно, что для Розенцвейга вопрос о религии, в том числе вопрос о выборе конкретной религии, неотделим от глобальный философской, этической и культурной позиции.

### 1.3. ГОДЫ ИСКАНИЙ: МЕДИЦИНА, ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ. 1906–1913 гг.

В 1905 г. Розенцвейг, желая освоить значимую для жизни и общества профессию, начал изучать медицину в Геттингенском, Мюнхенском и

Фрайбургском университетах, но довольно скоро осознал, что его влечет история

и философия. В 1908–1909 гг. Розенцвейг приступает к изучению философии истории и политической философии Гегеля. Под руководством Фридриха Мейнеке он работает над диссертацией, которая была завершена в 1912 г. и вышла в 1920-м как книга «Гегель и государство». Эти исследования были тесно связаны с собственными интересами Розенцвейга, которые формировались под влиянием его родственника Ганса Эренберга.

В эти годы в Германии набирает силу неогегельянство. Например, Генрих Риккерт пытался объединить неокантианскую философию ценностей с гегельянской философией истории. 9 января 1910 г. в Баден-Бадене состоялась конференция, участие приняли студенты Виндельбанда (в том числе Ганс Эренберг), Риккерта и Мейнеке (включая Розенцвейга). Это собрание показало, что неогегельянская методология не подходит для решения исторических проблем. Розенцвейг в своем докладе попытался описать исторические процессы с XVII по XIX век как тезис, антитезис и синтез. Такой подход получил заслуженную критику как «антиисторическая абстракция» и повернул мысль Розенцвейга от Гегеля к Шеллингу<sup>7</sup>. Впрочем, взаимодействие Шеллинга и Гегеля оставалось важным для



*Франц Розенцвейг в 19 лет*

<sup>6</sup> Платона (греч.)  
<sup>7</sup> См. РТВ – р. 30.

Розенцвейга на протяжении всей его жизни. В данной связи необходимо рассмотреть открытие Розенцвейга, которое сделало его имя известным среди историков философии. Разбирая в 1914 г. архив Гегеля, он обнаружил в нем листок бумаги, исписанный гегелевской рукой, с изложением первой программы системы немецкого идеализма. Проанализировав найденный фрагмент, Розенцвейг пришел к выводу, что текст был написан Гегелем под диктовку Шеллинга. Самым интересным во всей этой истории является то, что программа чрезвычайно близка самому Розенцвейгу. Таким образом, в своих исторических изысканиях он наткнулся на основания собственной философской системы.

#### 1.4. ДУХОВНЫЙ ПЕРЕВОРОТ. 1913–1914 гг.

В эти годы в Розенцвейге зреет идея перехода в христианство. Отчасти эта идея является результатом его историософских поисков, отчасти – следствием процессов, которые происходили вокруг. Христианство принимают его родственники и друзья. Розенцвейг обсуждает с ними свои планы. Решающим в его намерении сменить веру явился знаменитый ночной разговор с его крестившимся другом Ойгеном Розенштоком, с которым он познакомился еще на конгрессе в Баден-Бадене. Впоследствии Розенцвейг описывает этот разговор в письме Рудольфу Эренбергу.

**Дневники и письма, письмо Рудольфу Эренбергу. Берлин, 31.10.1913 (I:132).**

Ночью в Лейпциге мы говорили с Розенштоком. Шаг за шагом он вытеснил меня с последних рубежей релятивизма, где я еще держался... Причина моего поражения – прежде всего в том, что я сам должен был подтвердить правомерность этого нападения. Если бы я мог подкрепить свой дуализм — Откровение и мир – еще и дуализмом – Бог и дьявол, я бы обезопасил себя от всякого нападения. Но этого мне не позволила сделать первая фраза Библии. Это – наша общая территория, и мне пришлось позволить ему занять на ней место.

...я оказался полностью обезоружен простым признанием Розенштока, с которого он только начал свою атаку. Такой человек, как Розеншток, сознательно выбрал христианство... – это полностью перевернуло мое представление о христианстве, о религии вообще и о моей религии. Я считал, что я христианизировал иудаизм. На самом деле я, напротив, иудайзировал христианство... Из этого я вывел важное лично для меня следствие: я объявил, что могу стать христианином, только будучи евреем...

«Ночной разговор» не позволял Розенцвейгу далее сохранять религиозную индифферентность, которую он называет «релятивизмом», и требовал от него принятия решения. Таким решением мог быть только переход в христианство. Но Розенцвейга останавливает несколько

моментов. Во-первых, он не может принять «дуализм Бога и дьявола». В письме он называет это общей с Розенштоком территорией. Однако сам Розенцвейг осознает, что в этом неприятии содержится его еврейская позиция. Отсюда следует вторая проблема. Пытаясь приспособить для себя христианство, Розенцвейг, по собственному признанию, его иудаизирует. Таким образом, он хочет принять не христианство как таковое, а изобретенную для самого себя религию. Но это препятствие вполне преодолимо, особенно если учесть теологическую свободу протестантизма начала XX века. Наконец, имеется третье и решающее обстоятельство. Розенцвейг готов принять христианство, только полностью оставаясь евреем. Розенцвейг отправляется в Кассель, чтобы провести Йом-Кипур с родителями, подтвердить себя в качестве еврея и подготовиться к принятию христианства. Именно эти события и приводят его к духовному перевороту.



Франц Розенцвейг, 1913 г.  
На свадьбе Г. Эренберга

Когда Розенцвейг сообщает родите-

лям о своем намерении, возникает семейный конфликт. Мать не принимает его доводы. В результате Розенцвейг отправляется в Берлин, где 11 октября 1913 г. оказывается на молитве Йом-Кипура в маленькой ортодоксальной синагоге. Искренность молитвы производит на Розенцвейга настолько глубокое впечатление, что он решает остаться в лоне иудаизма. Современные описания этого случая<sup>8</sup>, скорее всего, отражают укоренившуюся позже легенду<sup>9</sup>. Но как бы то ни было, для Розенцвейга об-

стоятельства его возвращения в иудаизм или, даже можно сказать, его прихода в иудаизм играли важную роль.

## 1.5. РОЗЕНЦВЕЙГ И КОГЕН

Приняв решение остаться в лоне иудаизма, Розенцвейг погружается в изучение еврейских источников. Зимой 1914 г. он знакомится с Мартином Бубером и начинает посещать занятия по еврейской философии у Германа Когена, который с 1912 г. преподавал иудаизм в Берлине, в Высшей школе еврейских знаний. Коген восполнил знания Розенцвейга о еврейской традиции, истории, учености, лично поддерживал его. Розенцвейг часто навещал Когена дома. Коген уже занимался тем, что Розенцвейг определил как дело своей жизни — задачей синтеза еврейской и христианской мысли. Было ясно, что две эти религии могут встретить-

<sup>8</sup> См., например, Э. Меир. Франц Розенцвейг — философ, возвратившийся к вере. Пер. А. Ротмана. — Еврейская Школа, 1995, 2–3, с. 41. <sup>9</sup> Ривка Горвиц обращает внимание, что из писем непосредственно этого периода такой ясной картины однократного события вовсе не следует. См. — רבקה הורביץ. פרנץ רוזנצוויג — הכוכב האדם: קובץ מחקרים. עורך אביעזר כהן. באר-שבע, 2010, 33' ע.

ся только в пространстве, которое само уже не определяется религией, где о религии можно говорить. Таким пространством для Когена стала область разума, которую философ конструирует для религии на основе кантовских критик.

Кантовская философия постулирует Бога как гарант человеческого стремления к морали и добродетели, так что религия ставится на службу этики. Коген, видный неокантианец, избавил Бога от необходимости быть полезным человеческому разуму. Коген понимает Бога ... как абсолютного Бога – в этом видна его связь с иудаизмом – абсолютного Бога-творца, сотворившего всё, в том числе и разум. Человек не сравним с Богом, и особенности их взаимоотношения только подчеркивают их уникальность.

Подобным образом соотносятся друг с другом элементы в «Звезде избавления» Розенцвейга. Используя когеновскую логику истока, он описывает члены этих отношений в терминах дифференциалов. Как бесконечно малые, элементы приближаются к Ничто, сами по себе они темны для познания. Однако они процессуальны и вступают в отношения друг с другом. Точно так же у Когена выдвижение единого Бога не приводит к уменьшению человека, а превращает отношения Бога и человека в напряженную проблему.

Когеновская этика, как и кантовская, остается автономной. Обращение к Богу, по Когену, возможно только как осознанное действие человека. Поэтому отношение между человеком и Богом в первую очередь выражается в молитве. Для человека Бог начинается с того, что человек говорит ему «Ты».

Когеновское понимание молитвы и идея строгого монотеизма приносят в идеалистическую философию элемент еврейского религиозного миропонимания, которое Коген изучал и стремился сделать доступным обществу.

**Дневники и письма, письмо Ойгену Розенштоку, без даты (I:230).**

...Мое общение с Когеном пошло дальше. Я видел его чистую и сильную человечность в ипостасях ученого, борца, еврея.

В немалой степени этот восторженный отзыв возник за счет того, что Коген был публичной фигурой, основателем Академии (II:1107) – он читал лекции не только о философии, но и о судьбе народа для всех, кому было безразлично состояние еврейства в прошлом и настоящем. В «Звезде избавления» Розенцвейг приводит случай, которому он был свидетелем (других описаний этой истории у нас нет). На своей последней публичной лекции стареющий Коген, описывая путь еврейского народа, произнес: «А мы – вечны». Для Розенцвейга эта фраза стала не только историческим, но и философским девизом. Вечным оказывается

«Мы», коллектив, который «Я» создает своими усилиями. Однако игра с большими коллективами может привести к потере деталей. В 1917 г. Розенцвейг пишет родителям (I:442-446), что для объединения еврейского и немецкого Коген из всего немецкого берет только философию и создает псевдонациональный конструкт «европейскости», которая сводится к знанию принципов новоевропейской науки. Так и не определенный им немецкий характер Коген пытается поставить в соотношение с еврейским – но, как и при философском соотношении, соединения не происходит. Слушатели Когена могут вначале восхититься любовно описанным величием еврейского народа, а затем вместе с лектором заключить, что они «могут стать немцами получше, чем “сами” немцы» (I:444). 3.10.17 Розенцвейг в письме родителям (I:466) говорит: «Я уже объяснял вам, что Коген... больше для чувства, чем для головы».

Оказывается, что и в социальном, и в философском плане когеновской системе не хватает какого-то важного жизненного напряжения. Очевидно, он собирает элементы философии и еврейской мысли вместе, но не двигается к новому пониманию. Для полноценного шага вперед требуется не просто синтез, а выстроенное на его основе новое мышление (так будет позднее называться статья Розенцвейга). Критически рассматривая философию Когена в 1923 г., Розенцвейг выделяет один компонент, который переживет любые системы. Это взаимодействие «Я» и «Ты». Выражение отношений между Богом и человеком совершается у Когена через взаимодополняющие языковые акты. Человек словами свидетельствует о Боге, а Бог в ответ прощает его. Для Розенцвейга это взаимодействие и сопутствующие ему связи с третьим языковым лицом стали основой его собственной концепции. Если для Когена диалог был только проявлением отношений, которые уже существовали на основе разума, то для Розенцвейга настоящее существование человека начинается, а существование Бога получает цель только с обращения Бога к человеку и отклика человеческой души. В отличие от мира, человеку недостаточно быть сотворенным. Он должен родиться второй раз – как говорящая душа. Начало диалога дает человеку полноту жизни, сравнимую с хайдеггеровским актуальным бытием. Однако здесь нет попытки обожествить человека. Даже став живой душой, человек не будет избавлен от угрозы смерти. Но именно смертность позволяет человеку осознать свое место в мире. С одной стороны, он ограничен по сравнению с Богом и с обществом, к которому он принадлежит, а с другой – является их представителем, и своей напряженной жизнью помогает им сбыться.

На основе учения Когена Розенцвейг выработал собственную оригинальную систему. Встав на путь когеновской философии, он отнюдь не превратился в неокантианца или даже неокогенианца. Многие положения Когена Розенцвейг подвергает критике, а свою философию он выстраивает в совершенно ином ключе, чем учитель. Все-таки их разделяет

целые полтора поколения. Но на самом деле их разделяет радикальная смена эпох, которая обозначилась 1-й мировой войной.

## 1.6. ПРЕБЫВАНИЕ НА ФРОНТЕ. ЗАМЫСЕЛ «ЗВЕЗДЫ ИЗБАВЛЕНИЯ». 1914–1919 гг.

Розенцвейг с самого начала не разделяет патриотические настроения. Он повторяет в письмах: «Я вовсе не чувствую себя немцем». Тем не менее Розенцвейг прекрасно понимает политическую подоплеку войны – постоянное стремление старых стран Европы присоединить к себе области, когда-то попавшие в орбиту их истории. Мировая война для Розенцвейга сразу же становится ситуацией исторического плана – он даже читает в процессе войны лекции по ее же истории. Розенцвейг также рассчитывает хронологические циклы, согласно которым существуют все крупные государства и с определенными промежутками возникают мировые войны. С ними ничего нельзя поделаться – в отличие от заповеданной Богом религиозной войны, профанные войны есть лишь следствие вечной человеческой испорченности. Так Розенцвейг формирует для себя сферу государственных интересов, в которой существует и его гражданский долг. «Внешние формы дисциплины всегда были для меня святы-

10 См. Дневники и письма, письмо от 12.11.18 (II:617).



*Франц Розенцвейг  
с родителями во время  
Первой мировой войны*

ми», – пишет он родителям уже в конце войны<sup>10</sup>. В августе 1914 г., вскоре после объявления всеобщей мобилизации, Розенцвейг уходит добровольцем в медицинский батальон. Потом оказывается, что немецким войскам нужно идти в наступление – и, несмотря на то, что он считает себя «неловким», «непрактичным» солдатом, Франц переходит в боевые части, ведь он уже захвачен делом войны. На войне формируется особая атмосфера. Розенцвейг почти не поднимает тему фронтовой смерти, хотя однажды признается в письме, что в лазарете он привык к тому, что мужчины умирают. Отголоски фронтовых переживаний слышны в начальных главах «Звезды избавления», где говорится о человеческом «Я», которое боится смерти и зарывается в землю. Однако главной темой «Звезды» является не апофеоз смерти, а ее преодоление.

В основном, письма Розенцвейга – это истории о живых людях и живых местах. Отличительным признаком военной обстановки для Франца становится то, что его круг общения неожиданно расширяется. Франц отмечает, что в мир-

ной жизни люди обычно держатся своего сословия – но война разрушает эти границы. Падают и границы географические. Со своими частями Розенцвейг объездил Бельгию, Венгрию, Македонию, едва не попал в состав команды, отправляющейся в Турцию. В дороге он читает путеводители и на слух пытается понять новые языки. В дневниковых записях Розенцвейг сравнивает формы местоимений и глагольных окончаний в индоевропейских языках, отмечая, что при достаточном количестве материала такая работа может привести к созданию универсальной грамматики, которая доказала бы изначальное единство человеческого мышления просто в силу его человечности. Этот объединяющий импульс отражается и в религиозном плане – в самом начале войны Розенцвейг в письме родителям ссылается на строчку из книги пророка Захарии, которая повторяется в ежедневной литургии: «И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино». Этот день должен наступить, когда окончательно прекратится разъединение народов. Он сочетает в себе как государственное, так и лингвистическое объединение, ведь для провозглашения единого имени нужен единый язык. Идеи единой грамматики возникают и в тексте «Звезды», хотя там они лишены сравнительного аспекта – в книге Розенцвейг рассматривает язык, на котором сообщают свой смысл священные тексты, сплавливая вместе немецкий и иврит. Тем не менее лингвистический комментарий на базе нескольких языков и здесь оказывается важным средством понимания того, как функционирует человеческое общество.

Война по-прежнему не соответствует мировоззрению Розенцвейга, и он сообщает родителям, что охотно покинул бы свой полк, если бы нашел для этого подходящий предлог. Особенно раздражает его невозможность постоянно находиться в контакте с собеседниками. Годы войны представляются Розенцвейгу потерянным временем, когда работа мешают проблемы с передвижением поездов, недостаток сна, гарнизонная служба. Розенцвейг ведет переписку, постоянно получает посылки с книгами, а некоторые из них пересылает родителям с рекомендациями к прочтению. Его идеи кипят, но все они будут только побочными продуктами большой книги, которая пока зреет подспудно. Этот труд только подпитывается от постоянного стресса – как отмечает Розенцвейг, его начинание требует «автора, стоящего на острие духовной иглы». Розенцвейг отсылает домой конверты, которые ни в коем случае нельзя вскрывать, а в уме вынашивает план. Он придерживается романтической идеи, что его книга появится только как посмертное произведение – или не появится вообще. Работа над книгой сопровождается у Розенцвейга размышлениями о судьбе еврейской и европейской культур. В 1917 г. он пишет письмо Герману Когену с предложением провести реформу еврейского образования в Германии. Письмо выходит от-

дельной брошюрой под названием «Время действовать»<sup>11</sup>. Скоро Розенцвейг сам начнет активно работать в этом направлении. Начиная с лета 1918 г. Розенцвейг за несколько месяцев составляет оглавление книги. Значительные отрывки текста уже готовы осенью 1918 г. В октябре Розенцвейг приезжает в Кассель, получив отпуск по состоянию здоровья. Вскоре война завершается падением германской империи. Розенцвейг в течение полугода практически диктует текст «Звезды». Он живет большей частью во Фрайбурге, но все чаще в заголовках писем упоминается Берлин.

## 1.7. ПЕРИОД ТВОРЧЕСКИХ СВЕРШЕНИЙ 1919–1922 гг.

Послевоенные годы стали для Розенцвейга временем интенсивной работы. В 1920 г. вышла его монография «Гегель и государство», в 1921 г. во Франкфурте-на-Майне издается «Звезда избавления». Розенцвейг полностью отдается работе в области образования, в том числе для взрослых. В 1920 г. во Франкфурте открывается знаменитый «Свободный дом учения» (Das Freie Jüdische Lehrhaus)<sup>12</sup>. Его преподаватели – выдающиеся ученые и общественные деятели. В работе «Дома учения» участвуют М. Бубер, франкфуртский раввин Н. Нобель, врач Р. Кох, химик Э. Штраус и др. «Лерхаус» сочетал лекционные курсы и совместное изучение классических текстов.

Другим важным занятием Розенцвейга в эти годы является работа в качестве переводчика. Так, в 1923 г. он переводит на немецкий стихи еврейского поэта XII века Иегуды га-Леви с философскими и филологическими комментариями. В письме Шолему (II:698–700) Розенцвейг отмечает сложность передачи ивритских текстов на европейские языки<sup>13</sup>, поскольку немецкий и другие языки Европы стали с переводом Библии языками христианскими. Помимо того что некоторые слова (например, Спаситель) в них получили определенное значение, они оказались с чисто лингвистической точки зрения под сильным влиянием латыни и греческого, разбавив свой словарный запас массой плохо усвоенных заимствований. В работе с ивритскими текстами для Розенцвейга было важно сохранить их обособленность. В письме Шолему Розенцвейг признается, что популярными переводами молитв и благословений он пользовался, только если в дом приходили христиане или евреи, которые не умели даже читать на иврите. Во всех прочих ситуациях предпочтение отдавалось оригиналу (даже если гость читал, не понимая) или квазипереводом (например, переводу на идиш), благодаря которому еврейский текст не сливался с немецким. Ту же цель преследу-

11 Опубликовано в журнале «Еврейское образование». См. ЕО 2001 № 2, с. 81.

12 См. Meir, E. The Rosenzweig Lehrhaus: A proposal for Jewish house of study in Kassel inspired by Franz Rosenzweig's Frankfurt Lehrhaus. Ramat Gan, 2005.

13 См. Ж. Деррида. Глаза языка. ЕО 2004 N1–2, с. 49.

ют и переводы текстов и ритуальных названий в «Звезде», где вместо принятого эквивалента ветхозаветным понятиям дается их пословный перевод. Еврейский текст должен вызывать у читающего трудности. Как Розенцвейг и его гости, так и все евреи в мировой перспективе – изгнанники, обреченные прорываться к своему языку как к чужому через массу языков других народов, которые стали для этих евреев своими. Теперь необходимо усилие, признание того, что перевод всегда недостаточен. Начинать обучение ивриту Розенцвейг предписывал так же – путем отказа от подсобных средств. Согласно плану, составленному им для еврейских школ, мальчики должны были начинать изучение иврита с повторения благословений и других формул, из которых постепенно вычленялись знакомые слова. Для того чтобы сделать иврит «своим», требовалось максимально остраить немецкий язык перевода. Подобное Розенцвейг отмечал у Герцля (письмо родителям от 23.9.16, I:235): «Что за немецкий! Это не немецкий, язык этой брошюры [т. е. «Еврейского государства»] – это первое зримое явление герцлевского государства». По мнению Розенцвейга, Герцль создает из немецкого новый язык, который отражает его попытки впустить в себя иврит. В своем переводе Библии (начат в 1925 г.) Розенцвейг и Бубер продолжают эту идею. Они поднимают интенсивность немецкого текста (не теряя его связности) за счет введения коротких предложений, рифмующихся однородных членов, прямой обращенной речи. Замысел перевода был обусловлен отходом, по мнению переводчиков, текста лютеровской Библии от фактуры языка и смысловой ткани оригинала. Однако главной целью перевода Бубера–Розенцвейга, как и переводов священных текстов, осуществленных Розенцвейгом в одиночку и для домашнего пользования, было знакомство евреев, для которых иврит стал чужим, с синтаксисом оригинала, который просвечивает через структуры немецкого. Тем не менее немецкий текст имеет собственную поэтику и вполне пригоден для чтения вслух, в том числе и в литургических целях.



*«Звезда избавления»,  
первое издание*

## 1.8. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ. 1922–1929 гг.

В начале 1922 г. Франц Розенцвейг впервые почувствовал, что с ним «происходят странные вещи» (II:750). Рихард Кох диагностировал амиотрофический латеральный склероз – поражение части спинного мозга, отвечающей за моторику. Болезнь ведет к приступам слабости, параличу и через два или три года заканчивается смертью в результате остановки дыхания.



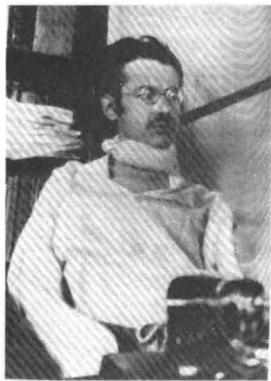
*Эдит и Рафаэль  
Розенцвейг, 1923 г.*

24

Как рассказывал Кох (II:750–751), Розенцвейг принял это известие «спокойно, и... на удивление бодро». После написания «Звезды» Франц считал, что главную вещь в своей жизни он уже сделал. Теперь, «с биографической уверенностью» отмечал он, смерть не может не прийти. Франц был готов умереть в любой момент, ему бы хотелось только увидеть рождение своего ребенка (Рафаэль Розенцвейг появился на свет 8 сентября 1922 г.).

Письма последних лет Розенцвейга свидетельствуют об активной интеллектуальной жизни (составляются учебные планы курсов по иудаике, ведется переписка с Мартином Бубером, где Розенцвейг дает свою концепцию диалогической философии). В них лишь изредка проскальзывают замечания насчет того, что их автор лежит в кровати без возможности встать или что писать ему оказывается сложно. Родных, кроме своей жены Эдит, Розенцвейг старается не тревожить, убеждая их в адекватности лечения.

Прямо в доме Розенцвейг продолжал циклы занятий по еврейской истории и культуре, постоянно приходили гости. Со временем Эдит, постоянно заботящаяся о Франце, становится секретарем мужа – она пишет под его диктовку, держит книгу и переворачивает страницы. Паралич глотательных мышц приводит к тому, что Розенцвейг лишается способности говорить. Гости продолжают задавать ему вопросы, Франц делает в ответ знаки глазами, которые Эдит переводит. Ситуация остается полностью под контролем. «Если больной придает своей жизни смысл и форму, – пишет Кох в своих «Воспоминаниях о Розенцвейге» (1948, цит. по Дневники и письма, II:750), – он вырывает у природы то, что она не хочет отдать добровольно... То, что Розенцвейг написал «Звезду избавления», и то, как он вел себя в этот период убивающей жизни, – одно и то же. В том, как он вел себя во время болезни... видна великая свобода поступка».



*Франц Розенцвейг,  
июль 1929 г.*

Розенцвейг вытребовал у природы еще 7 лет. За это время он успел увидеть, как подросток Рафаэль, (и научить его ивриту), прочитать несколько циклов лекций и совместно с Бубером начать работу над новым переводом Библии на немецкий. В последних письмах (II:1236–7) он говорит с Бубером, который тогда жил в Касселе, и через него с матерью, о некоей точке психологического напряжения, которую он называет «брия» (ивр. «творение»). Это ивритское слово означает для Розенцвейга одновременно момент оживления и трагического катарсиса. Такая «точка всех точек» достигается, например, в книге пророка Ишайи, и она же

видна в игре актеров Габимы. Это момент напряжения всех способностей и желаний человека. Именно он освещает жизнь и тексты Розенцвейга. Это точка избавления.

К этой точке стремится весь текст «Звезды», который выводит читателя ко встрече с Богом. Но одновременно избавление оказывается и категорией социальной: это время, когда Царство Божие совпадает с мировым Царством. Как утверждали пророки, это будет время единства Бога, мира, даже языка. Вот как описывает Розенцвейг период избавления:

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 334.**

Людам, которые говорят на одном общем языке, взгляда совершенно достаточно, чтобы понять друг друга. Они преодолевают язык, именно потому что говорят на одном общем языке.



*Памятная доска, посвященная Францу Розенцвейгу, на стене его дома в г. Франкфурт-на-Майне*

14 См. Franz Rosenzweig. Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum «Stern der Erlösung». In: Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland. 1925, H. 4, S. 427–8.  
15 См. Путь. 1926. № 2. с. 139–148.

Как грустно это звучит, если вспомнить собственную судьбу Розенцвейга. Он собственным примером доказал, что взглядом можно творить, любить, беседовать. Но мир вокруг него не преодолел разногласий.

Розенцвейг умер в декабре 1929 г. Вместе с ним ушла вся та блестящая эпоха, в которой ему довелось жить. До падения Веймарской республики оставалось 4 года. Серебряный век европейской культуры подходил к концу.

## **1.9. СУДЬБА НАСЛЕДИЯ Ф. РОЗЕНЦВЕЙГА В XX–XXI ВЕКАХ**

Выход в 1921 г. «Звезды избавления» не стал философской сенсацией. С самого начала над книгой Розенцвейга нависла угроза быть воспринятой в качестве конфессиональной или межконфессиональной религиозной книги. Сам Розенцвейг в «Новом мышлении» предостерегает от восприятия «Звезды как «еврейской книги» или книги по «философии религии». Это «изложение философской системы»<sup>14</sup>.

Уже в 20-е годы книга была замечена многими. К примеру, С.Л. Франк в 1926 г. отозвался на нее своей статьей «Мистическая философия Розенцвейга»<sup>15</sup>. Среди ранних реакций на философию Розенцвейга на тридцатый день после его смерти в Иерусалиме появилась статья Гер-

шома Шолема<sup>16</sup>. Однако идеи Розенцвейга доходили до современников медленно. Например, ученик Хайдеггера Карл Лёвит пишет, что воспринимал Розенцвейга в первую очередь как специалиста по Гегелю и только в 1939 г., прочитав письма Розенцвейга, настолько увлекся его философией, что оставил все другие занятия. В своей работе 1942 г. Лёвит пишет о сходстве идей Розенцвейга и Хайдеггера<sup>17</sup>.

Настоящий взлет интереса к Розенцвейгу начинается после войны. В 1945 г. Нохум Гляцер пишет на идише книгу «Франц Розенцвейг, его жизнь и идеи»<sup>18</sup>. В 1953 г. она выходит по-английски и становится популярной<sup>19</sup>. До этого времени «Звезда» была доступной только для читающих по-немецки. Книга Гляцера, которая содержала множество цитат из Розенцвейга, усилила интерес к нему у англоязычной публики.

Популярность Розенцвейга быстро растёт. В 1967 г. выходит книга Каспера «Диалогическое мышление: Исследование религиозно-философского значения Франца Розенцвейга, Фердинанда Эбнера и Мартина Бубера»<sup>20</sup>. Это важный момент: Розенцвейга начинают воспринимать как выдающегося философа, одного из создателей диалогического мышления<sup>21</sup>. З. Леви рассматривает его в качестве экзистенциалиста<sup>22</sup>. Моше Шварц исследует связь Розенцвейга с Гегелем и Шеллингом<sup>23</sup>, Ривка Горвиц — с Когеном и Бубером<sup>24</sup>. О Розенцвейге выходят основополагающие книги Э. Меира<sup>25</sup>, Й. Амира<sup>26</sup>, Й. Тернера<sup>27</sup>.

В 1970 г. появляется первый перевод книги на иврит<sup>28</sup>, в 1971 г. — первый перевод на английский. В 80–90-е годы интерес к философии Розенцвейга все возрастает. Книгу переводят на французский, итальянский, испанский, польский, китайский. В исследовании Розенцвейга последних лет необходимо отметить несколько тенденций. Важнейшей задачей является систематизация связей философии Розенцвейга с ее источниками. Этим занимается вышедшая в 2004 г. книга под редакцией М. Брассера «Розенцвейг как читатель»<sup>29</sup>. Для понимания места Розенцвейга в истории мысли необходимо оценить его отношение к предшественникам, например, к философии просвещения и романтизма. Розенцвейг является неопросветителем и неоромантиком одновременно<sup>30</sup>. Сам он подчер-

16 См. ג. פראנץ רױזנצװיג וספרו כוכב הגאולה: דברי אזהרה וזמור באוניברסיטת העברית בירושלים ביום השלישים למותו. ירושלים, 1930.

17 Cm. Karl Löwith. M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity – Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 3, No. 1 (Sep., 1942), p. 53–77.

18 ג. גלצר, פראנץ ראזנצװיג; דײן לעבן און דינע אידעעס, ניו יארק: ירוש, 1945.

19 Cm. Glatzer N., Franz Rosenzweig. His life and thought. Zuerst, 1953. Mit Vorwort von Paul Mendes-Flohr. Cambridge 1998.

20 Cm. Casper B. Das Dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Buber. Freiburg: Herder, 1967.

21 ברנמן ש.ה. הפילוסופיה הדילוגית, 1974 ו Mosès S. Révélation et dialogue chez Franz Rosenzweig. Paris, 1982

22 לר. ז. מבשר אקזיסטנציאליזם הדיי, משנתו של פראנץ רױזנצװיג רחסה לשיטת הגל. תל אביב, 1969.

23 שורץ, מ., ממיטום להתגלות. [תל אביב] 1978.

24 רבקה הורביץ. פרנץ רױזנצװיג – הכוכב: האדם: קובץ מחקרים. עורך – אביעור כהן. באר שבע, 2010.

25 מאיר א. כוכב מיעקב – חייו וצירותו של פראנץ רױזנצװיג ירושלים, 1994.

26 עמיר י', דעת מאמנו. עיונים במשנתו של פראנץ רױזנצװיג. ירושלים, 2004.

27 ררנ, י. אמונה הדומינס: עיונים בפילוסוף. פיה הדחת של פראנץ רױזנצװיג. תל אביב, 2001.

28 Ссылки на переводы «Звезды» см. в общей библиографии.

29 Cm. Brasser M. (ed.). Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung», Tübingen: Niemeyer Verlag, 2004.

кивает, что было несколько эпох просвещения, а романтизм 1800-х гг. обрел новое значение в модернизме 1900-х. Важнейшей задачей исследования мысли Розенцвейга является интерпретация его философской системы как целого<sup>31</sup>, а также место Розенцвейга в философии диалога<sup>32</sup>. Не менее важной задачей является анализ связи философского учения Розенцвейга с его интерпретацией классических и религиозных текстов. Важнейшим источником является переписка Розенцвейга с друзьями и родственниками<sup>33</sup>.

Популярность Розенцвейга возрастает и в русскоязычной среде.

Стоит отметить работы В. Махлина, З. Сокулер, Л. Наместниковой (Бемянской), А. Пигалева<sup>34</sup>.

Со времени выхода «Звезды избавления» прошло почти 100 лет, но кажется, что эта книга, как и другие работы Розенцвейга, только сейчас становится по-настоящему актуальной и востребованной.

**Таблица ссылок на биографический очерк  
и «Астролябию» в примечаниях к книге**

<b>Сокращение, используемое при цитировании</b>	<b>Полное название статьи</b>
Человек и Звезда	Человек и Звезда. Биография Ф. Розенцвейга
Литературная форма	Литературная форма и логическая структура «Звезды избавления»
Все и Ничто	Все и Ничто. Философия предмира
Спуск к матерям	Спуск к Матерям с Гегелем и Гете
Философия истока	От диалектики Истока к диалектике гештальта
Миф и откровение	Миф и откровение в философии Розенцвейга
Историософия религии	Историософия и философия религии у Розенцвейга
Логика и грамматика	Новый органон. Логика и грамматика в философии Розенцвейга
Грамматический комментарий	Грамматический комментарий на Танах
Философия диалога	Философия диалога Франца Розенцвейга
Актуальность Розенцвейга	Актуальность Розенцвейга

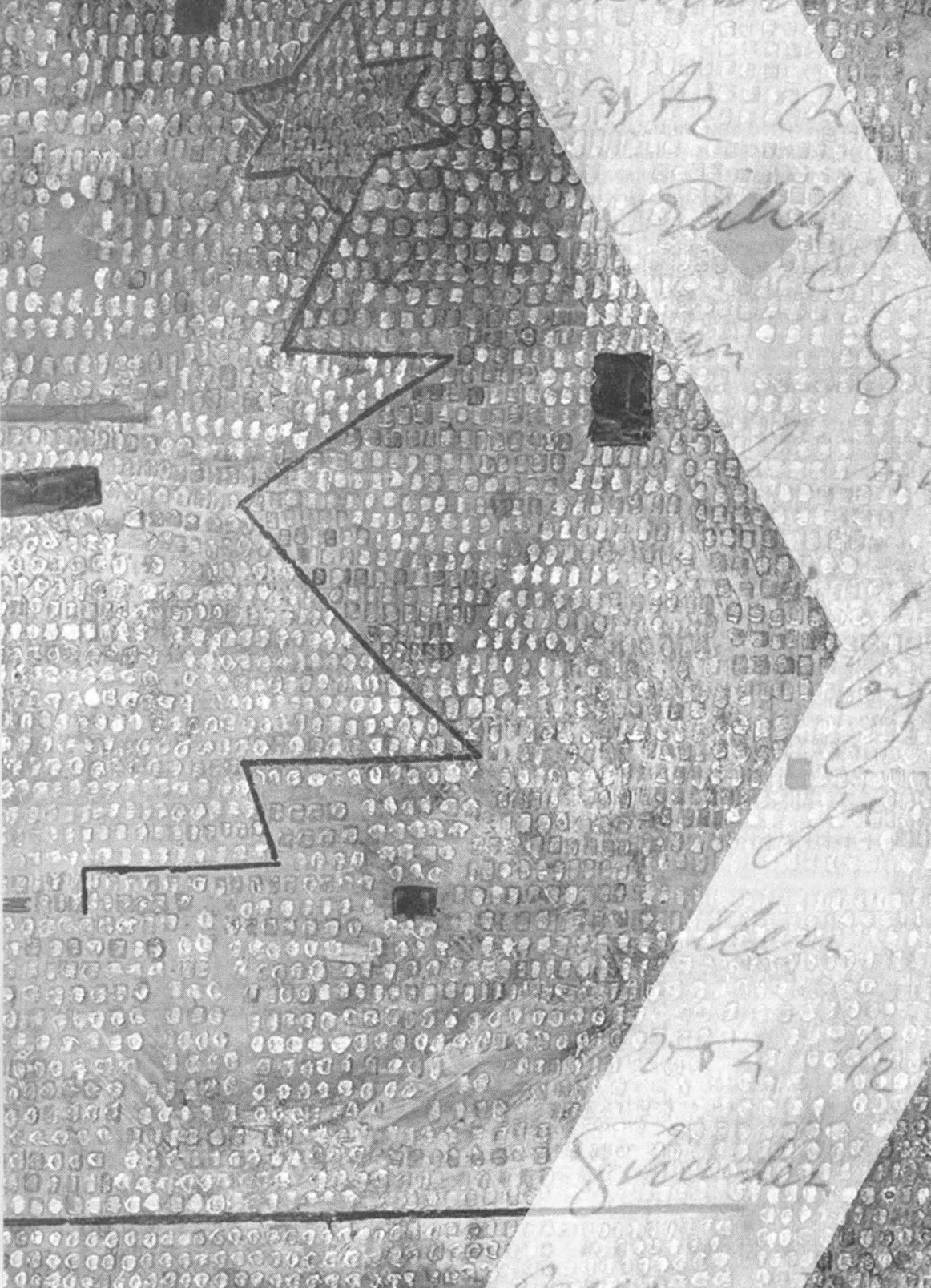
30 См. Rubinstein E. An Episode of Jewish Romanticism: Franz Rosenzweig's Star of Redemption. Albany, 1999.

31 См. напр. Pollock, B. Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy, Cambridge – N. Y. 2009. Bontas, A. Franz Rosenzweig's rational subjective system: the redemptive turning point in philosophy and theology. N.Y., 2011.

32 В добавление к классической книге Каспера 1967 г. и книге Гуго Баргмана 1974 г. в последние годы появился ряд новых работ. См. Muller A. Pensée dialogique, langage et intersubjectivité dans la philosophie de Franz Rosenzweig. Paris, 2014; Dialogphilosophie ≡ Philosophy of dialogue. Freiburg, 2013; Meir, E. Dialogical thought and identity: a trans-different religiosity in present day societies. Göttingen, 2013.

33 См. Meir, E. Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters, N.Y., 2005.

34 Ссылку на эти работы см. в библиографии.



W.A. C  
Bible  
Jan 8  
1872  
Long  
Ja  
Wm  
1872  
Shaw

צלח ורכב על דבר אמת\*

Франц  
РОЗЕНЦВЕЙГ

# Звезда избавления

\* «Будь успешен и воссядь  
(на колесницу) истины»  
(Аллюзия к Пс.45 (44): 5).



Часть первая

---

**ЭЛЕМЕНТЫ,  
ИЛИ ВЕЧНО  
ПРОДОЛЖАЮЩИЙСЯ  
ПРЕДМИР**





## О ВОЗМОЖНОСТИ ПОЗНАТЬ ВСЁ

In philosophos!<sup>1</sup>

33

### О СМЕРТИ

Со смерти, со страха смерти начинается любое познание<sup>2</sup> Всего (All)<sup>3</sup>. Сбросить страх земного, лишить смерть ее ядовитого жала, Аид – его чумного дыхания (Гошеа, 13:14, 1 Кор. 15:55): на это отваживается философия. Всё смертное живет в этом страхе смерти, каждое новое рождение увеличивает этот страх на новую причину, ибо оно увеличивает смертное. Непрестанно рождает чрево неутоимой земли новое, и всё новорожденное обречено смерти, всё ожидает со страхом и трепетом дня своего путешествия во тьму. Но философия отрицает эти страхи земли. Она переносит [мыслителя] через могилу, отверзающуюся [его] ноге на каждом шагу. Она предоставляет телу быть добычей бездны, но свободная душа перепархивает через пропасть. То, что страх смерти ничего не знает о таком разделении на тело и душу, что он рычит «Я... Я... Я...»<sup>4</sup> и не согласен

отвлечься на одно лишь тело, – что до этого философии? Пусть человек, как червь, заползает в складки нагой земли, прячась от пронсящих над ним с шипением снарядов слепой и неумолимой смерти, пусть он с принудительной неизбежностью чувствует то, чего он обычно никогда не чувствует: что его Я было Оно, если бы умерло, – и пусть поэтому с каждым криком, еще рвущимся из его горла, он выкрикивает свое Я против Неумолимой, которая угрожает ему таким немислимым уничтожением, – философия с пустой улыбкой взирает на эту беду и указывает

<sup>1</sup> [Иду в атаку] на философов!

<sup>2</sup> В оригинале – *erkennen*. Аналогично: *erleben* – «испытать», *erbiten* – «испросить»; слово *erkennen* описывает также некое «движение из». Возможный перевод «исследование» утрачивает важнейшую связь этого слова с *Erkenntnis* «познание».

<sup>3</sup> См. *Всё и Ничто*.

<sup>4</sup> Таким образом, страх смерти порождает в человеке важнейшее понятие философии, а именно понятие Я. См. *Философия диалога*.

своим перстом созданию, члены которого содрогаются в страхе за свою земную жизнь, на потусторонний мир, о котором человек ничего не хочет знать. Ибо человек вовсе не хочет бежать оков, он хочет остаться, он хочет – жить. Ему кажется, что философия, расхваливающая ему смерть как своего особого подопечного, как великолепную возможность избежать тупик жизни, лишь издевается над ним. Слишком хорошо чувствует человек, что он осужден на смерть, но не на самоубийство. А рекомендация, данная философией, предлагает только самоубийство, но не предопределенную всеобщую смерть. Самоубийство же – не естественная, а совершенно противоестественная смерть. Ужасная способность к самоубийству отличает человека от всех существ, которых мы знаем и которых не знаем. Она как раз и обозначает уход от всякой естественности. Человеку необходимо один раз в жизни это сделать, он должен один раз взять благоговейно в руки драгоценный фиал<sup>5</sup>, он должен один раз осознать свою ужасную бедность, одиночество и оторванность от всего мира и простоять одну ночь, глядя глаза в глаза Ничто<sup>6</sup>. Но вновь зовет его земля. Он не смеет осушить в эту ночь чашу с зельем. Ему назначен иной выход из тупика Ничто, а не это падение в зев бездны. Человек не должен сбрасывать с себя страх земного, он должен в страхе смерти – остаться.

Должен. Но именно этого он и сам уже хочет. Страх земного должен быть снят с человека только самим земным. Но пока человек живет на земле, он должен пребывать в страхе земного. Философия, однако, обманом лишает его этого долженствования, расстилает вокруг земного лживый туман своей идеи Всего. Ведь действительно, Всё не умерло бы, и во Всём не умерло бы ничего. Умереть может только индивидуальное, и всё смертное одиноко. Философия должна освободить мир от индивидуального. Это растворение Нечто есть также причина того, почему она оказывается идеалистической. Ибо «идеализм» со своим отрицанием всего того, что отделяет индивидуальное от всеобщего, есть инструмент, которым философия обрабатывает неподатливый материал до тех пор, пока он не перестанет сопротивляться туману Всеединства<sup>7</sup>. Если бы всё было окутано этим туманом, смерть была бы поглощена, хотя и не вечной победой (Исх. 25:8), а одной и всеобщей ночью Ничто. И вот последний вывод мудрости земной: смерть – Ничто. Но на самом деле – это не последний вывод, а начало начала, и смерть действительно не то, чем она кажется, не Ничто, но неумолимое, неустрашимое Нечто. Даже из тумана, которым философия обволакивает смерть, повторяет смерть свой суровый призыв:

<sup>5</sup> «Взять благоговейно в руки драгоценный фиал...» (ориг. «...die kostbare Phiole voll Andacht herunterholen»); ср.: «Бутыл (у Гете – Phiole) с заветной жидкостью густою, / Тянусь с благоговеньем (mit Andacht ... herunterhole) за тобою! / В тебе я чту венец исканий наш...» Гете, *Фауст*, I: «Ночь» (пер. Б. Пастернака). Мотив самоубийства, в данном случае самоубийства Фауста, оказывается отправной точкой розенцвейговской философии. Самоуничтожение является признанием трагическим человеком собственного ничтожества и невозможности реализации собственного потенциала. Желание выпить яд приходит к Фаусту после его неудачной встречи с духом земли и предвосхищает встречу с Мефистофелем.

<sup>6</sup> См. Всё и Ничто.

<sup>7</sup> См. Философия истока.

философия хотела бы, чтобы смерть была поглощена в ночи Ничто, но она не смогла вырвать у смерти ее ядовитого жала, и страх человека, дрожащего перед этим острым жалом, изобличает в любое время сочувственные слова философии как жестокий обман.

## ФИЛОСОФИЯ ВСЕГО

Отрицая темную предпосылку всякой жизни, не позволяя смерти считаться Нечто, но превращая ее в Ничто, философия создает для себя самой кажущуюся свободу от условий (изначально навязанных философии реальностью). Ибо теперь всё познание Вселенной имеет своей предпосылкой – ничто.

С единым и всеобщим познанием Всего можно сопоставить только единое и всеобщее Ничто. Если бы философия не хотела заткнуть уши перед криком напуганного человечества, она должна была бы исходить – и исходить сознательно – из того, что Ничто смерти есть Нечто, что Ничто каждой новой смерти есть новое, всегда заново ужасающее Нечто, от которого не отделаться ни говорением, ни молчанием. И вме-

35

8 Мусагет (Музагет), в греческой мифологии «предводитель муз», прозвище Аполлона. Артур Шопенгауэр в своей книге *Мир как воля и представление* главу о смерти (II: XLI) начинает так: «Смерть – поистине гений-вдохновитель, или мусагет философии».

9 Образ «пляски смерти» также навеян Гете (см. стихотворение с соотв. заглавием), но имеет значительно более широкую основу. Философия, которая кружится в хороводе с мертвецами, являет себя в качестве мастерицы обмана. См. *Всё и Ничто*.

сто того чтобы над единым и всеобщим Ничто, которое прячет голову в песок от крика, исполненного страха смерти, поставить единое и всеобщее познание, философия должна была бы иметь мужество прислушаться к этому крику и не закрывать глаза на ужасную действительность. Ничто не есть Ничто, оно есть Нечто. В темных кулисах мира стоят, как его неисчерпаемая предпосылка, тысяча смертей вместо одного Ничто – тысяча Ничто, которые именно потому, что их много, есть Нечто. Множество Ничто, которые философия выделяет, как предпосылку, реальность смерти, которую нельзя изгнать из мира, о которой возвещает несмолкаемый

крик ее жертв, – они превращают в ложь основную идею философии, идею единого и всеобщего познания Всего, еще до того, как эту идею помыслили. В течение двух с половиной тысяч лет философия хранила свою тайну: смерть была ее Мусагетом<sup>8</sup>. Эта тайна, которую выболтал у гроба философии Шопенгауэр, теряет свою власть над нами. Мы не хотим философии, которая присоединится к свите смерти и будет обманчиво убеждать нас в вечности своего господства, забивая нам уши всеединой музыкой своей пляски<sup>9</sup>. Мы вообще не хотим обмана. Если смерть есть Нечто, никакая философия не должна заставлять нас отворачиваться от этого, утверждая, что она делает своей предпосылкой Ничто. Рассмотрим более внимательно это утверждение.

Разве философия уже благодаря той своей «единственной» предпосылке, что она не предпосылает себе ничего, не совпала полностью с предпосылкой, не стала сама целиком предпосылкой? Вновь и вновь избегает мышление вверх по скату одного и того же вопроса: что такое мир? Вновь и вновь к этому вопросу присоединялось всё прочее, в чем можно было сомневаться, вновь и вновь в поисках ответа на этот вопрос приходили, наконец, к мышлению. Как если бы эта сама по себе великолепная предпосылка мыслимого Всего затеняла целый круг прочих возможных вопросов. Материализм и идеализм – оба они, а не только первый из них, «стары, как философия» – имеют равную долю в этой проблеме. Всё, что претендовало на самостоятельность перед лицом этой проблемы, заглушалось или пропускалось мимо ушей. Заставили умолкнуть голос откровения, который претендовал на обладание источником божественного знания, возникшим по ту сторону мышления. Этому спору знания с верой посвящена философская работа столетий, она достигает цели в то мгновение, когда знание обо Всём приходит к своему завершению в себе самом. Ибо как завершение надо обозначить это знание, когда оно охватывает не только свой предмет, Вселенную, но целиком и себя самое, целиком, во всяком случае, согласно своим собственным притязаниям и присущим ему образом. Это произошло, когда Гегель включил историю философии в [свою] систему. Кажется, что разум не может идти дальше, что он может лишь выставлять себя теперь как самый глубинный факт из доступных ему, как часть структуры системы и, естественно, как ее венец. И именно в этот момент, когда философия исчерпала свои предельные формальные возможности и достигла границы, поставленной ее собственной природой, представляется, как уже отмечалось, что решен великий вопрос, навязанный философии ходом мировой истории, вопрос соотношения знания и веры.

## ГЕГЕЛЬ

Уже и до этих пор не раз казалось, что заключен мир между [этими] двумя враждебными державами. Мир этот основывался либо на строгом разграничении взаимных притязаний, либо так, что философия полагала, будто она имеет в своем арсенале ключи к тайнам откровения. В обоих случаях, следовательно, философия признавала откровение истиной, но в первом случае эта истина была для нее недоступна, а во втором – подтверждалась ею. Однако оба решения никогда не удовлетворяли на длительное время. Против первого всегда очень скоро восставала гордость философии, которая не могла смириться с признанием того, что какие-то врата ей закрыты, а против второго должна была возмутиться вера, которую не могло удовлетворить то, что философия познает ее

мимоходом, как одну из многих истин. Но гегелевская философия обещала достигнуть теперь совсем другого. Она утверждала, [что между знанием и верой] нет ни разграничения, ни простого соответствия, но существует глубокая внутренняя связь. Познаваемый мир становился познаваемым именно через тот закон мышления, который повторяется на вершине системы как высший закон бытия. И этот единый закон мышления и бытия впервые провозглашен в масштабе мировой истории при помощи откровения, так что философия некоторым образом является лишь исполнительницей обещанного в откровении<sup>10</sup>. И, опять-таки, она выполняет эту роль не случайно и не только в высшей точке своего пути, но в каждое мгновение, с каждым своим вздохом она непроизвольно подтверждает истину того, что провозгласило откровение. Так кажется улаженным старый спор, примирены небо и земля.

## КЬЕРКЕГОР

Но [гегелевское] решение вопроса веры, равно как и самоосуществление (Selbstvollendung) знания, было лишь кажимостью. И к тому же весьма

37

<sup>10</sup> Т.е. философия религии Гегеля не сводит разум и откровение друг к другу и не рассматривает их параллельно, а видит в откровении реализацию разума на определенном уровне его диалектического самовыражения. Фактически это обозначает имманентную связь откровения и разума. С этой точкой зрения спорит на всех этапах своей жизни ближайший партнер и соперник гегелевской философии – Шеллинг. Этот же вопрос, а также спор Гегеля и Шеллинга являются отправной точкой в развитии системы Розенцвейга.

кажущейся кажимостью. Ибо если ранее упомянутая предпосылка имеет силу и всё знание направлено на Всё, включено в него, и вместе с тем всемогуще внутри него, тогда, разумеется, эта кажимость будет больше, чем кажимость, тогда она окажется истиной. Каждый, кто еще желал выдвинуть против этого возражение, должен был бы встать на Архимедову точку опоры вне познаваемого Всего. Опираясь на эту Архимедову точку, Кьеркегор, и не он один, оспаривал гегелевское включение откровения во Всё. Такой точкой опоры было собственно кьеркегоровское или еще чье-то личное сознание своего (собственного) личного греха и своего личного

избавления. Это сознание не нуждалось в том, чтобы раствориться в космосе, и не могло этого достигнуть. Даже если перевести все свойства этого сознания в сферу всеобщего, оно осталось бы обремененным именем и фамилией, своим собственным в самом строгом и узком смысле этого слова. А дело было как раз в «собственном», как утверждали пережившие такой опыт духовного познания.

## НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тем не менее здесь одно утверждение противостояло другому. Философия была обвинена в неспособности, точнее в недостаточности, кото-

рую она сама не признавала, потому что не могла познать ее. Ибо если в самом деле здесь имелся объект вне ее самой, то именно философия, в той законченной форме (Gestalt)<sup>11</sup>, которую она приняла при Гегеле, закрывала для своего взора любую потусторонность. Возражающие оспаривали право философии на сферу, существование которой она должна была отрицать, но не затрагивали ее собственной сферы. Это должно было произойти другим образом. И это произошло в философский век, начинающийся с Шопенгауэра, проходящий через Ницше и еще не пришедший к концу.

## ШОПЕНГАУЭР

Шопенгауэр был первым из великих мыслителей, кто поставил вопрос не о сущности, а о ценности мира. В высшей степени ненаучный вопрос, если этот философ действительно не подразумевал, что надо выяснить объективную ценность, ценность мира для какого-нибудь «нечто», его «смысл» или «предназначение», – ведь это был бы тот же вопрос о сущности, только выраженный по-другому, – а хотел поставить вопрос о ценности мира для человека, быть может, даже для человека Артура Шопенгауэра. Именно это имелось в виду. Сознательно, правда, ставился вопрос только о ценности мира для человека как такового; и кроме того, в конце концов, Шопенгауэр предложил в качестве решения всю ту же мировую систему, и его вопрос потерял свое жало. Система, разумеется, уже сразу предполагает свою безусловную общезначимость. Так, в качестве ответа на вопрос о предсистемном человеке выступил святой – порождение заключительной части этой самой системы. Но все-таки это тоже нечто неслыханное, чтобы не понятие, а человеческий тип замыкал [философские] системы, и замыкал [органично], как замковый камень, а не дополнял, как этическое украшение или придаток. И прежде всего огромный эффект этой перемены можно объяснить, лишь признав, что здесь чувствовалось то, что происходило на самом деле: здесь человек стоял в начале системы. Более того, этот человек теперь не философствовал в контексте истории философии, в известной степени как ее уполномоченный, как наследник текущего состояния ее проблем. Он «возложил на себя размышлять о жизни», потому что она, жизнь, – «скверная штука». Это определение, которое молодой Шопенгауэр гордо дал в разговоре с Гете – уже то характерно, что он говорит о жизни, а не о мире, – находит свое дополнение в письме издателю, которым Шопен-

<sup>11</sup> Согласно концепции Розенцвейга, гегелевская философия не воплощает в себе гештальт в его полноте, но содержит его на уровне элемента и траектории. Поэтому Розенцвейг употребляет тут выражение «законченный гештальт» (abschließende Gestalt). Гештальт никогда не может быть закончен, но завершенная проекция гештальта выражает динамическую оформленность целого, которую мы находим в гегелевской системе. См. Все и Ничто.

гауэр сопровождал свое законченное произведение<sup>12</sup>. В нем он объявляет содержанием философии мысль, которой индивидуальный дух реагирует на впечатление, произведенное на него миром. «Индивидуальный дух» – это и был человек Артур Шопенгауэр. Человек занял здесь то место, которое согласно господствующей концепции философствования должна была занимать проблема. Человек, «жизнь» стали проблемой, и так как человек «возложил на себя» разрешить ее в форме философии, ценности мира теперь оказалась для него под сомнением. Это в высшей степени ненаучная, но тем более человеческая постановка вопроса. Любой философский интерес вращался до этого вокруг познаваемого Всего, и человек мог быть предметом философии только в отношении к этому Всему. Теперь этому познаваемому миру противостояло самостоятельное другое, живой человек. Всему было противопоставлено Одно, смеющееся над всяким всеединством и всеобщностью, «Единственный и его собственность»<sup>13</sup>. Однако озаглавленная так книга была всего лишь книгой. В тот же период произошло более важное событие. Трагедия жизни Ницше позволила неискоренимо внедрить это новое противопоставление в русло, по которому шло развитие сознательного духа (*des bewussten Geistes*).

## НИЦШЕ

Потому что только здесь возникло что-то новое<sup>14</sup>. Поэты всегда говорили о жизни и о собственной душе. Но философы так не поступали. Опять же, святые всегда проживали свои жизни, ведомые собственной душой. А философы не поступали и так. Но вот появился тот, кто как поэт знал свою жизнь и свою душу и как святой прислушивался к голосу души – и тем не менее был философом. То, что он нафилософствовал, сейчас уже почти не важно. Дионисийское начало и сверхчеловек, белокурая бестия, вечное возвращение – где они все теперь? Но их создатель, сам блуждавший в блужданиях своих мысленных образов, тот, чью душу не смущала никакая высота, чей дух, как безрассудный альпинист,

звал за собой на крутой пик безумия, карабкаться до последнего предела, – такого человека не может оставить без внимания ни один из тех, кому приходится философствовать. Страшный и требовательный образ безусловного послушания, которым душа обязана духу, уже нельзя было стереть из памяти. У великих мыслителей прошлого душа могла выступать иногда как кормилица и всегда как воспитательница духа. Но

<sup>12</sup> Шопенгауэр познакомился с Гете в Веймаре в 1813 г., когда тот с супругой посетил салон его матери. Главной темой их разговоров была гетевская теория света. Гете симпатизировал пессимизму молодого философа и его разрыву с идеей рациональной субъективности. Данное изречение Шопенгауэр приводит от имени Вольтера в своей главной работе *Мир как воля и представление* (гл. XLI), опубликованной в 1819 г.

<sup>13</sup> *Единственный и его собственность* (1845, рус. изд. 1907) – главное произведение М. Штирнера, обосновывающее индивидуализм эмпиристической личности.

<sup>14</sup> «Новое» – одно из важнейших понятий Розенцвейга, с самого начала книги – с опыта о смерти – и до самого конца. Свою философию Розенцвейг называет «новое мышление». См. *Философия истока*.

вот воспитанник вырос, он пошел собственной дорогой, радуясь свободе и безграничной перспективе, и пока еще с ужасом вспоминая тесные четыре стены, где он возрастал. Так наслаждался дух своей свободой, избежав подавления душой и той пассивности, из-за которой развиваются его заболевания. Философия была для философов прохладной вершиной, где их не достигали туманы низменности. Ницше не находил в собственной самости<sup>15</sup> этого разделения между вершиной и низменностью. Душа и дух, человек и мыслитель составляли в нем единство, вместе шли они до самого конца.

## ЧЕЛОВЕК

Так человек – не человек вообще, а один человек, совершенно определенный человек – стал господином философии: не философии вообще, но своей личной философии. Философ перестал быть *quantité négligeable*<sup>16</sup> для своей философии. Философия обещала дать тому, кто продал ей свою душу<sup>17</sup>, компенсацию в форме духа, но он больше не считал эту компенсацию полноценной. Человек философствующий стал господином философии – не переведенный в сферу духовного, но наделенный живой душой, для которой дух был лишь ее застывшим дуновением (Быт. 2:7). Философия должна была признать такого человека, признать его как нечто, чего она не могла постигнуть. Но так как этот человек господствовал над философией, она не могла отрицать его. Человек безусловный, единичный, индивидуальный, обозначенный именем и фамилией, вышел из мира, который признавал себя мыслимым, вышел из философского Всего.

15 Для Ницше понятие самости (Selbst) является важнейшим (напр., оно подробно рассматривается в главе «О презирающих тело». См. Ницше, *ТГЗ*, с. 22–24), но Розенцвейг выводит здесь понятие самости нового мышления из самости самого Ницше.

16 «Величина, которой можно пренебречь» (фр.).

17 Еще одна аллюзия к гетевскому *Фаусту*. Мефистофель выступает как дух отрицания. Но Ницше поднимается над отрицательной философией Гегеля и над нигилизмом в целом. См. Спуск к матерям.

## МЕТАЭТИКА

Философия намеревалась сделать человека, в том числе человека как «личность», составной частью этики. Однако добиться этого оказалось невозможно. Как только философия хватала человека, он тут же ускользал от нее. Этика хотела установить в качестве основы поступка его ориентацию на какую-то часть всеобщего бытия. Однако в результате этого поступок с необходимостью возвращался вовнутрь познаваемого Всего. Любая этика в конце концов вливалась в учение, представлявшее человеческую общность как часть бытия. Очевидно, этого невозможно было избежать, если просто отмечать особенную позицию деятельности по

отношению к бытию. Следовало сделать шаг назад и установить, что в основе деятельности – не только ее связь с бытием, но и собственный характер, отличный от всякого бытия. Только так можно было бы сохранить особенный мир деятельности, противопоставленный миру бытия.

Но никому, кроме Канта, этого не удалось. Тем не менее даже у Канта – поскольку он определяет нравственный императив как универсально значимый поступок – снова понятие всеобщности победоносно превосходит единичность человека. Таким образом, «чудо в мире явлений», как Кант гениально описал понятие свободы<sup>18</sup>, посткантианцы, следуя в некотором роде исторической преемственности, снова погрузили в чудесность мира явлений. От Канта же происходит гегелевская концепция мировой истории, что видно не только в его подходах к государственной и политической философии, но и при рассмотрении основных понятий его этики. Позднее Шопенгауэр сделал кантовское учение об умопостигаемом характере<sup>19</sup> частью собственного учения о воле, но тем не менее обесценил его, пусть и по иным причинам, нежели великие идеалисты. Шопенгауэр провозгласил волю сущностью мира, так что

у него не воля в мире, а мир растворился в воле, и уничтожилось обычно актуальное для Шопенгауэра различие между бытием человека и бытием мира. Таким образом, по ту сторону круга, описанного этикой, должна была располагаться неизведанная область, которую Ницше открыл мышлению. Признать ее отличие от всего, что раньше единственно называлось или допускалось называться этикой, необходимо для того, кто готов принять работу прошедших эпох, а не уничтожать интеллектуальные труды прошлого в слепой радости разрушения<sup>20</sup>. Мировосприятие при этом противопоставляется жизневосприятию. Частью мировосприятия была и остается этика. Особое отношение жизневосприятия к этике состоит только в особенно напряженном противоречии между ними. Кажется, будто они настолько близки друг другу, что каждая из этих двух сторон настаивает на своем праве помочь другой в решении ее частных вопросов. Будущее покажет, насколько это является правдой. В любом случае, когда дело доходит до этической составляющей мировосприятия, противостояние жизневосприятия и мировосприятия настолько обостряется, что становится возможно определить сферу взглядов на жизнь как метаэтику.

<sup>18</sup> Ср. КЧР 189, 211 и др. Как замечает Л. Бертолино, данное выражение является не точной цитатой из Канта, а рецепцией Розенцвейга кантовского учения о свободе. См. Л. Бертолино. Человек – «гражданин двух миров»: развитие Розенцвейгом кантовских тем. – *Кантовский сборник*. Вып. 4(50). Калининград, 2014, с. 82.

<sup>19</sup> Учение об умопостигаемом (интеллигибельном) характере воли было заимствовано Шопенгауэром у Канта (см. КЧР 210–211), у которого свобода обосновывается как раз интеллигибельным характером, направляющим волю на вещь в себе.

<sup>20</sup> Термин «метаэтика» не следует путать с аналогичным термином аналитической философии. У Розенцвейга понятие «метаэтика» необходимо для того, чтобы сохранить за этикой уже определенную ею область. Здесь Розенцвейг следует мысли Германа Когена, который, противопоставляя этике нравственность и религию, тем не менее не отказывается от значимости этики как философской дисциплины. Этика является основой религии, как индивидуальное необходимо связано с персональным, а Я и Он, по мысли Когена, с Ты. Ср. RVQJ, S. 18.

Это выделение того, что человек более или менее четко определяет как личную жизнь, личность, индивидуальность – понятия, нагруженные значениями, которые им придала философия мировосприятия и которые мы, следовательно, можем использовать только с оговоркой, – это выделение «метаэтических» вопросов из общего знания о мире не может не пройти для этого самого знания бесследно. Оно утверждает новую реальность, не укладывающуюся в подвластную духу совокупность реалей, которые составляют познаваемый мир<sup>21</sup>. Так развенчано важное, или даже основное понятие этого мира. Этот мир называл себя Всем. «Всё» – вот субъект первого предложения<sup>22</sup>, произнесенного при его рождении. Но теперь против этого Всеединства, против идеи Вселенной (All) как единого целого взбунтовалась одна из включенных в него единиц. Эта единичность, индивидуальная жизнь индивида, не позволяет сбросить себя со счетов. Таким образом, Вселенная (All) не может больше зваться Всем (Alles) – она утратила свою единственность.

Так на чем же основывалась эта всеобщность? Почему мир не понимался, например, как множественность? Почему обязательно как всеобщность? Очевидно, именно здесь скрывается уже упоминавшаяся предпосылка – положение о том, что мир можно помыслить. Единство мыслительного акта утверждает свою власть над многообразием знания и определяет всеобщность мира. Единство логоса утверждает единство мира как всеобщности. И наоборот, это единство остается истинным только потому, что оно служит обоснованием мировой всеобщности. Поэтому успешное возражение против всеобщности мира одновременно отрицает единство мыслительного акта. В общеизвестном начальном предложении философии «Всё есть вода»<sup>23</sup> уже заложена идея того, что мир можно помыслить, пусть даже тождество бытия и мышления не формулируется, пока этого не делает Парменид. Ведь вопрос «Что есть всё?» не возникает на пустом месте; задающий такой вопрос уже предполагает, что он получит однозначный ответ. Нельзя спросить «Что есть многое?», на этот вопрос можно получить только многочисленные ответы, но субъект «всё» заранее обещает однозначный предикат. Таким образом, единство мыслительного акта исчезает, если мы отказываем бытию в праве называться всеобщностью. Тот, кто так поступает, бросает перчатку всему почтенному сообществу философов от Ионии до Йены<sup>24</sup>.

21 См. запись в дневнике Розенцвейга от 21.05.1914: «Свобода необходима также и в абсолютном идеализме, но все же необходима именно свобода. Поэтому здесь совершается переворот в истории философии. Бергсон, например, – философия совершенно постидаэлистическая».

22 Имеются в виду слова «בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים» («В начале сотворил Бог»), как если бы было сказано «В начале всего сотворил» или «В начале сотворил всё» (*Быт.* 1:1).

23 DK 11A1. Такое мнение приписывается Фалесу, родоначальнику ионийской школы древнегреческой философии. Фалес, известный как философ и естествоиспытатель, считал, что вода – прародитель прочих стихий и жизни. Так философию Фалеса описывает, в частности, Аристотель (*Метафизика*, I:3), его цитирует Гегель (*Лекции по истории философии*, I:1A).

Это сделало наше время. Всегда было понятно, что мир случаен, что только однажды будет он одним и тем же. Но раньше думали, что эту случайность возможно преодолеть. Это считалось подлинным заданием философии. Если помыслить «случайное», оно превращается в необходимое. Только когда в немецком идеализме это мыслительное стремление достигло высшей ступени развития, у Шопенгауэра и позднего Шеллинга наметилась противоположная тенденция. «Воля», «свобода», «неосознанное» смогли осуществить то, что было недоступно разуму: совладать с миром случая. Казалось, воскресли те средневековые течения, которые утверждали «*contingentia mundi*»<sup>25</sup>, чтобы оправдать безответственный произвол Творца. Однако это историческое сравнение как раз и демонстрирует рискованность такого хода мыслей. Он не объясняет именно того, что нужно объяснить: как может мир быть случайным, когда он всё-таки должен мыслиться необходимым. Эта нетождественность бытия и мышления должна выводиться строго из бытия и из мышления, а не сглаживаться с помощью некоего третьего, появившегося как *deus ex machina*, ни от бытия, ни от мышления. И поскольку

тождество бытия и мышления объясняется через мышление, нужно точно так же найти в мышлении причину их нетождественности.

## МЕТАЛОГИКА

К пониманию этого мы приходим приблизительно так: пусть мышление является единой и универсальной формой бытия, но даже в этом случае мышление будет иметь собственное содержание, свое так-и-не-иначе, которое не становится менее так-и-не-иначе из-за того, что мышление существует лишь в мире разума. Только когда мышление приобретает собственную «спецификацию», разветвляется, оно

может отождествляться с таким же разветвленным бытием. Таким образом, тождество бытия и мышления предполагает их внутреннее различие. Мышление полностью ориентировано на бытие, но в то же время оно направлено и само на себя, на свою многообразную природу, оно представляет собой единство, вобравшее внутреннюю множественность. Мышление обуславливает единство бытия, и как раз не потому, что оно едино, но потому, что оно множественно. Однако из этого следует, что единство мышления, выводимое непосредственно только из мышления, а не из бытия, выпадает из мирового порядка, в котором бытие тождественно мышлению. Выходит, что единство оказывается за пределами мира, в котором тесно переплетены две множественности. Природа

24 Свою философию Розенцвейг рассматривает как продолжение и преодоление прежней онтологической философии, которую он называет «от Ионии до Иены» или «от Парменида до Гегеля». Хотя Парменид был элейским, а не ионийским философом, Розенцвейг всю философскую традицию рассматривает как единое целое. См. *Всё и Ничто*.

25 «Случайность мира» (лат.). Аргумент в космологическом доказательстве бытия Бога: представление о мире как совокупности случайных совпадений по сравнению с абсолютной необходимостью Творца.

этого мира – не единство, а множественность; это не всеобъемлющее Всё, а единица, включенная в большую конструкцию. Она может быть бесконечной, но она не изолирована. Можно сказать, что это эксклюзивное Всё. Соотношение единства мышления и единства бытия можно уподобить стене, на которой висит картина. Из этого сравнения можно вывести много стоящих заключений. Рассмотрим его подробнее.

Вот эта голая стена – неплохая метафора для того, что остается, если отделить от мышления его ориентированную на мир множественность. Это вовсе не ничто, но что-то совершенно пустое, это чистое единство. Нельзя было бы повесить картину, если бы стены не было, но к самой картине стена не имеет ни малейшего отношения. Стена не могла бы ничего поделать, если бы на нее повесили еще несколько картин, или если бы одну картину заменили на другую. От Парменида до Гегеля философы расписывали стену в некотором роде *al fresco*, то есть, по господствовавшему тогда представлению, стена и картина составляли одно целое. Сейчас же стена сама по себе рассматривается как единство, а картина – как бесконечная множественность, как распахнутая наружу всеобщность. Это уже не единство, а единица – одна из возможных картин.

Пока что нельзя точно установить, где находит себе место это единство, за которое всё еще цепляется старое понимание логики, единство, которое не знает и не признаёт ничего вне себя. В любом случае оно располагается не внутри, а вне мира – согласно законам этого мира, построенного «от Парменида до Гегеля». Мышление – его полноправный гражданин, но этот мир не Вселенная (All), а всего лишь его город. Мышление имеет более благородное происхождение, хотя и не может подробно его представить. Мышление не может и не должно забыть: не должно, даже по требованию мира, потому что то, что мышление в мире может предложить бытию, оправдывается только его более благородным происхождением. Таким образом, мир, противопоставленный единству, находится за пределами собственно логического. Мир не лишен логики, напротив, логическое – это существенная и даже, как окажется позднее, сущностная его составляющая. Мир не алогичен, он – позаимствуем слово у Эренберга<sup>26</sup> – металогичен.

Насколько это вообще возможно и необходимо в рамках наших подготовительных замечаний, мы разъясним этот термин в сравнении с тем, что при рассмотрении понятия человека мы называли метаэтикой. Тогда мы так же разделяли метаэтику и этику. Этим мы хотели выразить не то, что в метаэтическом отсутствует этос, а только непривычное для него положение, пассивное, а не как обычно императивное. Закон дан

<sup>26</sup> Ганс Эренберг в своей книге *Раскол в философии. Материалы против Гегеля и кантианцев (Die Parteilung der Philosophie. Studien über Hegel und Kantianer, 1911)* продолжил Шеллингову критику идеалистической философии, утверждая, что действительность, конструируемая разумом, не может быть полностью адекватна реальной. Эту область за пределами возможностей разума Эренберг описывал как «металогику». Только в области металогики человек может встретиться с Богом. Данный термин не следует путать с принятым в основаниях математики.

человеку, а не человек закону<sup>27</sup>. Это положение вызвано к жизни новым пониманием человека и противоречит мирскому пониманию закона, как этического мышления и этического порядка. Такое же соотношение справедливо и для нового понимания мира.

Точно так же не следует обозначать мир как нелогичный. Напротив: мы, безусловно, сохраняем позицию, которая подобает со времен ионийцев любому достойному философскому мышлению. «Je méprise Locke»<sup>28</sup>, – выдал Шеллинг в ответ г-же де Сталь<sup>29</sup>, когда она заговорила с ним по-английски. Но оказывается, что мышление, в той степени, в которой оно связано с миром, само по себе обладает особым свойством, которое характеризует его не как значимую, а как бытующую форму мира: это специфичность, можно даже сказать, случайность. Благодаря этому свойству мышление становится – не побоясь выразиться резко – составляющей мира, и даже существенной его составляющей, точно так же как ранее этос был признан существенной составляющей человека.

Единство логического, на котором покоилась концепция логики как формы, закона, значимого положения, – пока считалось, что такую и именно такую концепцию следует ввести в мир, – это единство теперь будет рассматриваться только как определяющее для логики, а не как «логично» определяющее. Что произойдет с построенной на этом понятии логикой, будет представлено здесь только в общих чертах, хотя соответствующее новое местоположение в сфере этики легко было установить, наблюдая историческое развитие мировой философии. То, что мир, мыслимый мир, металогичен, именно по той причине, что его можно помыслить, совершенно точно выводится, с одной стороны,

когда мы выделяем логическое из мира, а с другой стороны – когда вводим в него логическое. Истина не закон для мира, а его содержание.

Не действительность зависит от истины, а истина – от действительности. Существование мира – вот гарант существования истины (но не гарант её истинности). Таким образом, внешние пределы мира лишены защиты, которую от Парменида до Гегеля предоставляла Вселенной истина. Поскольку истина таится во чреве мира, снаружи его не укрывает горгонов щит<sup>30</sup> неприкосновенности. Миру приходится признать, что с его телом может

27 Отношение человека и Закона является одним из важнейших моментов иудео-христианской полемики. Розенцвейг занимается этой темой далее в Части третьей, когда сравнивает модели поведения, предлагаемые двумя религиями, и находит, что христианство постоянно преодолевает закон за счет своей энергии движения. Но и иудаизм в том виде, в каком он сформулирован мудрецами Талмуда, и христианство синоптических Евангелий исходят из важности Закона и из приоритета человека над Законом. Ср.: «не человек для субботы, а суббота для человека» (Мк. 2:23) וְכֵן שָׁמַעְנוּ בֶן מַלְאֲכָל אֱמֹר: חֻקּוֹ כִּן יוֹמֵר וְ"ח מְחַלְלִין עָלָיו אֶת הַשַּׁבָּת דָּו מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מִטַּמְּאָה (בְּמִקְרָא דְּרַבִּי חֲמַלְיֵאל) מֵהַשַּׁבָּת. Раббан Гамлиэль сказал: ради живого однодневного младенца нарушают субботу, ради мертвого Давида, царя Израиля, не нарушают субботу (ТВ *Шабат*, 151b).

28 «Я презираю Локка» (фр.).

29 Видимо, такой рассказ основан на двух анекдотах, приведенных Ницше в *По ту сторону добра и зла*: Наполеон говорит г-же де Сталь: «Да умолкнут женщины в политике» (отр. 232), а Шеллинг (без уточнения обстоятельств) говорит: «Я презираю Локка» (отр. 252). Слова Шеллинга рассматриваются как акт борьбы с «механистическим обольваниванием мира» (отр. 182), антагонистами которого становятся в т. ч. великие «мужи», панъевропейцы Гете и Наполеон (отр. 182 и 189).

30 Голова Медузы Горгоны, сохранившая способность обращать в камень то, на что был направлен ее взгляд, была прикреплена в центре эгиды – плаща, который носила Афина.

произойти всё что угодно – в том числе оно может быть сотворено. Да, возможно, мы бы совершенно точно определили понимание мира в этом новом, металогическом смысле, если бы отважились обратиться к нему как к результату творения.

## БОГ

Из Всего вышло Единство. Как произведение искусства, оно снаружи казалось единичным Единым, и только изнутри всё еще представляло собой Вселенную. Рядом с ним осталось свободное место. Логическое наконец выдержало нескончаемую, как казалось, войну за главенство с этическим: металогическое позволило метаэтическому занять свободное место рядом с собой. Множественность, присоединенная к единичному Единому, и изначально единичное Единое, родившееся в противостоянии мира и человека, могли свободно вздохнуть рядом друг с другом.

Так исполнилось требование, которое мы ранее вынуждены были поставить в интересах метаэтического. Картина сможет выразить свой *désintéressement*<sup>31</sup> в случае, если на этой же стене вдруг повесят рельеф. Фреска не смогла бы этого сделать, но для картины не имеет значения ничто вне четырех планок ее подрамника. Это холодное равнодушие картины к стене, без которой, однако, для нее не нашлось бы места, стало платой, благодаря которой картина и рельеф могут теперь вытерпеть друг друга. Ведь металогическое может быть снисходительно к метаэтическому, только если оно до этого выставило за дверь логическое. И логическое при этом оказалось в худшем положении, чем этическое по отношению к метаэтическому. Ибо этическое тут же осознало, где оно может найти себе новое пристанище, тогда как логическое оказалось тотчас же без крова и без отчизны. Мир отправил его в отставку, поскольку логическое не включалось в мир – оно таким образом претендовало на то, чтобы быть «абсолютным», безусловным единством. Мир просто стал неабсолютным. В абсолютном мире не только человек, но даже Бог не мог при всем желании найти себе места за его пределами. Но металогический мир не содержал в себе Бога, и именно поэтому он не давал от Бога защиты. От Парменида до Гегеля космос был *securus adversus deos*<sup>32</sup>, поскольку он включал в себя Абсолют. Эту идею выражает другое дошедшее до нас высказывание Фалеса о Вселенной, а именно, что она полна богов<sup>33</sup>. Но постгегелевский космос не знал такой безопасности. Мы потребовали признания несамостоятельной сотворенности мира, чтобы сохранить самостоятельную личностность Человека. Но такое положение позволяет также извлечь Бога из мира. Метаэтический че-

31 «Безразличие, отсутствие интереса» (фр.).

32 «Защищен от богов» (лат.).

33 См. DK 11A3.

ловек — это бактерия, которая разлагает логически-физическое единство космоса на металоогический мир и метафизического Бога.

## МЕТАФИЗИКА

Наука о Боге существовала уже давно. Она называлась «метафизика». И оба наши понятия, металоогика и метаэтика, взяты в соответствии со значением, которое это слово приняло в процессе истории. Поэтому здесь мы еще более, чем в любом другом месте этого, по необходимости, лишь конспективного введения, должны опасаться смешения наших терминов с известными испокон веков философскими понятиями, и еще труднее окажется нам избежать здесь путаницы. Уже в замечаниях о метаэтической самости мы с трудом избежали ее смешения с понятием нравственной личности. В качестве иллюстрации мы привели лирика и святого, и могли бы также указать, например, на театрального злодея с его «Таким я буду лишь однажды, и таким хочу я быть», чтобы наглядно показать, что область нравственных целей полностью свободна от порядка. Но, как нам хорошо известно, это сопряжено с опасностью впасть в двусмысленность или даже попасть под подозрение в философском дилетантизме. Этой опасности нельзя избежать, даже если пытаться показать связующие нити между нашим понятием и постгегелевской революцией в философии. Точно так же нельзя избежать того, что понятие металоогического мира может слиться, например, с понятием природы. Это смешение, уже второе по счету, выступает едва ли не как необходимое следствие первого. Ведь когда метаэтический человек уравнивается, несмотря на название, с нравственной личностью, остается только приравнять металоогический космос к критическому понятию природы. Здесь нам снова пришлось ухватиться за сомнительное средство сравнения. Это средство сомнительно, потому что нам пока не удалось ясно представить глубинную истину, которая содержится в таком сравнении, но при этом превосходит его. В рамках сравнения мы указали на внутреннюю самозамкнутость и всеобъятность — и одновременно внешнюю соединенность произведения искусства; мы также воспользовались сравнением со стеной, на которой висит картина, чтобы указать на ее постоянную внешнюю недостаточность, которая актуализируется в потребности быть выставленной на обозрение, напоказ; наконец, на необходимость зрителя для полноценного существования произведения искусства. В конце концов мы отважились дать особенно опасное, поскольку оно богато следствиями, указание на теологическое понятие сотворенного. Делая все эти указания, мы стремились отделить наше понятие мира от критического понятия природы, по отношению к которому оно более обширно, ибо включает в себя основы любого возможного

содержания философской системы настолько, насколько они только выполняют условие не быть элементами какого-то конкретного Всего, а выступать как части Всего вообще. Теперь, приступая к обсуждению понятия метафизического Бога, мы снова встречаем эти трудности – и они только усиливаются.

Бог метафизичен – но не афизичен. Весь этот акосмизм, индийское отрицание мира, идеалистическое отстранение мира Спинозой – не что иное, как перевернутый пантеизм. А нам как раз и нужно аннулировать Всё пантеистической философии, чтобы как минимум наметить наше понятие метафизического Бога. Как метаэтическое в человеке делает его хозяином собственному этосу, так что он владеет этосом, а не этос им, и как металогическое в мире превращает логос в «составную часть» мира, совершенно излитую в него, так что мир владеет логосом, а не логос миром, так и метафизическое Бога превращает физическое в «составную часть» Бога. Бог имеет природу, принадлежащую ему независимо от отношений между ним и внеположенным ему физическим, то есть миром. Бог имеет собственную природу, свою естественную актуально бытийную сущность (*daseiendes Wesen*). Это нисколько не разумеется само собой, тем более что философия вплоть до Гегеля отказывала Богу в отдельном существовании (*Eigenexistenz*). Не чем иным, как высочайшей формой этого отрицания, было онтологическое доказательство бытия Божьего – мысль старая, как сама философия. Когда теологи упорствовали, утверждая существование Бога, и надоедали философам, те всегда обращались к этому «доказательству». Тожество мышления и бытия сунула, как соску голодному младенцу-теологии, ее нянька-философия, чтобы дитя не кричало. Дважды, у Канта и Гегеля, подходит к концу этот вековой обман. Это происходит у Канта, потому что Кант раскритиковал данное доказательство через резкое различие чистого бытия и актуального бытия (*Sein* и *Dasein*). Гегель, однако, одобряет это доказательство, поскольку оно совпадает с главнейшим понятием философского мировоззрения, с идеей о тождестве разума и действительности, так что оно так же приложимо к Богу, как и ко всему остальному. И именно в силу наивности своей хвалы Гегель наносит этому доказательству смертельный удар в глазах теологии, не замечая этого, как настоящий философ. Так оказывается расчищен путь для философского полагания актуального бытия Бога вне зависимости от того, мыслима ли и существует ли Вселенная. Бог должен обладать актуальным бытием еще до того, как мы установим единство чистого бытия и мышления. Если нужно считать одно из понятий производным, то, скорее, чистое бытие (*Sein*) стоит выводить из бытия актуального (*Dasein*), а не актуальное бытие из чистого, как это раз за разом пытаются проделать онтологические доказательства. Подобные наблюдения ведут нас по пути поздней философии Шеллинга.

Но этот природный элемент в Боге, который только и придает ему истинную независимость от всего внеположенного ему природного, – ведь пока Бог не заключает в себе свою природу, он беззащитен против притязаний природы заключить его в себе, – это природное в Боге всё же не полностью описывает содержание метафизического понятия Бога. Как метаэтическое понятие человека не исчерпывается тем, что человек включает в себя собственный этос, и металогическое понятие мира – тем, что мир содержит в себе собственный логос, так и понятие метафизического Бога уж тем более не исчерпывается тем, что Бог имеет природу – собственную природу. Напротив, пусть неохотное, пусть покорное, пусть само собой разумеющееся, но только принятие своего этического наследия и дара делает человека полностью человеком. И в случае с миром лишь полнота, разветвленность и непрерывность его гештальта<sup>34</sup>, а не только тот факт, что его можно помыслить с помощью присущего миру логоса, делают мир миром сотворенным. Так и Бог не приобретает жизнь только потому, что он имеет собственную природу. [Чтобы домыслить Бога,] необходима еще божественная свобода. Дан-

товское [выражение] «там, где исполнить властны / То, что хотят...»<sup>35</sup> или гетевское желание неописуемого быть сделанным<sup>36</sup> скорее даже сокроют [эту свободу], чем объяснят. Только когда эта свобода возникает как нечто собственно божественное, Бог становится действительно живым. Как понятие божественной природы отсылало нас к Шеллингу, так при обсуждении божественной свободы можем мы следовать за Ницше.

История философии не видала атеизма, подобного ницшеанскому. Ницше стал первым мыслителем, который не отрицает Бога, а совершенно в теологическом смысле этого слова отрекается от него. Или, еще точнее, проклинает его. Это проклятие, величественное, как та ярость, с которой Кьеркегор утверждал переживание Бога, составляет смысл всем известной фразы «если бы Бог существовал, как бы вынес я, что я не бог»<sup>37</sup>. Еще ни разу до этого не произносили философы такую речь в лицо живому Богу. Первый настоящий человек среди философов был также первым, кто увидел Бога лицом к лицу – пусть даже лишь для того, чтобы его отвергнуть. Ведь эта фраза – первое философское богоотрицание, в котором Бог не связан неразрыв-

но с миром. О мире Ницше не смог бы сказать «если бы он существовал, как вынес бы я, что я не он». Живому человеку явился живой Бог. Свое-

34 Т.е. помысленный мир можно воспринимать на уровне элемента как упорядоченную структуру, пластический космос. Восприятия мира как сотворенного возможно только в гештальте, т.к. предполагает динамическое взаимодействие Бога, мира и человека. См. *Философия истока, Философия диалога*.

35 Данте, *Божественная комедия*, «Ад», 3:95–96; 5:23–24 (пер. М. Лозинского).

36 «Даже в науках ничего в принципе нельзя знать. Знание всегда хочет быть сделанным (Auch in den Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen. Es will immer getan sein)». Гете, *Максимум и рефлексии*, из тетр. «К вопросу о морфологии». (*Maximen und Reflexionen* (Erweit. Ausg.), Aus den Heften «Zur Morphologie», Bd. 1/4. Altenmünster: Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2012), S. 535.

37 Ср.: «Если бы существовали боги, как выдержал бы я не быть богом! Следовательно, нет богов» (Ницше, *ТГЗ*, с. 60).

нравная самость глядит с жестокой ненавистью на божественную свободу, не принимающую никакого своенравия. Свобода кажется невоздержанностью – и вынуждает Ницше отвергать ее, ведь как иначе мог бы он отделить себя от Бога. Не бытие Бога, а его свобода побуждает философа охранять таким образом свою самость. Будь здесь речь только о бытии Бога, то, даже если бы Ницше в него «верил», он с улыбкой прошел бы мимо. Таким образом, метаэтическое, как раньше металогическое, выбрасывает из себя метафизику и этим как раз и формирует из него божественную «личность», единство, несравнимое с единичной личностью человека.

## МАТЕМАТИКА И ЗНАК

Однако хватит предварительных замечаний. Можно и дальше разворачивать как исторические, так и понятийные соотношения и не получить в итоге ничего – кроме подготовительных положений. Как мы признали, идея о том, что мышление должно мыслить Всё, имеет немало предпосылок. Благодаря этому ходу мы неожиданно расщепили казавшееся до этого в принципе простым содержание философии, мыслимое и существующее Всё, на три раздельных части, различным, еще не до конца определенным образом противопоставленных друг другу. Строго говоря, мы еще ничего не знаем об этих трех частях – Боге, мире и человеке, хотя мы и говорили о них, свободно обращаясь к общему сознанию современности. В эти самые «ничего» диалектик Кант обратил в результате своих критик предметы трех выделенных им «рациональных наук»: рациональной теологии, космологии и психологии<sup>38</sup>. Мы же хотим представить их не как предметы рациональной науки, а как раз наоборот, как «иррациональные» предметы. Средством первичного раскрытия их позиций послужил нам метод, определенный приставкой «мета», а именно ориентирование на рациональный предмет, от которого отталкивается искомое иррациональное, чтобы приобрести свое иррациональное бытие. Таким образом, в случае человека мы ориентируемся на человека как предмет этики, в случае мира – на мир как предмет физики. Этот прием и вправду допустим только для первичного раскрытия. Нужна еще работа, прежде чем мы войдем в открытую таким образом область. От Ничто знания наше исследование переходит к Нечто зна-

38 См. Кант КЧР 699, 874–875. Кант описывает области действия идей чистого разума: космология, психология и теология (три из пяти рациональных наук). Таким образом, у Канта оказывается, что мир в его целостности, человеческая душа и Бог не могут рассматриваться как эмпирические явления, подвластные рациональному познанию, но только как идеи. Эти три области Розенцвейг превращает в элементы своей системы.

39 Содержащаяся в предыдущих главах дедукция уровня «мета...», приводящая к высвобождению трех элементов – мира, человека и Бога – как автономных, приводит Розенцвейга к осознанию этих элементов как Ничто. Теперь Розенцвейг ставит задачу возвращения с метауровня на уровень реальности. От установленных Ничто мира, человека и Бога нужно вернуться на уровень их Нечто. См. Всё и Ничто.

ния<sup>39</sup>. Обнаружение Нечто – лишь первая стадия нашего движения. Однако Нечто все-таки больше, чем Ничто. От Ничто, с того места, где мы находимся сейчас, мы не можем пока даже догадываться о том, что лежит по ту сторону Нечто.

Идея о том, что пустое бытие, бытие до мышления, схваченное в тот краткий, едва уловимый миг, когда оно еще не стало бытием для мышления, равняется Ничто, относится также к положениям, которые сопровождали философию в течение всей ее истории, от ее начал в Ионии до завершения у Гегеля. Это Ничто оставалось настолько же бесплодным, как и чистое бытие. Философия начинала свое развитие, когда мышление сочеталось с бытием. Именно за такой философией и именно с этого места мы отказываемся следовать. Мы ищем вечно продолжающееся<sup>40</sup>, которое не ждет, чтобы мышление позволило ему осуществиться. Поэтому нам нельзя было отрицать смерть. Поэтому мы должны принять Ничто, где и каким бы образом оно нам не встретилось, и превратить его в вечно продолжающийся отправной пункт для вечно продолжающегося. В отличие от великих наследников двухтысячелетней истории развития философии, мы не признаем

«Ничто» как чистое бытие, лишенное сущности. Где бы ни покоился в себе самом бытийствующий элемент Всего, неразрушимый и вечно продолжающийся, там будет возможно предпослать этому бытию одно из многих Ничто, его собственное Ничто. И есть наука, которая предлагает провести мысль от какого-то Ничто к его собственному Нечто. Эта наука сама по себе – постоянное выведение Нечто. Это всего лишь какое-то Нечто, любое Что-то – и выводится оно не из общего пустого Ничто, а всегда из конкретного Ничто, принадлежащего этому Нечто. Такой наукой является математика.

## ИСТОК

Еще Платон открыл, что математика не выводит Что-то через Нечто. Самое большое, она затрагивает действительность, хаос Этого, но не совпадает с ней полностью. Такому открытию обязана математика уважением, или же презрением, которое оказывали ей со своей стороны философы в зависимости от того, почиталось или осуждалось в эту эпоху «общее». Но не случайно только после полного завершения двухтысячелетнего движения было признано, что [исследование общего – это] предел, установленный уже при рождении математики. Только Герман Коген, остановил это действительно устаревшее движение, несмотря на то, что сам он считал себя его продолжателем, и так это видится из его работ. Именно Коген открыл, что математика – это органон мышления

40 Ср. «вечно продолжающийся предмир» в заголовке Книги первой.

именно потому, что она выводит свои элементы не из пустого Ничто, единого и общего нуля, а из специфического, дифференциального Ничто, настраивающегося на каждый искомый элемент. Дифференциал сочетает в себе свойства Ничто и Нечто: это Ничто, которое указывает на соответствующее ему Нечто, и одновременно Нечто, еще дремлющее в утробе Ничто. С одной стороны, дифференциал – это величина, которая растворяется, пока не исчезает любая величина. Но он же и «бесконечно малая», воспринимающая все свойства конечной величины с единственным исключением, а именно, она не имеет величины. Дифференциал – основополагающее понятие действительности. Эту силу ему придает, во-первых, яростное отрицание, с которым он вырывается из утробы Ничто, а, во-вторых, но не менее сильно, – спокойное утверждение всего, что примыкает к Ничто, частью которого он все-таки еще является как бесконечно малая.

Таким образом, дифференциал открывает нам два подхода от Ничто к Нечто, один, на котором утверждается всё то, что не является Ничто, и другой, на котором отрицается Ничто. В обоих этих подходах главенствует математика. Она учит нас узнавать в Ничто Исток Нечто. Как бы ни отрицал это мастер<sup>41</sup>, мы выстраиваем здесь на базе научного подвига его Логики Истока новое понятие о Ничто. Если в других случаях когеновский мыслительный процесс показывал, что он больший гегельянец, чем сам это признает, – и при этом идеалист ровно в такой мере, в какой хочет этого, – здесь, на этой основной идее, Коген окончательно порывает с идеалистической традицией. На место единого и общего Ничто, которое, совсем как нуль, может быть лишь отрицанием, настоящей не-существенной вещи, он ставит определенное, частное (особое) Ничто, которое плодотворно прорывается в сферу действительного. Он встает в решительную оппозицию к гегелевскому обоснованию логики, исходящему из понятия бытия, и, вследствие этого, ко всей философии, наследником которой выступает Гегель. Потому что впервые случилось так, что философ, который – дополнительное свидетельство того, насколько сильна произошедшая перемена, – всё еще считал себя «идеалистом», познал и признал: мышление, уединяющееся, чтобы порождать в чистоте, оказывается противолежащим не бытию, а Ничто.

Впервые. Хотя истинно то, что здесь, как и везде, один лишь Кант из всех мыслителей прошлого указал верное решение. Пусть, как обычно, он только наметил это решение мимоходом, не раскрывая его следствия систематически, – но именно за Кантом мы теперь проследуем. Ведь он разложил три сформированные его предшественниками «рациональные науки»<sup>42</sup>, и после этого разложения уже не выражал более некоего единого и общего сомнения в возможностях познания. Вместо этого он

41 Т.е. Герман Коген.

42 Т. е. рациональную психологию, космологию и теологию (см. прим. 36).

отважился, пусть всего лишь ощупью, сделать важный шаг и представил Ничто для знания не простым, а составным, тройственным. Как минимум, «вещь в себе» и «умопостигаемый характер» обозначают два раздельных Ничто по отношению к знанию, металогику и метаэтику в нашей терминологии. А темные выражения, которыми он обычно описывает таинственные «корни» их обоих, – это попытки подобрать четкий подход к метафизическому Ничто знания. В высшей степени значимо, что наше мышление, принявшее однажды Вселенную в качестве своего единого и общего предмета, теперь не отсылается обратно к единому и всеобщему *Ignoramus*<sup>43</sup>. Ничто нашего знания – не простое Ничто, а тройственное. Благодаря этому оно несет в себе обещание конкретности. И поэтому мы вместе с Фаустом можем надеяться на то, что в этом Ничто, тройственном Ничто знания, мы соединим раздробленное на части Всё. «Тогда спустись! Или: “Направься ввысь”, – / Я б мог сказать»<sup>44</sup>.

43 «Мы не знаем» (лат.) – часть ставшей крылатой фразы *Ignoramus et ignorabimus* («не знаем и не узнаем») из доклада немецкого физиолога Эмиля Дюбуа-Реймона *О пределах познания природы* (*Über die Grenzen des Naturerkennens*, 1872).

44 Гете, *Фауст*, II: «Темная галерея» (пер. Б. Пастернака). См. Спуск к матерям.



**БОГ И ЕГО БЫТИЕ,  
или МЕТАФИЗИКА**

**НЕГАТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ**

Мы ничего не знаем о Боге. Но это – божественное ничего-не-знание. Поэтому в нем – начало нашего знания о Боге. Начало, а не завершение. Идея о том, что ничего-не-знание – это конец и итог нашего знания, была основой «негативной теологии»<sup>1</sup>, которая разложила и уничтожила обнаруженные утверждения об «атрибутах» Бога, пока в качестве сущности Бога не осталось только отрицание всех этих атрибутов. Таким образом, Бог мог быть определен только при помощи Своей полной неопределимости. Мы вступаем не на эту дорогу, ведущую от обнаруженного Нечто к Ничто, в конце которой могут подать друг другу руки атеизм и мистика, но на противоположную – от Ничто к Нечто. Нашей целью является не отрицательное, но, напротив, именно положительное понятие. Мы собираемся отыскивать Бога, как позднее – мир и человека, не в пределах единого и всеобщего Ничто как одно из многих понятий. Если бы мы хотели этого, тогда единственной научной целью была бы отрицательная теология Кузанца или Кенигсберга<sup>2</sup>. Ибо тогда отрицательное было бы установлено уже в исходной точке мышления как цель. Если понятие – одно из многих, то оно всегда отрицательно, по крайней мере по отношению к другим понятиям; но если оно претендует на безусловность, то наука

1 Негативная, или апофатическая теология – учение, определяющее Бога не через то, что Он есть, а через то, чем Он не является, т.е. через отрицательные атрибуты. Это учение, развивавшееся в рамках иудаизма, христианства и ислама, Розенцвейг берет в качестве отправной точки в своих рассуждениях о Боге, но переворачивает, используя когеновское учение о дифференциале. См. *Всё и Ничто*.

2 Николай Кузанский и Иммануил Кант выстраивают свою философию на основании определения границ человеческого познания. Непознаваемость Бога и мира (негативное) для обоих оказывается важнейшим основанием познания. См. *Всё и Ничто*.

может предложить только безусловную – ничтожность. Но именно от этой предпосылки единого и всеобщего Всего мы отказались. Мы ищем Бога, как позднее – мир и человека, не как одно понятие из многих, но само по себе, зависящее только от себя самого, в своей, если только это выражение не допускает ложного толкования, абсолютной всамдельности, следовательно, именно в своей «позитивности». Поэтому мы должны Ничто искомого понятия поставить в начале, мы должны поместить его позади себя. Ибо как цель перед нами лежит Нечто: реальность Бога.

## ДВА ПОДХОДА

Первоначально Бог для нас Ничто, Его собственное Ничто. От Ничто к Нечто, или, точнее, от Ничто к тому, что не есть Ничто, – ибо «Нечто» мы не ищем, – ведут два подхода: подход-утверждение и подход-отрицание. Утверждается искомое, Не-Ничто; отрицается заранее данное, Ничто. Эти два подхода столь же отличны друг от друга, столь же противоположны, как «Да» и «Нет». Так же и достигнутые точки не совпадают с тем, что ранее обозначалось как искомое, но отличны друг от друга – опять-таки как «Да» и «Нет». «Да» равно Не-Ничто, «Нет» – Ничто. Утверждение Не-Ничто, как любое утверждение, которое выводится через отрицание, устанавливает бесконечное. Отрицание Ничто устанавливает, как любое отрицание, нечто ограниченное, конечное, определенное. Мы видим, следовательно, [что] Нечто [реализуется] в двоякой форме (Gestalt) и в двояком отношении к Ничто: как его сосед и как беглец от него. Как сосед Ничто, Нечто есть вся полнота того, что есть Не-Ничто. Следовательно, это Нечто присутствует в Боге, так как мы пока ничего не знаем, кроме Него, кроме всей полноты того, что «есть» в Нем. Как беглец, только что вырвавшийся из темницы Ничто, Нечто, напротив, есть не что иное, как событие этого освобождения от Ничто; это Нечто совершенно определено этим своим переживанием, то есть переживанием в Боге, с которым, во всяком случае извне, здесь ничего не может произойти; это Нечто есть целиком и только действие. Так из Ничто постоянно вытекает сущность, в резком ограничении из него вырывается действие. В отношении сущности спрашивают об истоке (Ursprung), в отношении действия – о начале (Anfang).

## О МЕТОДЕ

Мы не просто так занимаемся сперва только чисто формальными определениями; мы не хотим забегать вперед. Но сказанное выше уже кое-что для нас прояснит, если мы рассмотрим, просто для примера, обрат-

ный процесс: становление Ничто. Здесь у нас также есть две возможности: отрицание Я-что (выражение «Нечто» сейчас слишком жестко определено, так что заменим его новым, свободным словом «Я-что»<sup>3</sup>) и утверждение «Не-Я-что», то есть Ничто. Смена полюса будет настолько полной, что там, где в первом процессе появлялось «Да», здесь окажется «Нет», и наоборот. В немецком языке есть выражение для определения того, как возникает Ничто через отрицание Я-что. Мы должны отбросить его узкое значение, чтобы использовать это выражение здесь. [Слово] «разложение» (Verwesung), точно так же, как мистический термин «развоплощение» (Entwesung), обозначает отрицание Я-что. Для утверждения Ничто есть слово «уничтожение». При разложении и развоплощении Ничто возникает в своей бесконечной неопределенности. Как разлагающееся тело, так и развоплощающаяся душа не стремятся к какому-то позитивному Ничто, но лишь пытаются достигнуть момента, когда их позитивная сущность растворяется. Когда это случается, они вливаются в безобразную ночь Ничто. В отличие от них Мефистофель, который как раз-таки желает зла<sup>4</sup> и, по собственному признанию, любит вечную пустоту<sup>5</sup>, желает обрести Ничто, и целое у него легко сходит на нет, пока не наступает уничтожение. Таким образом, Ничто здесь не предстает как что-то составное – тогда оно было бы определено и не могло бы оставаться Ничем. Тем не менее, мы видим, что Ничто достижимо многими, иногда противоположными способами. Возможно, теперь мы лучше понимаем, как в лишенном определений Ничто находятся различные истоки определенного, и как из одной и той же темной стоячей воды возникают и спокойно текущая сущность, и поступок, фонтаном бьющий ввысь. Отметим, что в отличие от философии прошлого, которая только Всё признавала своим предметом, мы здесь не говорим об одном лишь Ничто. Для нас нет единого и всеобщего Ничто, потому что мы отказались от предпосылки единого и всеобщего Всего. Мы знаем только единое (однако при этом не какое-то определенное, а лишь порождающее определения) Ничто, относящееся к единому вопросу. В нашем случае это божественное Ничто. Бог – вот наша проблема, наше за-дание и наш пред-мет. На первых порах он будет для нас только вопросом, и именно поэтому мы подчеркиваем, что начинаем наше исследование с Его Ничто и делаем Ничто его предпосылкой (результатом, как мы заявили в начале, она становится не сразу). Скажем так: если есть Бог, то о Его Ничто можно сказать следующее: поскольку мы предпосы-

3 Нечто (Etwas) заменяется на Я-Что (Ichts), генетически связанное с Ничто (Nichts), но обозначающее положительную субъективность (Ich – «Я»). Этот термин восходит к Я. Бёме. Так, Гегель в *Лекциях по истории философии* приводит цитату из Бёме: «Рай и Ад настолько же далеки друг от друга, как день и ночь, как Ichts и Nichts» (308–309). Опираясь на Бёме и майстера Экхарта, Гегель определяет Ichts как сознание себя (Sichselbstwissen), самость (Selbheit), «яяность» (Ichtheit) и одновременно воображаемый внутри Я переход Я в Ничто (das Übergehen des Ichts (Ichtheit) in Nichts, daß das Ich sich in sich hinein imaginiert). О двух подходах Розенцвейга см. также Всё и Ничто.

4 *Фауст*, I: «Рабочая комната Фауста».

5 *Фауст*, II: «Большой двор перед дворцом».

лаем нашему размышлению только божественное Ничто, все следствия из этой предпосылки не выводят за пределы нашего предмета. Абсолютно неверно было бы уходить обратно к преодоленному нами понятию единого и всеобщего Ничто, когда мы уже думали, что через протекание сущности и прорывание поступка определили сущность мира или поступок, направленный на мир или на человека. Пока мы пребываем в гипотетических пределах Ничто, все понятия остаются в тех же рамках, подвластные закону «Если» и «То», в заколдованном круге, из которого невозможно выйти. Сущность всегда означает только сущность внутри Бога, а поступок никогда не соотносится с мыслимым вне Бога предметом. Когда мы размышляем о Боге – как ниже будем размышлять о мире и о человеке – сущность полностью погружена в себя. Мы раздробили Всё, и теперь любая его деталь стала Всем для себя самой. Спускаясь в мозаику нашего знания, начиная путешествие в царство Матерей, мы пока еще подчиняемся первому приказу: спускаться. Позднее, собирая мозаику в совершенное новое Всё, мы направимся ввысь<sup>6</sup>.

6 «Мефистофель: Тогда спустись! Или: "Направься ввысь", – / Я б мог сказать. Из мира форм рожденных / В мир их прообразов перенесись» (Фауст, II: «Спуск к матерям», пер. Б. Пастернака). См. Спуск к матерям.

7 Шеллинг постулирует темный (тайный, иррациональный, неподвластный человеку) принцип как начало природы (невидимая сила тяготения), человека (тварные инстинкты) и Бога (вечное стремление к вечному единению порождать нечто отличное от себя). При сотворении человека темное стремление озаряется светом мыслящего самосознания и само превращается в свет, то есть в дух. Человеческая природа уникальна, поскольку представляет собой соединение света и тьмы (см. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), в рус. пер.: *Философские исследования о сущности человеческой свободы*, М.: Мысль, 1989, с. 11, 125, 142–144). Ср. розенцвейговское растроение объекта познания и обсуждение двойственной природы единого Бога, порожденной противоречием «Да» и «Нет».

## ПРИРОДА БОГА

«Да» – это начало. «Нет» не может быть началом; ведь тогда оно относилось бы к Ничто, но такое Ничто может быть отрицаемо, [а значит,] уже открывает себя для «Да». Так что начало – это «Да». И это «Да» не может относиться к Ничто, потому что, вводя понятие Ничто, мы постановили, что Ничто не может быть результатом, а, напротив, всегда лишь исходным пунктом. Никогда оно не бывает началом. В лучшем случае это начало нашего знания. Однако и здесь оно является только исходным пунктом – его само совершенно невозможно утверждать. Признаем, что так же невозможно, как мы уже говорили, отрицать Ничто. Оно существует до всяких «Да» и «Нет». Оно существовало бы прежде всякого начала – если бы могло существовать. Но о Ничто нельзя сказать, что оно «существует». Это всего лишь виртуальное место, где мы полагаем начало нашего знания. Это всего лишь способ отменить постановку проблемы. Мы строго избегаем того, чтобы дать ему имя. Это не «темная основа» или что-то сродни ей, чему давали имена Экхарт, Бёме или Шеллинг<sup>7</sup>. Это не начало. В начале – «Да». И поскольку «Да» не может приводить к Ничто,

оно должно вести к Не-Ничто. Не-Ничто не дано само по себе – само по себе вообще ничего не дано, кроме Ничто, – так что утверждение Не-Ничто ограничивает, как внутренний контур, бесконечность всего, что не является Ничто. Утверждается бесконечное: бесконечная сущность Бога, его бесконечная всамдельность, его естество (Physis).

## ПРАСЛОВО

Вот сила «Да»: оно значимо всюду, так что в нем лежат бесконечные возможности действительного. Это праслово языка, одно из тех, благодаря которым появляются даже не предложения, а первые слова, которые вообще могут построить предложение, слова, впервые являющиеся членами предложения. «Да» не является членом предложения так же, как и сокращенной записью предложения, хотя оно употребляется в этом качестве. Но «Да» молча сопровождает любой член предложения. Это утверждение, «sic», «amen» после каждого слова. Оно дает каждому слову в предложении право на существование, отмечает подобающее ему положение, где слово может закрепиться, основополагает. Первое, божественное «Да» обосновывает всю бесконечность божественной сущности. И это первое «Да» – «в начале» (Быт. 1:1).

## ЗНАК

Можно попытаться зафиксировать шаг, который представляет собой это первое «Да» при движении к совершенному осуществлению Бога, с помощью привычных логико-математических символов. При этом мы договоримся вначале использовать только алгебраические обозначения и знак равенства. К примеру,  $y=x$  будет обозначать предмет, а  $x$  – содержание высказывания, то есть  $y$  будет субъектом, а  $x$  – предикатом. Если обычно утверждающее основополагание обозначает субъект, а отрицающее определение – предикат, то при обсуждении истоков всё оказывается наоборот: утверждение становится признаком праопределения. Хотя предикат в индивидуальных случаях всегда индивидуален, то есть негативен, на стадии истока определение как раз позитивно – это чистое «Так». Позднее это «Так» станет «Так и не иначе», но это наступит, только когда к первоначальному Одному добавится «Иной». Только через этот переход ко множественности определение превращается в отрицание. И как праопределение относится к сфере «Да», так же и праосновополагание, полагание первоначального субъекта, относится к «Нет». Любое единичное полагание субъекта полностью безосновательно по отношению к нему самому, но праосновополагание, существующее прежде любой единичности, пред-полагание – это отри-

цание: отрицание Ничто. Всякий и каждый субъект – целиком «иначе», иначе по отношению к Ничто. Таким образом, в уравнении, которое мы здесь строим, слева от знака равенства встанет «Нет», а справа – «Да». Просто  $x$  или  $y$  обозначают полную безотносительность,  $y =$  соединяет субъект с предикатом, то есть дает определение с учетом полагания, которое с ней еще предстоит соотнести, а  $=x$  дает полагание с учетом еще только предстоящего ему определения. В этом символическом языке следует обозначить познаваемое естество Бога, Его полное и бесконечно утверждаемое бытие через  $A$ . Это будет  $A$ , а не  $B$  или  $C$ , потому что оно бесконечно утверждает. В его собственной сфере, обусловленной принадлежащим ему Ничто, этому  $A$  ничто не предшествует, и поэтому оно не должно за чем-то следовать. Ему ничто не может предшествовать, потому что оно полагается как бесконечное, а не как конечное. Бытие Бога – полный покой, но оно же – бесконечная всамдельность. Это тихое море чисто божественной природы; мы не знаем, задует ли над его гладью буйный штормовой ветер, или из его собственных глубин поднимутся волны и закружатся водовороты. Вначале есть только  $A$  – бездвижное, бесконечное бытие.

## СВОБОДА БОГА

Но разве мы и вправду не знаем, какое из двух предположений верно? Что вспенит тихую гладь моря: шторм, пришедший извне, или водоворот, родившийся внутри? Если смотреть только на эту гладь, мы не получим ответа. Но нужно вспомнить, что эта бездвижная сущность возникла у нас при помощи «Да», и мы тут же отметили, что «Да» всегда становится  $x$  и занимает правую сторону уравнения  $y = x$ . Это соображение уже доказывает, что верно первое предположение. В «Да» нет ничего, что выходит за пределы его самого, «Да» есть «так». Получается, движение должно исходить из «Нет». «Нет» является истоком в той же степени, что и «Да». Оно не предпосылает себе какое-нибудь «Да». Такая предпосылка порождает бы единичное производное «Нет». Но то, что первично (что связано с истоком) может предпосылать себе только Ничто. Так возникает «Нет» Ничто. Однако «Нет» исторгается непосредственно из Ничто, но только как его отрицание. Ему не предпосылается «Да», но есть утверждение, которое предпосылается ему. Действительно,

«Нет» предпосылает себе только Ничто, но это не такое Ничто, которое сводит всё к нулю, не вечная пустота, которую любит Мефистофель, а Ничто, из которого произтечет «Да», задуманное, как Ничто знания, – не позитивно полагемое Ничто, не «темная основа», не «божественная бездна»<sup>9</sup>, а исход-

<sup>8</sup> Ср. Введение к этой книге о бездне смерти, ограничивающей движение мысли.

<sup>9</sup> Понятие «бездна» (нем. Abgrund) как философский термин (см. G.A. Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, N. Y.: Cornell UP, 2001, p. 24) было введено в немецкоязычную философию мастером Эххар-

ный пункт мысли о Боге, место, где ставится вопрос. Пусть не собственно «Да» становится предпосылкой для первичного «Нет», но на это место попадает Ничто, из которого исходит утверждение. Хотя «Нет» непосредственно истекает из Ничто, оно всё же «младше» «Да». Non – ne propter Sic, a post Sic<sup>10</sup>.

«Нет» – это первичное (относящееся к истоку) отрицание Ничто. Ничто не могло бы удержаться «Да», не может связать его начало с собой. Отвлекаясь от Ничто, «Да» бросается к Не-Ничто, уходя от своей начальной точки в бесконечность. Так в бесконечной области Не-Ничто «Да» полагает Божественную сущность. Но «Нет» локоть к локтю прижато к Ничто. Такая тесная связь возможна, только если мы предполагаем бесконечное утверждение Не-Ничто [как луч], в начале которого остается конечное Ничто. Так «Нет» встает лицом к лицу со своим противником. Но аналогия с парой борцов вводит нас в заблуждение. Здесь речь не идет о паре. Борцов не двое, а один – «Нет» отрицает само себя. Только в самоотрицании оно порождает «иное», «противника». В момент этого порождения разрушается самоотрицающая связь «Нет» и «Ничто», и «Нет» вырывается на свободу. Свободное, первичное «Нет» может теперь оформиться.

Тут стоит уточнить нашу постановку вопроса. Мы спрашиваем о Боге. Самосебяотрицающее Ничто было божественным самимсебяотрицающим Ничто, и «Нет», родившееся из этого самоотрицания, было божественным «Нет». Божественное «Да» соответствовало бесконечной сущности Бога. Его свободное «Нет», возникшее из отрицания его Ничто, не является само по себе сущностью, поскольку не содержит в себе «Да». Оно есть и остается чистым «Нет», оно не является «так», а только «не иначе». Поэтому «Нет» всегда направлено на Иное. Оно всегда только «одно» из двух. И это «одно» – божественное «одно», так что всё иное по отношению к Богу становится в нем совершенно «иным». Это чистое «одно», чистое «Нет» по отношению ко всему, что является не им, а «иным», как называть нам его, если не свободой? Божественная свобода рождается из первичного отрицания Ничто как то, что направлено на всё иное только как иное. Божественная свобода – полновластное Нет.

том (1260–1328). Экхарт считает истоком всех вещей Ничто и говорит о «бездонном море Божества» или «бездонном колодезе божественного “Ничто”», в котором душа должна раствориться, чтобы соединиться с Богом. Розенцвейгское выражение «божественная бездна» (нем. *Abgrund der Gottheit*), видимо, заимствовано у Канта, который критикует лаоизм, восточный пантеизм и учение Спинозы, постулирующие, что человеческое существование стремится к конечной цели – благому Ничто, например, к уничтожению собственной личности, слиянию с Божественным и поглощению бездной (см. Кант, *Конец всего сущего*). Гегель также называет Бога Спинозы неподвижной «бездной», где различия уничтожаются и объекты превращаются в единую субстанцию (см. *Лекции по истории философии*, II). Розенцвейг, напротив, постулирует порождающее Ничто, которое провоцирует активные взаимодействия между Богом и другими элементами его философской системы. Кроме того, для Розенцвейга важно сохранение частного и развенчание непознаваемого Всего.

<sup>10</sup> «Нет» – не вследствие «Так» («Да»), а после «Так» («Да»)» (лат.) – переработка выражения *post hoc ergo propter hoc* («после этого – значит вследствие этого», вид логической ошибки).

Божественную сущность мы определили как бесконечное «Да». Это «Да» оставляло Ничто позади и лишало его бесконечности. Так ничто стало конечным, и в первичном самоотрицании из него вырвалось свободное «Нет». Оно родилось в борьбе и покрыто шрамами. Его возможности, его цели бесконечны – ведь оно направлено совершенно на всё, всё для него «иное». Но оно само всегда «одно», всегда ограничено, всегда конечно – ведь оно родилось через самоотрицание ставшего конечным Ничто. Ему суждена вечная жизнь, ибо вечность – это просто «иное» для него, всего лишь бесконечное время. В противоположность вечно «иному» «Нет» – это всегда новое, постоянно неповторяющееся и неповторимое. Против бесконечной божественной сущности выступает божественная свобода, бесконечный оформившийся поступок, совершенно любой поступок. Его мощь неистощима, он постоянно обновляется, протекая из своего конечного истока в бесконечность. Это не бесконечное море, а неистощимый источник. Сущность создана такой, какая она есть, раз и навсегда. Но поступок свободен, он всё время обновляется, раз за разом возникая в новом откровении. И все-таки мы не можем помыслить другого предмета для этой свободы, кроме знакомой нам бесконечности вечно продолжающейся сущности. Это не свобода Бога: Бог и сейчас остается нашим вопросом. Это божественная свобода, свобода в Боге и касательно Бога. Мы и сейчас ничего не знаем о Боге. Наше знание – всё еще мозаика, у нас есть вопрос, но нет ответа.

## ЗНАК

Давайте заключим только что обретенную нами часть этой мозаики, божественную свободу, в символ, как было сделано раньше с божественной сущностью. Поскольку божественная свобода является первичным «Нет», ее нужно поставить на левую сторону будущего уравнения. И поскольку это «Нет» является первичным субъектом, который с неограниченной мощью тянется вовне себя (хотя стоит ещё раз подчеркнуть, что всё это происходит только внутри Бога), наш символ будет строиться по модели «у=». Наконец, эта свобода конечна в своей постоянно обновляющейся неповторимости, но бесконечна в своей сохраняющейся новизне, поскольку ей ничто не может предпосылаться, ведь нет ничего сродни ей, ведь она не только неповторима, но и никогда не единична. Получается, что ей соответствует символ «А=». Такое соответствие показывает, как этот символ соотносится с символическим выражением божественной сущности, как из них возникает уравнение и составляется первый ответ на вопрос о Боге.

## ЖИЗНЕННОСТЬ БОГА

Свобода уходит в бесконечность. Как свобода, она конечна; но когда ее целью становится бесконечность, она превращается в мощь, бесконечную мощь, бесконечный произвол, если выразиться резко. Она требует себе бесконечного предмета, а таким может быть только сущность. Но символическое выражение сущности – всего лишь буква, без знака равенства, так что она не имеет выраженной направленности, не действует и не испытывает воздействия и не может противостоять этому произволу. Божественная сущность покоится в бесконечном молчании чистейшего актуального бытия (Dasein), немой всамдельности. Она есть. Кажется, что произвол, неважно, призываем мы его или приводим силой, разбивается о непоколебимую сущность. Но приближаясь к ней, он также попадает на орбиту ее пассивного бытия. Сущность не высылаёт ему навстречу своих сил, но его собственные силы истощаются. Приближаясь к сущности, бесконечная мощь ощущает растущее с каждым шагом противодействие, которое в эпицентре, в самой сущности, должно оказаться бесконечным. В этой точке равномерно распределяющееся, пассивно лежащее «Есть», «Так есть» сущности поглотит все проявления мощи. В центре, в бесконечном, пассивном «Да» гасится бесконечно ослабая мощь бесконечно активного «Нет». Это означает, что мы должны определить мощь до конца этого движения, то есть прежде чем пассивность так-сущего растворит ее в бесконечности. Точку, в которой бесконечная мощь множественного поступка вступает в область божественной сущности, пока она ещё властна над пассивностью бытия, но уже слабеет под его влиянием, – эту точку мы противопоставим точке божественной мощи и произвола и обозначим ее как точку божественного долженствования и судьбы. Как божественная свобода обретает гештальт в виде произвола и мощи, так и божественная сущность – в виде судьбы и долженствования. Исходя из свободы, бесконечный поток изливается в область сущности, и так божественный лик бесконечно формирует свой гештальт<sup>11</sup>. Одним кивком он сотрясает высокий Олимп<sup>12</sup>, но на его лбу оставило морщины знание о речах норны<sup>13</sup>. Бесконечная мощь, свободный разлив страсти – и, с другой стороны, бесконечная подвластность узам Мойры – вместе они делают Бога живым.

11 Описание божественного лица как реализация гештальта содержится в завершающей главе Части третьей. См. *Логика и грамматика*.

12 «“Се от лица моего для бессмертных богов величайший / Слова залог: невозвратно то слово, вовек непреложно, / И не свершиться не может, когда я главою помаваю”. / Рек, и во знамение черными Зевс помавает бровями: / Быстро власы благовонные вверх поднялись у Кронида / Окрест бессмертной главы, и потрясся Олимп многохолмный» – *Илиада*, I:525–553.

13 Три норны – богини северного пантеона, выдающие людям жребий их судьбы. Однако известно, что языческие боги также подвластны судьбе: *Профицание Вёльвы* (*Völuspá*) предвещает смерть многих из них, гомеровские олимпийцы бессильны изменить участь Ахилла, а Посейдон предлагает спасти Энея, аргументируя это тем, что судьба не позволяет герою умереть так скоро (*Илиада*, XX).

Остановимся здесь, внутри, на минуту, чтобы осмыслить тот откровенно решающий шаг, который мы уже проделали, пройдя сквозь чистое «Да» и чистое «Нет». Нам показалось, что тот же самый поток, который вынес нас от «Нет» к «Да», несет нас и дальше, и даже не спросили себя, какое праслово определит этот третий шаг, как «Да» и «Нет» определяли два первых. Мы определили пра-«Да» как слово первичного основополагания, как (актуально) наличествующего в каждом слове молчаливого участника того процесса, в результате которого слова соединяются в предложения. Пра-«Нет» также ощутимо присутствует в каждом слове. Оно связано не с тем, является ли то или иное слово высказыванием, но с тем, является ли это слово частью высказывания. Как уже говорилось, оно привязано к субъекту. «Да» — оно же «Так» — заверяло каждое слово, отмечая его вечно верное значение независимо от его позиции по отношению к другим словам в предложении. «Нет» как раз и занимается этими позициями. Выступая как «Не-иначе», оно по-

14 Аристотель, *Политика*, А:1:9.

мещает в область нашего внимания «место» каждого слова и устанавливает его особые отличия от «иных» — особенности не вечные,

а зависящие от предложения целиком, от иных его частей. Возьмем в качестве примера два крайних случая: для «Да» это будет «Нет»-как-высказывание, предикат, задающий особые характеристики, а для «Нет» — Ничто как предмет высказывания, субстантивированный субъект. Слово «свободен» имеет определенный смысл независимо от того, стоит ли оно в предложении «Человек создан свободным, свободен», или в предложении «Человек не создан для того, чтобы быть свободным». Это неподвижный смысл, порожденный сокрытым «Да». Напротив, слово «человек» приобретает совершенно различные значения в зависимости от того, говорится ли о нем, что он гражданин двух миров, или же что он политическое животное<sup>14</sup>. Эти различия создаются каждый раз с помощью иных членов предложения, в отношения с которыми становится субъект: они порождены сокрытым «Нет». А теперь, в качестве заключительного примера, кое-что совершенно незначительное: слово «до» всегда обозначает окончание последовательно мыслимой величины, но в выражении «до завтра» речь идет о временном отрезке, к тому же относящемся к будущему, а в выражении «до самых звезд» — об отрезке пространства. Благодаря этим примерам может показаться, что «сокрытое «Да»» должно предшествовать «сокрытому «Нет»» не только в последовательной цепочке, но и в реальном мире, так что оно будет менее первичным. Однако это заблуждение легко устранимо, если мы вспомним, что «вечно верные» значения слов можно установить, только вычленив их из контекста предложений, так что в эта «вечность» не со-

храняется в каждом единичном случае, а, напротив, каждый новый контекст, в который попадает слово, изменяет его «вечные» свойства, так что язык вечно обновляет себя в живой речи.

У нас был уже случай поговорить о предложении и связях внутри него. С «Да» и «Нет» бывают связаны только единичные слова, хотя в случае «Нет» они и взяты в соотношении с предложением. Но предложение как таковое вы-веряется, про-веряется только в попытке основополагающего «Нет» вырвать власть у за-веряющего «Да». Предложению, даже мельчайшей его части (в изолирующем языке слову, в агглютинативном – сочетанию двух слов, в флективном – сочетанию основы и флексии в пределах слова) предпосланы «Да» и «Нет», «Так» и «Не иначе». Так мы получаем третье из праслов, не настолько первичное, как два первых, которые предпосылаются ему. Однако только с его помощью два первых слова оживают и реализуются. Это слово «и». «И» не является сокрытым компонентом каждого слова, а возникает в любом словосочетании. Это замковый камень подвального свода, над которым воздвигнуто здание Логоса, языковой рассудочности. Первое свидетельство силы этого праслова мы уже получили в найденном нами ответе на вопрос о Боге, который мы подняли, установив Ничто нашего знания о Нём.

## ЗНАК

Наш ответ можно, по крайней мере пока, считать окончательным, поскольку он записывается символическим уравнением, в котором становится неочевидно то, как мы пришли к ответу. По уравнению  $A=A$  уже не видно, построено ли оно из  $A$ ,  $A=$ ,  $=A$  или  $A$ . С его помощью можно только познать чистую первичность и само-собой-удовлетворенность Бога. Он не зависит ни от чего, кроме себя, и, кажется, не нуждается ни в чем ином: правит всем свободно Бог, его закон – закон природы<sup>15</sup>, его собственной природы. Внутренняя игра сил, в результате которой строится живой гештальт Бога, здесь сокрыта от глаз. Только так наше уравнение может символизировать непосредственную жизненность этого образа, жизненность Бога.

## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОЛИМП<sup>16</sup>

Бога в первую очередь. Но ведь живы также и древние боги, а не только тот, которого мы обозначаем сегодня как Бога живого. Можно даже

<sup>15</sup> Переделанная цитата из *Элевсинского праздника* Ф. Шиллера (1799). Эта же строфа в переводе В. Жуковского: «В лесе ищет зверь свободы, / Правит всем свободно бог, / Их закон – закон природы. / Человек, прияв в залог / Зоркий ум – звено меж ними, – / Для гражданства сотворен: / Здесь лишь нравами одними / Может быть свободен он».

<sup>16</sup> Здесь Розенцвейг начинает движение из мифологической древности в современность. Древнегреческая мифология сопоставляется с воззрениями Дальнего Востока, далее ислам сопоставляется с христианством и иудаизмом. См. *Историософия религии*.

сказать, что они куда живее. У них нет ничего, кроме жизни. Они бессмертны. Они вознеслись над смертью. Они не попрали смерть, но она не отваживается посягать на них. Они позволили смерти властвовать в собственном царстве и даже выделили одного из своего бессмертного круга, чтобы управлять этим царством. Это наиболее неограниченное, строго говоря, единственное проявление их власти. Боги вмешиваются в дела мира живых, но они не правят им, — это живые боги, но не боги живых. Для этого им нужно было бы воистину преодолеть себя, а «легкомысленные»<sup>17</sup> олимпийцы не могли бы этого сделать. Они беспокоятся лишь о том, чтобы держать смерть на расстоянии от своего бессмертного мира. В остальном боги поглощены собой и друг другом. Этого не отменяет даже всем известное соответствие между ними и «силами природы». Ибо нет ещё понятия о природе как о специальном царстве с собственными законами, противопоставленном некоему «сверхъестественному». Природа — всегда собственная природа богов. Когда бога сравнивают с созвездием или чем-то подобным, он не становится, как нам хотелось бы представить, распространяя наше теперешнее понятие

природы, богом этого созвездия. Созвездие становится богом или частью бога. И если от того, что бог владеет созвездием, исходит силовое поле, затрагивающее земные дела, то происходящее на земле не оказывается под властью бога-созвездия, а, на-

сколько это возможно, поднимается в сферу божественного, приобщается к этому целому, перестает быть самостоятельным (если оно было таковым) и само становится божественным. Мир богов остается изолированным, даже если они распространяются на весь мир. Наполненный ими мир не представляет сам по себе ничего, с чем бог мог бы войти в контакт, он лишь наполняет бога. Так что [античный] бог не имеет мира. Это соотношение можно перевернуть, чтобы выразить мировосприятие, — [античный] мир не имеет богов. Так мы выразили сущность того, что можно определить как мифологическое мировосприятие.

Вот сущность мифа: жизнь, не знающая ничего выше себя и ничего ниже себя. Не важно, являются ли носителями этой жизни боги, люди или предметы, она полностью изолирована: у нее нет предметов, которыми она управляет, и нет богов, которые управляют ею. Закон этой жизни — внутреннее, не выпускающее наружу ни одной ноты, всегда в себя возвращающееся созвучие произвола и судьбы. Свободно рвущийся поток божественного желания разбивается о внутреннюю запруду темных законов его же природы. Образы мифа — не только мощь и не только сущность. Если бы они были только этим или иным, они не были бы живыми. Только в неровном потоке желания и решительной судьбы возникают те их черты, которые и делают их живыми. Они любят и ненавидят без причины, потому что их жизнь не вмещает в себя причин, дей-

17 Ср. у Гомера: «легкоживущие боги» (*Одиссея*, IV:805), «живущие легкою жизнью боги» (там же, V:122).

ствуют без оглядки, потому что им некуда оглядываться, речение судьбы не ведет и не останавливает свободное течение их жизни, свободная сила их желаний не растворяет их долженствование. И тем не менее свобода и сущность соединяются в загадочном единстве живого – вот мир мифа.

## АЗИЯ – НЕМИФОЛОГИЧЕСКИЙ БОГ

Этот дух мифического, с помощью которого Бог становится Богом живым, обретает силу благодаря своей исключительной замкнутости, возникшей потому, что такое понятие Бога – само по себе заключение. Его слабость также основана на этой замкнутости и на характере заключения, которое не выводит новых положений, а само является выводом. Но здесь мы должны в первую очередь подчеркнуть его силу. Мифическое было для всего мира важным полем развития, пока оно не растворилось в религиях Передней Азии и Европы. В сравнении с восточными «религиями духа» оно представляет собой не низшую, а более высокую форму. Не просто так откровение, выйдя в свет, отправилось не на Восток, а на Запад. Живые греческие боги были более достойными противниками для Бога живого, чем схемы азиатского Востока. Китайские и индийские божества – это чудовищные строения из блоков древнейшего времени, которые дожили до наших дней как необработанные камни в «примитивных» культах. Китайские небеса – понятие божественной мощи, разросшееся до такой степени, что оно объяло весь мир. Эта мощь не оформилась как некая божественная сущность и не вылилась в божественную жизненность. Она собрала весь мир в шар своего полновластного произвола не как нечто иное, а как включенное в нее, внутренне ей присущее. Никто не придумал более наглядной иллюстрации для идеи имманентности, чем китайцы, обожествившие небесный свод, помимо которого существует только Ничто. Переходя от Ничто к всеобъемлющей мощи, китайский бог исчерпывает себя. Точно так же исчезает бог индийский, продвигаясь от Ничто к чистому всепронизывающему молчанию сущности, божественному естеству. В немой круг брахманизма не проникает звук божественной свободы, так что, хотя он всё наполняет жизнью и [в конце концов] втягивает в себя всю жизнь, сам он остается мертвым. По отношению к мифологическим образам живых богов, эти «божества» – подходящее слово для всех, кто убегает от лика Бога живого в туманы абстракций, – регресс к элементарному. Насколько силен этот регресс, можно понять, рассматрив его составляющие, – ведь даже эти элементарные образы (Gebilde) сами претерпевают регресс. Однажды начавшись, регрессивное построение не прекращается, пока не дойдет до своего последнего предела – до Ничто. Последователи брахманизма глубокомысленно выражали его сущностность, неустанно повторяя утверждающий слог, который

должен был раскрыть все его тайны. Так они познавали нерасчлененную сущность, порождающую всякую множественность, самость всех вещей. Но за единственным нерасчлененным «Да» уже вставало новое определение сущности, совпадающее по смыслу с «Да», но намекающее на загнанную в это «Да» бесконечную множественность: «Нет нет». Так «Да» было признано как отрицание «Нет». К единственному бесконечному «Так» добавилось бесконечно бесчисленное «Не так, не так». Сущностью божества было отрицаемое Ничто. Теперь оставалось сделать лишь один скачок назад. Этот скачок либо исчез бы в Ничто, либо достиг бы последней точки, еще лежавшей между Ничто и этим Не-Ничто. Но как раз этим Ни-Ни между Ничто и Не-Ничто и является кружащая голову буддийская идея нирваны. Нирвана – по ту сторону Бога и богов, равно как и по ту сторону чистого Ничто, она может помыслить себя, только [застыв в кульбитах] сальто-мортале. Очевидно, что дальше идти некуда – это последний предел, за ним лежит лишь чистое Ничто. Первая станция при движении от Ничто к Не-Ничто определяется этим понятием и обозначает последнее возможное еще исчезновение всякой сущности.

## КИТАЙ

Мощь небес, в которую верит классический Китай, как и любая активная мощь, обособилась через простое отрицание Ничто. Множественность предметов не втягивается в это мощное Всеобъемлющее единство, как это происходит со всякой самостью в штиле брахманизма. Небеса включают в себя всё, над чем они властвуют. Их мощь – это поступок, символ этой мощи – власть, с которой мужское овладевает женским. Итак, ясно, что эта мощь проявляется не как бесконечное «Да», а как «Нет», обновляющееся каждое мгновение и противопоставленное всему, что заключено в ней. [Тяга к] абстракции даже здесь, на элементарном уровне, требует сделать еще один скачок назад, в ту точку, где элементарное граничит с Ничто. Она была вынуждена поставить вместо Бога и богов божество, понятие высшей мощи, которая отличается от Ничто только тем, что соотносится с поступком и действием, хотя это отношение и характеризует – это единственное, что может характеризовать – делание Ничего (недеяние). Даосизм занимается этим действующим, которое не производит дела, богом, который стоит тихонько, «как мышка», чтобы мир вращался вокруг него. Он полностью лишен сущности, в нем нет ничего, в отличие от бога брахманизма, в котором может «находиться» всякая самость. Скорее, он сам находится во всё, но опять же не так, как в боге брахманизма «находится» всякая самость, а значит – не так, как, в сравнении из Упанишад, кристаллы соли находятся в растворе. Его описывает другое точное сравнение: он – палец в рукавице, окошко

в стене, пустота в сосуде. Он – то, что, являясь «ничем», делает возможным Нечто, двигатель подвижного, который сам остается неподвижным. Это не-поступок, и он же – первичная основа поступка.

Здесь так же есть предел: это единственная возможная форма, которую может принять атеизм, если он хочет быть истинно атеистическим, а не погрязнуть в пантеизме или не распылиться в чистом нигилизме, свободном от любого конкретного отношения к Богу и богам.

## ПРИМИТИВНЫЙ АТЕИЗМ

Нирвана и дао составляют два чертежа, по которым до сегодняшнего дня принято возводить здание, где мысль о Боге скрывается от голоса истинного Бога. Только здесь оно безопасно укрыто от божественного голоса – *securus adversus deos* так же, как и *adversus Deum*<sup>18</sup>. Теперь нельзя уже повернуть назад. Ничто – это прочно вогнанный кол, то, что к нему приколочено, оторвать нельзя. Но эта последняя абстракция, [полностью уничтожающая] божественную жизнь, просто невыносима для живой человеческой самости и для живых миров народов. Кроме того, жизнь, в конце концов, всегда утверждает свою власть над бледной абстракцией, бегущей жизни. Проще говоря, такова судьба приверженцев Будды или Лао-цзы – цветущее язычество покрывает голые каменные блоки их гиблых мыслей. Только поэтому уши их последователей снова воспринимают голоса, от которых эти учителя когда-то укрылись в звуконепроницаемых помещениях нирваны и дао. Потому что только там, где есть жизнь, пусть даже опьяненная богами и враждебная Богу, может прозвучать ответ на призыв Живого. В пустых помещениях, где [гнездятся] гиблые мысли, куда убегает ужас перед Богом, недостаточно смелый, чтобы превратиться в трепет, этот призыв раздается в пустоте. Античные боги жили, даже если их жизнь ограничивалась пределами их обнесенного стенами царства. Бог Индии и Китая, и пока он еще не растворился в нирване и дао, и когда он уже полностью исчез, разделяет слабую сторону античных богов: он не может преодолеть себя. Но он бесконечно ниже их, поскольку застыл на полпути. Бессильный, он не может обрести то, чем властно дышат античные боги, – жизнь.

18 «Защищен[о] от богов так же, как и от Бога» (см. главку «Мир» во Введении к этой книге).

## ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ЭСТЕТИКИ: ВНЕШНЯЯ ФОРМА

Противоречивое богатство жизни становится возможным, когда мир мифического обособляется. Помимо своей первичной области, мифиче-

ское до наших дней функционирует в искусстве. Даже сегодня всё искусство подчиняется законам мира мифического. Произведение искусства должно быть обособлено, не оглядываться ни на что внешнее, не зависеть от высших законов, оставаться свободным от низменных обязанностей – словом, обладать всем тем, что мы уже определили как свойства мира мифического<sup>19</sup>. Первое требование к произведению искусства – чтобы его образы, пусть даже одетые в современные нам костюмы, вызывали в нас «мифический» трепет. Произведение искусства должно быть стеклянной стеной обособлено от всего, что им не является<sup>20</sup>, от него должно веять духом этого олимпийского «легкомыслия», пусть даже актуальная действительность, которую оно отображает, полна скорбей и слез. В тайне прекрасного – три составляющих: внешняя форма, внутренняя форма и содержание. Первая из его мыслей, чудо внешней формы, «но прекрасному / Довольно для блаженства красоты его»<sup>21</sup>, проистекает из метафизического духа мифа. Дух мифа основывает царство прекрасного.

## СУМЕРКИ БОГОВ

При движении к Ничто Бог обретает жизненность. Мощь и долженствование, произвол и судьба, – все эти элементы вместе вливались в образ Бога живого. Но если бы Бог преодолел эту жизненность и превратился в живого Бога жизни, то полученный здесь результат сам превратился бы в Ничто, в нашу отправную точку. Элементы должны были бы снова разойтись, и то, что нам кажется конечным результатом, стало бы хаосом. Для сферы мистического довольно того, что есть внутри нее; но хаос стремился бы из нее выйти. А это потребовало бы превращения чисто живого Бога в Бога жизнепорождающего.

Но власть мифологического восприятия характеризуется именно тем, что попытки такого развития, как в мистериях, так и в помыслах великих пророков, всегда подводили к тому, чтобы включить человека и мир в сферу божественного. В конце концов, как и в мифе, оставалось одно лишь божественное. Самостоятельность человека и мира отрицалась в обожествляющих мистериях так же, как у философов. Когда философия пыталась за-

<sup>19</sup> Ср. описание картины в главке «Металогика» во Введении к этой книге.

<sup>20</sup> Ср. запись в дневнике Розенцвейга от 28.02.1906: «Разницу между искусством и реальностью можно показать наглядно, если представить, что герои какой-нибудь запутанной истории со множеством интриг обладают собственными (не данными автором) чувствами. Что бы они чувствовали по поводу того, что постоянно наталкиваются друг на друга! Но так не происходит; они не действуют под влиянием этой идеи; они лишь создания автора и абсолютно [независимы] от действительности» (I:30).

<sup>21</sup> Переделанная цитата из стих. *К лампе* (1846) Э. Мёрике, совпадающая с русским переводом С. Ошеров; оригинал последней строфы: *Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist / Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form – / Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein? / Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.* Розенцвейг заменяет глагол «scheint» («кажется» / «сияет») на «ist» («есть»).

мостить разрыв между элементами, она описывала, как любовь и стремление текут от человека и предметов мира к божественному, но никогда – в обратном порядке. Это сходство между мистерией и философией проявляется в любовной жажде греков к совершенству или в любви индусов к богу. И человек не просто собирается опутать Бога любовным желанием, ведь это показалось бы ограничением Бога, того Бога, которого человек с гордостью объявил всеобъемлющим, приписав Ему все благородные качества многих богов. Пусть человек любит Бога, но божественная любовь к человеку может быть, самое большее, ответом на человеческую любовь. Божественная любовь – это справедливое вознаграждение, а не свободный дар, превосходящий все масштабы справедливости, данный из милости. Это не божественная прасила, которая свободна в своем выборе и неподвластна принуждению, которая превосходит всякую человеческую любовь, и единственная заставляет слепых видеть, а глухих – слышать (Йешая 35:5, Мф. 11:5). Даже если человек считал, как случалось в кругах индийских искателей Бога, что ему удалось постигнуть высшую форму любви, если он оставлял все свои особенности, все свои желания и вожеления, равно как и все аскезы и трудные поиски Бога, и в полном покое ожидал милости Божьей – даже такой покой оставался вкладом человека, а не божьим даром. Другими словами: Божья любовь приходит не к косным, а к совершенным. Учение о покое, в котором [открывается] Божья милость, считалось опасной «высшей тайной». Как учили, ее нельзя было разглашать тем, кто не почитал Бога, роптал на него, не умерщвлял свою плоть. Но именно эти заблудшие, закосневшие, закрывшиеся грешники и должны были искать любви такого Бога, который не просто достоин любви, а любит сам, независимо от человеческой любви. Вовсе наоборот: Бог первый пробуждает человеческую любовь. Но для этого потребовалось бы, чтобы бесконечный Бог подошел к человеку конечно близко, лицом к лицу, как наделенная именем личность – к наделенной именем личности. Такого не могло себе позволить никакое понимание понимающих, никакая мудрость мудрых. А одновременно было бы нужно, чтобы разрыв между человеческо-мирским и божественным, который уже обозначен нестираемостью личного имени, был бы повсеместно признан глубоким, совершенно непреодолимым для силы человека – аскезы – и силы мира – мистики. Этого никогда не позволили бы себе гордость аскетов и высокомерие мистиков, презирающих и земные, и небесные имена как «дым, которым блеск сиянья без надобности затемнен»<sup>22</sup>.

22 Фауст, I: «Сад Марты».

Сущность мифологического Бога оставалась доступной стремлению человека и мира, но за это нужно было уплатить такую цену, что человек не мог уже оставаться человеком, а мир – миром. Крылья стремления несли мир и человека в пожирающий пламень

обожествления. Стремление, уводившее к божественному, оставляло человеческое и мирское далеко внизу и не проникало в них еще более глубокой любовью. Даже индийские искатели Бога дошли на деле только до того, что не может быть злом, а не до того, что должно быть добром. Нигде божественное не вытекало за границы собственной жизни. Античность пришла к монизму Бога, но не более того. Мир и человек должны превратиться в божественную природу, позволить себя обожествовать, но Бог не опускается к ним: он не дарит себя, не любит, не должен любить. Потому что Он хранит Свое естество для Себя. И остается таким, каков Он есть: метафизическим.



## НЕГАТИВНАЯ КОСМОЛОГИЯ

Что же мы знаем о мире? Кажется, он повсюду нас окружает. Мы живем в нем, и он же находится внутри нас. Он проникает в нас, но он же из нас исходит с каждым выдохом, с каждым движением руки. Он представляется нас само собой разумеющимся; мир очевиден для нас так же, как наша собственная самость – и как не всегда очевиден Бог. В нашем понимании мир – самое что ни на есть разумеющееся, то, чему свойственно или предназначено быть разумеемым – и только на основании самого себя, то есть быть само собой разумеющимся. Однако философия постоянно выносит вопрос о самоочевидности мира на повестку дня. Раз за разом атакуя это положение, философия назначает то Я, то Бога исходной точкой разума и сводит самоочевидность, само-разумеемость мира к нулю, а ее бесконечно малый остаток называет, например, знанием «вещи в себе»<sup>1</sup>. Этот остаток и должен стать истинным предметом изучения для тех, кто захочет построить негативную космологию. То, что за это название ухватились с меньшим удовольствием, чем за идею негативной теологии, произошло, скорее, не по какой-то существенной причине, а из-за общекультурных симпатий и антипатий. Приверженцы Бога зачастую недолюбливают знание, и наоборот. Между приверженцами мира и знания нет подобного противостояния, напротив, они всегда были более или менее близки друг другу, как и сами понятия мира и знания. Так что можно было принять «результат науки», утверждавшей, что о Боге не-

<sup>1</sup> Отсылка к кантовской «вещи в себе» (*Ding an sich*) здесь более чем уместна. Ведь определение мира как познаваемого субъектом превращает этот мир сам по себе в ничто. См. КЧР 51.

возможно ничего знать, но сложно согласиться с таким же заключением насчет мира. Мы же оспариваем оба этих вывода. Мы не признаем того, что они окончательны. Если бы наука приводила к подобному, она бы привела сама себя *ad absurdum*<sup>2</sup>.

Но в этом случае результаты не обязательно будут неверными. Ошибочными могли оказаться те рассуждения, при которых должны были появиться эти выводы. Поэтому здесь, как раньше при обсуждении Бога, мы поставим «заключение» [о непознаваемости мира] в начало нашего рассуждения.

## О МЕТОДЕ

Мы ничего не знаем о мире. Как и в случае с Богом, это Ничто – Ничто нашего знания, и к тому же определенное, единичное Ничто нашего знания. В этом случае оно тоже станет трамплином, с которого должен быть совершен прыжок в Нечто знания, в «позитивное». Ибо мы «верим» в мир, по крайней мере столь же твердо, как мы верим в Бога или в нашу samость. Поэтому для нас Ничто этих трех [основ] может быть только гипотетическим Ничто, только Ничто знания, из которого мы получа-

ем Нечто знания, описывающее содержание этой веры. От этой веры мы можем освободиться только гипотетически. Если мы так будем отстраивать веру с самой основы, мы в конце концов достигнем точки, когда поймем, как должен происходить переход в негипотетическое, абсолютное, безуслов-

ное этой веры. Только это может и должна предоставить нам наука. Мы не можем ожидать, что она освободит нас от этой троякой веры. Наука должна показать нам именно эту [невозможность освобождения], а также то, почему мы не можем ожидать иного. Так оправдывается кажущееся, согласно прежним понятиям, ненаучное этой «веры». Требование Декарта *de omnibus dubitandum*<sup>3</sup> имело силу при условии единого и всеобщего Всего. Этому Всему противостояло одно и всеобщее мышление, и как орудие этого мышления возникало такое же единое и всеобщее сомнение *de omnibus*<sup>4</sup>. Если отпадает эта предпосылка – а первым нашим стремлением было доказать, что она оказалась шаткой, и для сознательного духа уже отпала, то это место единого и всеобщего, и следовательно, абсолютного сомнения занимает гипотетическое сомнение. Это новое сомнение уже не существует *de omnibus*, так что оно может рассматриваться не как цель, а только как средство мышления. Однако так мы вновь спускаемся в глубины позитивного.

2 «К абсурду» (лат.).

3 «Нужно сомневаться во всём» (лат.), см. Р. Декарт. *Рассуждение о методе*, 1–2.

4 «Во всём» (лат.).

## ПОРЯДОК МИРА

Ничто опять не может оставаться Ничто, и из него рождается первичное (ursprüngliche, «источниковое») утверждение, «Да», [определяющее] Не-Ничто. Но это утверждение должно утверждать бесконечное, так что, как и в случае с Богом, утверждаемое Не-Ничто не может обозначать бытие. Потому что бытие мира – это не бесконечно покоящаяся сущность. Неистощимый, вечно вновь зарождающийся и вновь начинаемый многоликий мир, «исполненный фигур»<sup>5</sup>, как раз и есть противоположность этой вечно покоящейся, самозамкнутой и постоянно бесконечной сущности, которую мы определили как содержание бытия Божьего. Таким образом, пра-«Да» должно в этом случае утверждать что-то иное, по-иному должно звучать пра-речение мира. Как бесконечное – а Не-Ничто может утверждаться только как бесконечное, – как бесконечное может утверждаться только «всюду» сущее и «вечно» продолжающееся. Слова «всюду» и «вечно», которые в случае с божественной природой были всего лишь сравнениями, только несовершенным выражением невыражаемого, полностью подходят для описания мира. Бытие мира действительно должно быть для него повсеместным и вечным. Однако бытие мира повсеместно и вечно лишь в мышлении. Логос – вот бытие мира.

Давайте на этом месте вспомним, что мы говорили во Введении об отношении мира к его логосу. Мышление втекает в мир как разветвленная система отдельных определяющих условий. Оно повсюду и ежечасно действительно в мире. Значимость мышления, его применимость для мира зависят от этой его разветвленности, от многообразности, которую оно решилось принять. Оно оставило «единообразное слово истины», как сказал трагический поэт<sup>6</sup>, позади себя: лишь отвернувшись от единообразия, мышление может направиться к бытию. Система параметров мышления составляет систему не из-за единства происхождения, а из-за единой направленности приложения. Все параметры мышления действительно в одной и той же области – в мире. Мы можем принять в качестве предпосылки то, что это мышление, направленное на бытие и только на бытие, имеет единый источник, но не можем этого доказать. Став направленным, укоренившись в мире, мышление отказалось от возможности указать на единство своего истока. Этот единый исток

<sup>5</sup> «Хороший живописец в душе своей исполнен фигур, и если бы было возможно, чтобы он жил вечно, то [при помощи] внутренних идей, о которых пишет Платон, он всегда находил бы что-то новое, чтобы излить это в своих работах» («...ein guter maler ist inwendig voller figur vnd obs möglich wer das er ewiglich lebte so het er aws den inneren ideen do van plato schreibt albeg ettwas news durch dy werk aws zu gissen»), А. Дюрер. Введение к незаконченному учебнику живописи (см. *Literary Remains of Albrecht Dürer*. Ed. W.M. Conway. L.; Cambridge, 1889, p. 197).

<sup>6</sup> Имеется в виду Иефуда га-Леви; в собрании своих переводов этого еврейского поэта мусульманской Испании (см. Rosenzweig Fr., Rosenzweig R. (Hrsg.). *Der Mensch und Sein Werk: Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Heidelberg, 2011, S. 248) Розенцвейг замечает о стихотворении *אם ירצו ויפוש למלאות ה' (в пер. Розенцвейга Vorgefühl (Предчувствие))*, что в нем «сквозь бури чувств непрерывно прорывается однообразное (einfältig, «безыскусное») слово истины, идущее от сердца (Herz, так Розенцвейг переводит ивр. *שב, нефеш*) – иначе и быть не может... Никаких аргументов, никаких поэтических условностей. Только тихий голос сердца».

не лежал в мире, так что переход от «чистой» области предпосылок к прикладному характеру мышления тоже может лежать вне его компетенции. Чисто предпосылочное мышление может быть помыслено, однако само оно не мыслит; мыслит только действующее в мире, направленное в мир, укорененное в мире мышление. Таким образом, единство мышления остается вне мира. Это компенсируется единством области его приложения, [ограниченной] пределами замкнутого мира. Возможно, бесконечное единство божественного бытия Божьего, явно предлагающее всякому тождеству бытия и мышления и, благодаря этому, – как действительному в бытии мышлению, так и мыслимому бытию, является тем источником, из которого и возникает разветвленная логическая система для орошения мирового поля<sup>7</sup>. Этого нельзя исключать, но это еще сложнее доказать. Для нас это остается лишь предположением. В мире, где мышление укоренилось, ни одна дверь не заперта для него, но вне мира для него «дороги нет»<sup>8</sup>.

## ПРАСЛОВО, ЗНАК

7 Ср. *Быт.* 2:5. В соответствии с «логикой истока», провозглашенной во Введении, Розенцвейг рассматривает мышление как вытекающее из мира и как втекающее в мир. Таким образом, отношение между мышлением и бытием понимается не как тождество, а как процесс, бесконечно малое приращение. Наряду с таким философским описанием Розенцвейг использует «водные» метафоры, что отсылает читателя к образу источника, вытекающего из райского сада.

8 Фауст, I: «Полночь» (пер. Н. Холодковского).

Логос мира приложим-и-не-более, но зато он всюду-приложим, он общезначим. Идея общего открывает для нас новую сторону функционирования первичного «Да». Вспомним, что «Да» было словом первичного высказывания, полагавшим и утверждавшим однажды и навеки верное «Так». Следовательно, первичное «Да» уже несет в себе общезначимость. Изолированно взятый предикат, например слово «свободный», имеет всегда и повсюду один и тот же смысл, независимо от значения, которое оно приобретает при использовании в индивидуальных случаях, то есть в определенном контексте высказывания.

Всеобщее не возникает в результате применения, это приложимое, применимое само по себе. «Да» просто обосновывает свойство применимости, оно не устанавливает законы применения.

В утверждении, через которое божественное Ничто проистекает из божественной сущности, бесконечность утверждаемого Не-Ничто проявляла себя как бесконечное бытие божественной природы. Напротив, бесконечность утверждаемого Не-Ничто мира проявляет себя как бесконечная применимость мирового логоса. Если мы захотим установить формальное определение для этого логоса, с одной стороны, совершенно общего, а с другой – включенного в мир повсюду, заключенного в него, то результат этого утверждения нужно будет вывести в правой стороне уравнения. Из-за общего характера, который мы признали существенным свойством этого логоса, его можно обозначить только

как А. Применимость логоса, которую мы также признали существенным свойством, означает, что нужно указать на необходимость в том, чтобы это применение действительно происходило; эта исходящая от него пассивно притягивающая сила выражается с помощью символов, когда мы вписываем в начале знак равенства. Так появляется «=А». Это символ мирового духа. Это имя мы дадим логосу, так сказать, «природному» и, так сказать, «духовному», растекшемуся по миру и навеки повсеместно слившемуся с ним. При этом нам пришлось бы отказаться от гегелевских нюансов, ведь у Гегеля это название теряет четкость и сливается с божеством<sup>9</sup>. Лучше оглянуться и прислушаться к тихой музыке этого слова и родственных ему «духа земли» и «мировой души», которую можно встретить у первых натурфилософов, у молодого Шеллинга, а также, например, у Новалиса<sup>10</sup>.

## ПОЛНОТА МИРА

Но ведь самое удивительное в мире – то, что он не дух. В нем есть что-то еще, что-то вечно новое, нарастающее, овладевающее. Его чресла постоянно зачинают и неистощимо порождают. Или еще лучше: поскольку в мире сочетаются мужское и женское, как «природа» он мать, порождающая бесчисленные гештальты, но как скрытый в нем «дух» он – неустанно зачинающая сила. Камень и растение, государство и искусство – любое образование беспрестанно обновляется. Наполненность мира лицами, его полнота настолько же первична (*ursprünglich*, относится к истоку, является истоком), как и хоровод многообразных мыслей. Для того чтобы оно возникло, не нужно никаких условий, как и для установления этого хоровода. Солнце – чудо не меньшее, чем солнечность глаза, его увидевшего. По ту сторону их обоих, по ту сторону полноты и многообразности, по ту сторону установлений лежит непосредственно Ничто, Ничто мира.

Но возникновение полноты из Ничто здесь отличается от описанного прежде возникновения логоса. Мировой дух оставил позади себя ночь Ничто и со спокойным, бесконечным «Да» отправился навстречу Не-Ничто, светлой действительности мира. Однако многообразие лиц вырывается из ночного плена Ничто, раз за разом содрогаясь, за-

9 Розенцвейг воспроизводит основные элементы гегелевской системы – Логос, природу и Дух, но тут же от них отказывается, т.к. по сути они представляют собой гегелевскую теологическую рецепцию триадической природы христианства. На данном этапе рассуждений ему оказываются ближе мифологическая и пантеистическая философия ранних романтиков и Шеллинга. См. Миф и откровение.

10 «Мировая душа» и «Дух земли» – важнейшие понятия в философии немецкого романтизма, которые были не чужды и Гете. Дух земли является к Фаусту еще до появления Мефистофеля. Ср. у Новалиса: «Дух земли, твой трон огромный / Вскоре рухнет. И заемный / Свет потухнет. Горе, горе! / Дух земли! Твой пробил час!» (Новалис. *Генрих фон Офтердинген* (пер. Вяч. Иванова). Новалис также говорит о «Мировой душе», с которой должна быть согласна душа отдельного человека. Понятие мировой души Шеллинг возводит в разряд философских концепций. См. Шеллинг. *О мировой душе*. – Шеллинг Ф. В. И. Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987, с. 89–181.

чина и порождая. Всякое новое представляет собой новое отрицание Ничто, нечто, не бывшее ранее, начало само для себя, неслыханное, «новое под солнцем». Здесь бесконечна сила, с которой отрицается Ничто, но конечно каждое единичное действие этой силы. Полнота бесконечна, конечен ее внешний вид<sup>11</sup>.

Беспричинно и бесцельно поднимаются из глубин ночи единичные явления. У них не написано на лбу, откуда они приходят и куда идут, они просто есть. Пока они есть, они единичны, каждое из них – единственное по сравнению со всеми иными, обособленное от всех иных, «особое», «не-иное»<sup>12</sup>.

## ЗНАК

Так свойственная миру наполненность особенным противопоставляется установлению общего, которое тоже свойственно миру. Общее появилось из-за потребности исполниться, в результате поворота к приложимости.

С особым не так. У особого нет вообще никакой причины, нет цели, нет силы – даже силы выделиться из среды подобных себе. Ведь любое особое особо только в соотношении с иными, но оно не замечает этого соотношения, оно рождается слепым, оно умеет только быть. Его сила – это всего лишь слепое тяготение его бытия. По нашей терминологии его символом должно стать *В*, совершенное *В*, чистый знак единственности, без соотносящего знака равенства.

Таким образом, «Нет» привело здесь к такому же характерно отличающемуся от прошлого результату, как и «Да». Бытие Бога равнялось его природе, а Бытие мира равняется его логосу. Сети божественного бытия разрывала божественная свобода, а в мире их будет разрушать неистощимый источник явлений. В Боге – свободный поступок, в

мире – являющееся Нечто: оба они возникают внезапно, оба неповторимы, оба – новые откровения, выходящие из ночи Ничто, там из Ничто Бога, здесь – мира. Оба вырываются из жесткого захвата «Нет», локоть к локтю прижатого к «Ничто». Любое божественное действие и любое земное явление – это новая победа над Ничто, прекрасное, как в первый день [творения]. Но в случае Бога ночь Ничто разрывает неограничимая ясность, а из темных чресел мирового Ничто возникает многоцветное, но само по себе слепорожденное единичное Нечто. Ничем не принуждаемое, силой собственной тяжести оно выпадает в мир. Но мир уже (ак-

<sup>11</sup> По сути, данный пассаж является развернутой метафорой сотворения мира в первой главе книги Берешит.

<sup>12</sup> Розенцвейг рисует здесь развернутую метафору сотворения мира в соответствии с первой главой книги Берешит. Однако библейская креационистская космология у него сопровождается новой металогической философией. Будучи сотворенными, порожденными из своего истока, вещи обладают той уникальностью и единичностью, которая недоступна двигающемуся от общего к частному Логосу. Таким образом, полнота металогического мира порождений радикально отличается от полноты помысленного мира Логоса. См. *Философия истока*.

туально) наличествует (ist... da), как наличествовала погруженная в сон природа Бога, когда ее разбудила своим зовом светлая божественная свобода. Мир (актуально) наличествует, как королевская сокровищница бесконечно восприимчивых, бесконечно требующих применения сосудов и сочленений своего логоса. А содержимое в эти сосуды льется из беспрестанно бьющего источника. Над «Да» и «Нет» встает «И».

## РЕАЛЬНОСТЬ МИРА

Особое никуда не влечется, само по себе оно лишено движения, оно возникает — и вот оно оказывается в наличии (актуализируется). Особое не есть «данность» — это ошибочное определение, в котором отражено заблуждение всей дометалогической философии мира<sup>13</sup>. Не случайно все предыдущие системы раз за разом застревали на этом вопросе. Оно не дано, скорее «даны», раз и навсегда, логические формы (logische Formen), [которые принимает] простое и бесконечно действительное «Да». Всякое особое удивительно; это не данное, а всегда новый дар, или даже подарок, потому что при дарении подаренная вещь затмевается жестами дарителя. А логические формы — это не спонтанные (spontequ se movent<sup>14</sup>) животные, которые врываюся в огород данности в поисках пищи; нет, это дорогие, старинные сосуды, всегда готовые сохранить в своем чреве вино новых урожаев. Они недвижимы, это «неизбывное вчера»<sup>15</sup>, это «всеобщее», которое все-таки не становится «обыденным», как бы не хотел этого разгневанный полководец, но которое он правильно характеризует как «вековечный возврат»<sup>16</sup> того «вчера», что ныне всем значеньем обязано отжившему былому». Явление, однако, это вечно новое, это чудо в мире духа<sup>17</sup>. О проблему явления разбивался идеализм и, следовательно, вся философия от Парменида до Гегеля. Идеализм не мог признать явление спонтанным, ведь это противоречило бы всевластию логоса, так что он не сумел дать явлению справедливое объяснение и лживо назвал кипящую полноту мертвым хаосом данности. Единство мыслимого Всего не давало возможности другой трактовки. Единое и всеобщее Всё может существовать,

13 Данные являются основанием знания, если его рассматривать статически, но если мы понимаем познание как процесс, то в соответствии с логикой истока Г. Когена знание опирается не на данное, а на заданное. См. *LRE*, S. 62–64, S. 587–589.

14 «Vegetabilia vivunt, non sentiunt. Animalia vivunt et sentiunt spontequ se movent» («Растения живут, но не ощущают. Животные живут, ощущают и спонтанно двигаются») — неточная цитата из *Системы природы* (1758) К. Линнея, видимо, данная по *Общей морфологии организмов* Э. Геккеля (*Generelle Morphologie der Organismen...*, первое изд. 1866).

15 «Не то внушает ужас, что опасно / И что, живое, борется с живым, — / В обыденном весь ужас, в вековечном / Возврате неизбывного «вчера», / Того «вчера», что ныне всем значеньем / Обязано отжившему былому!» — Шиллер, *Смерть Валленштейна* (пер. Н. Славятинского; цит. по изд.: Шиллер Ф. *Драмы. Стихотворения*. М.: Худ. лит-ра, 1975, с. 223).

16 Вероятно, имеется в виду идея «вечного возвращения» (ewige Wiederkunft), играющая центральную роль в философии Ницше. Однако Розенцвейг трактует эту идею иначе, чем Ницше. Для него вечный возврат оборачивается вечным обновлением.

17 В философии «от Парменида до Гегеля» явление, будучи связано Логосом, не может быть спонтанным. Человеческая свобода нарушает это правило, становясь «чу-

только если мышление наделено активной, спонтанной силой. Таким образом, жизненность приписывается мышлению, а у жизни она должна волей-неволей отниматься. У жизни отнимается жизненность!

Только металогическое мировоззрение может возратить жизни ее права. Потому что здесь Всё более не считается единым и всеобщим; это просто одно какое-то Всё, и логос, как укоренившаяся в нем истина, может теперь наполнять его, но не обязательно осуществлять единство. Свойственный миру логос, сам ставший единым благодаря тому, что условия его появления неизвестным образом соотносились с неизвестно

где расположенным сокрытым внемировым единством, не должен более брать на себя еще и действие, которое совершенно противоречит его мирской сущности, его многообразию и применимости; он осуществляет единство мира только изнутри, не как навязанная миру извне, а как его внутренняя форма (Form). Это металогическое Всё уже отказалось от внешнего единства, поскольку оно [понимается] не [как] единственно мыслимое, а как одно из – наполненное мыслью, не созданное духом, а одухотворенное Всё. Логос не творец мира, как [считалось] от Парменида до Гегеля, а мировой дух, или, может быть, лучше сказать, мировая душа. Логос, превратившийся таким образом в мировую душу, может теперь сотворить чудо и возратить мировому телу право на жизнь. Мировое тело не должно уже лежать без действия, как безразличная, хаотич-

но колеблющаяся масса «данности», ожидая, пока логические формы подхватят и оформят ее. Оно становится живым, вечно обновляющимся потоком явлений, который вытекает из вечно распахнутой утробы мировой души и соединяется с ней, рождая оформленный (gestalten) мир.

Проследуем же дальше той дорогой, которой особое спускается, проходя через всеобщее. Особое (Besondere) – вспомним наш символ «В» – не направлено, а всеобщее (Allgemeine) – «=А» – само по себе пассивно, недвижимо, но требует применения, а следовательно, испускает притягивающую силу. Таким образом, вокруг всеобщего строится силовое поле притяжения, в которое попадает особое, опрокидываясь под собственной тяжестью. Как раньше внутри Бога, так и сейчас мы отдельно обозначим две точки этого движения, чтобы описать всю складывающуюся кривую. Первая из этих точек – там, где, пролетев отрезок своего пути в свободном, не направленном и бессознательном слепом падении, особое осознает, что оно движется, притягиваемое всеобщим, так что у него открываются глаза на его собственную природу. Прежде слепое, особое в это мгновение осознает наконец свою особенность, то есть

дом в мире явлений». Розенцвейг идет дальше, рассматривая явление как вечно новое. Постоянное обновление и спонтанность интерпретируются им как «чудо в мире духа». Таким образом, обновление становится фундаментальным свойством не только человека, но и мира. Ср. А. Бертолино. Человек – «гражданин двух миров»: развитие Розенцвейгом кантовских тем. – *Кантовский сборник*. №4(50). Калининград, 2014, с. 82–97. Ср. также запись в дневнике Розенцвейга от 14.08.1910: «Кант называл организм чудом в мире явлений. У Гегеля это уже не индивидуальный организм... Может быть, брак – это чудо в мире явлений? Чудо, и к тому же – повседневное».

свою направленность ко всеобщему, свою обособленность. Особое, которому открылось всеобщее, — теперь не просто особое. Не прекращая быть по существу своему особым, оно подступает к границам области, где властвует всеобщее. Это «индивид», единичное, несущее в себе признаки всеобщего — не всеобщего вообще, ведь у него нет никаких «признаков», а своего всеобщего, своего вида, своего рода. Но, тем не менее, по существу своему оно является особым, причем теперь уже «индивидуальным» особым. Индивидуальность — не какая-то высшая степень особенности, а этап движения от чисто особого ко всеобщему. Другой этап — точка, в которой особое попадает под власть всеобщего. За этой точкой лежит чистое всеобщее, в котором особое растворится без следа. Но сама эта точка обозначает миг движения, когда след особого всё еще можно увидеть, несмотря на неминуемую победу всеобщего. Если в первой точке мы поставили «индивида», то здесь можно поставить «род» (Gattung), или подобрать какое-то другое название для всеобщего, но не чисто всеобщего, а индивидуализированного, для особой всеобщности. Потому что вид, или род, или, если перейти в сферу человеческого, общность (Gemeinschaft), народ, государство — все эти понятия выражают, в первую очередь, всеобщности, независимые по отношению к собственному особому, но, тем не менее, это единства, которые между собой могут сочетаться в собственные множества — роды, народы, государства. С другой стороны, единственность, свойственная индивиду, тоже возникает только в соотношении с его родом. Но кроме того, индивид является представителем рода — собственного рода — только потому, что по сравнению с нагим, слепым особым он уже представляет собой множество — множество, складывающееся как минимум из двух параметров — родового признака и собственного своего свойства.

Таким образом, мир окончательно оформляется при помощи индивидуального и родового, в процессе движения, которое вовносит индивидуальное в распахнутые объятия родового. Точно так же в случае Бога понятия сущности и свободы были только крайними точками, а его жизнь рождалась во внутреннем противостоянии божественной мощи и божественного долженствования, где долженствование ограничивало произвол мощи, а мощь ослабляла натиск долженствования. Мир также оформляется не непосредственно из-за падения особого во всеобщее, а скорее, потому, что индивид входит в род. Настоящее «И» мира — не «И», соединяющее одухотворенный мир и укоренившийся в нем дух, — это две крайних точки. Оно выражает более непосредственные отношения предмета и его понятия, индивидуального и родового, человека и его общности.

Есть процесс, отражающий эти два элемента мировой сущности наиболее наглядно и значимо. Индивид рождается, а род (Genus) генерируется в процессе соития. Акт соития предшествует рождению и происходит как единичный акт без конкретного соотношения с единичностью

рождения, однако в своей всеобщей сущности он четко соотносится с рождением и направлен на него. Рождение же возникает, [направленное на] индивидуальный результат, как совершенное чудо, с потрясающей силой непредвиденного и непредвидимого.

Зачатия происходят постоянно, и тем не менее каждое рождение — это что-то абсолютно новое. Повергая самую неиндивидуальную человеческую деятельность, гремит слава истинно «непроизносимой», непридумываемой индивидуальности. Собственные свойства рожденного — стоит заметить, что это свойства его как части мира, а не свойства его самости. В этом — глубочайший смысл астрологической веры, которая хочет постичь человека как самость, но не может функционировать, пока не откажется от этого желания. Астрология не может осуществить свое желание, потому что в действительности она сталкивается с человеком только как с индивидуальностью, то есть как с особой частью мира, сходной с любым другим нечеловеческим существом или вещью. Итак, даимон индивида будет подвластен закону астрологии: «звезд могучих сочетание закон дало младенцу в колыбели»<sup>18</sup>. Таким образом, человек и всякая индивидуаль-

ная часть мира наивысшую свою индивидуальность приобретает именно в то мгновение, когда он индивидуализирует себя, является, «рождается на свет» как часть мира, отрицающее то, что ее саму возможно разделить. Однако мощь соответствующего рода темной властью притягивает эту индивидуальность. Индивидуальность тянется к средоточению сил, постоянно удаляясь от дня своего рождения, когда ей были открыты все возможности. Она постепенно теряет свои возможности — теряет индивидуальность, — и наконец полностью исчерпывает все свои

возможности и теряет себя в миг соития. Индивид, от рождения совершенно индивидуальный, практически вещный, он не связан обязательствами и отношениями, он разделяет со своим родом только общее понятие — но пока еще не полную действительность. Во время соития он совершенным образом входит в род. Этот циклический процесс, постоянно совершающийся, мы противопоставляем идеалистическому понятию порождения. Так можно наглядно представить металогиическую сущность мира.

## ЗНАК

Это циклический процесс. Нам пришлось его символически обозначить как  $B=A$ . Истоки обеих «сторон» уравнения теперь исчезли. Однако само уравнение характерным образом отличается от полученного прежде. В формуле Бога  $A=A$  друг к другу приравнялись два равно

<sup>18</sup> Гете, *Первоглазоль* (1827) [в ориг. — «праслова»]. *Учение орфи́ков* (*Urworte. Orphisch*). Первый отрывок (Δαίμων, «Демон») в пер. С. Аверинцева: «Со дня, как звезд могучих сочетание / Закон дало младенцу в колыбели, / За мигом миг твое существование / Течет по руслу к прирожденной цели. / Себя избежать — тщетное старание; / Об этом нам еще сивиллы пели. / Всеми наперекор вовек сохранен / Живой чекан, природой отчеканен».

первичных, равно бесконечных, а в формуле мира приравниваются содержание мира и его форма – два неравных понятия. И тем не менее, уравнение должно быть представлено как  $B=A$ , а не как  $A=B$ . Это значит, что оно утверждает пассивность формы и активность содержания. Оно соответствует понятию самоочевидности, но предмет для него является чудом. Таким образом, мир становится для него самозамкнутым, открывающимся наружу целым, наполненным сосудом, космосом, полным форм (гештальтов). Все основополагающие отношения ведут в нем от  $B$  к  $A$ , то есть вносят полноту, содержание, индивидуальное в порядок, форму, роды. Отношения, идущие в обратном направлении, не первичные, а производные. Дух может построить себе тело, только потому, что тело удивительным образом стремится к духу. Аполлонова игра на лире только потому может укладывать камни в стены, что камни сами являются чудесным образом одушевленными индивидами – сами «полны богов»<sup>19</sup>. Такой мир – настоящая противоположность миру идеализма. Для идеализма мир – не чудесная фактичность, то есть не замкнутое Целое. Оно должно стать всеобъемлющем Всем. Основополагающие отношения должны в нем вести от родов к индивидам, от понятий к предметам, от формы к содержанию. Данная материя должна (актуально) наличествовать (daliiegen) в хаотичной серой самоочевидности, ожидая, пока под солнечными лучами духовной формы не зажгутся в ней цветные искры. Но это только оттенки света, исходящего из этого чудесного источника. Из самой хаотичной серости никакие искры не возникают. Формулой этого мировоззрения было бы  $A=B$ , а не  $B=A$ . Это так и есть, как мы видим в эпоху, когда идеализм достиг высшей точки своего развития. Идеалистическое  $A=B$  возможно вывести из какого-нибудь  $A=A$ . Так разрушается глубокий парадокс, возникший при сравнении двух несравнимых, который идеалистическая формула также выражает. Идея эманации почти незаметно стирает разрыв, который даже здесь еще зияет между всеобщим и особенным. При этом «эманировать» может только  $B$  из  $A$ , но не  $A$  из  $B$ .  $B$  всегда может только актуально быть (dasein), но не может стать истоком. При этом уравнением идеализма может быть только  $A=B$ , потому что только его можно вывести из формально непротиворечивого уравнения.  $B=A$  пришлось бы выводить из  $B=B$ . Такое уравнение также не представляло бы формальных проблем, но материально оно было бы совершенно неспособно привести к какому-либо выводу – и, скорее всего, его даже не стоит рассматривать в качестве формулы мира.  $A$  непосредственное отношение между  $A=A$  и  $B=A$  никак нельзя было бы представить внутри мира. [Наконец], парадоксальное высказывание о  $B$  (то есть  $B=A$ ) не станет менее парадок-

<sup>19</sup> Согласно древнегреческому мифу, Посейдон и Аполлон служили царю Трои и воздвигли городские стены. Гомер (*Илиада*, XXI:439–456) утверждает, что строительством занимался только Посейдон. Возможно, Розенцвейг также вспоминает здесь миф о Фете и Амфионе – братьях-полубогах, строителях Фив. Амфион приманивал камни колдовской силой своей музыки (см. Павсаний, *Описание Эллады*, VI:8).

сальным от того, что его соотнесут с непарадоксальным высказыванием об  $A$  (то есть  $A=A$ ). Соотношение самого по себе парадоксального высказывания об  $A$  (то есть  $A=B$ ) с непарадоксальным высказыванием об  $A$  (то есть  $A=A$ ) не снимает парадокс, но заметно уменьшает его. Здесь необъясненным остается только само понятие отношения, то есть трудность, которая касается отношений между двумя уравнениями так же, как и отношений внутри одного уравнения. Однако пока что эта трудность полностью выпадает из нашего поля зрения, поскольку мы имеем дело единственно с единичным уравнением и, только чтобы объяснить, в чем особенности  $B=A$  по отношению к  $A=B$  или в чем разница между металоогическим и идеалистическим пониманием мира, мы пока что коротко описали дорогу, по которой идет идеализм. Эта дорога эманаций, проистекания или идеалистического порождения внутри мира ведет к  $A=B$ . Позднее нам нужно будет обстоятельно рассмотреть то, какое значение имеет это движение, протекающее внутри мира. Здесь же мы вернемся к простому уравнению  $B=A$  или, скорее, к тому, что оно должно символизировать – к миру металоогическому.

20 Одним из источников данного термина, по всей видимости, является концепция пластики Освальда Шпенглера. Ср. «Первая [часть настоящей книги трактует] проблемы числа, судьбы, причинности, трагедии, пластических искусств, мировоззрения, жизни, познания природы, мифа, содержит основание символики!» (см. Шпенглер О. *Закат Европы. Образ и действительность*. Т. 1 (пер. Н.Ф. Гарелина), с. 92–93). Здесь перечислены все три обращенных в античность элемента Розенцвейга – трагедия, миф и пластика. Пластику Шпенглер воспринимает именно в связи с присущей ей соотнесенностью частей. См. Goldblum S. *Oswald Spengler et le refus de la Révélation. Rosenzweig lecteur du Déclin de l'Occident* (электронный ресурс: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/hal-00463442/document>).

## ПЛАСТИЧНЫЙ КОСМОС<sup>20</sup>

В отличие от всенаполняющего идеалистического мира это всецело исполненный, оформленный мир. Это – Целое [для] его частей. Части не исполнены Целого, не основываются на нем, поскольку Целое – это не Всё, это действительно всего лишь целое. Поэтому существует много способов перейти от частей к Целому, если говорить с максимальной точностью, но для каждой части, если она действительно является частью, «индивидом», существует собственный переход к целому, собственная линия полета. Всё в идеалистическом понимании исполняет все свои члены и основывает каждый отдельный (единичный) член. [Это означает, что] от него ведет только одна дорога к его членам, то есть канал, по которому течет поток силы, исходящий от Всего.

Теперь становится понятной причина одного из явлений, о котором мы упоминали во Введении. Начиная с 1800 г., идеалистические системы – ярче всего гегелевская, но по замыслу также системы Фихте и Шеллинга – в большинстве своем выказывают свойство, которое мы обозначим как одномерность. Единичное не выводится непосредственно из Целого, а развивается как часть системы, расположенная между двумя наибо-

лее близкими членами сверху и снизу от него. К примеру, «общество» у Гегеля поставлено между «семьей» и «государством»; поток силы, которую испускает связанное с системой Целое, пронизывает, как единое и всеобщее, все единичные образы (Einzelgestalten). Такое положение дел в точности соответствует идеалистическому мировоззрению; этим также объясняется уже упоминавшееся во Введении профессиональное самообезличивание философов от Парменида до Гегеля. Понятие единичного Всего не допускает иной точки зрения, кроме той, которая как раз стоит «на очереди» в истории философских проблем. Поэтому Гегелю пришлось историю философии саму превратить в систематическое завершение философии. Так он обезвредил то последнее, что могло бы противоречить единству Всего: личные точки зрения отдельных философов.

Металогический подход, также находящийся в необходимом соотношении с новым пониманием мира, создает новое понятие философа и новый его тип. От каждой отдельной (единичной) вещи как индивида ведет здесь дорога, одна соответствующая ему дорога к Целому. Так же происходит с отдельными философами. Ведь философ несет в себе единство металогической системы мира. Но единство этой системы не одномерно: в его основе многомерность. От каждой отдельной (единичной) точки расходятся нити и связи (отношения) со всеми иными [точками] и с Целым. Единство этих бесчисленных отношений, относительное их завершение (замыкание) – это единство личностных, основанных на жизненном опыте и философских размышлениях точек зрения различных [философов]<sup>21</sup>. Это только относительное завершение. Хотя идея мирового Целого должна четко описываться понятиями, но любая отдельная (единичная) [философская] система может воплотить эту идею лишь относительно. В идеалистической системе эта относительность, как правильно обнаружил Гегель, была обусловлена тем состоянием вопроса, к которому философия пришла за свою историю. В металогической системе [это будет происходить] за счет субъективных позиций, на которых стоят [различные] философы. Эти замечания не исчерпывают проблему «философа», но мы не можем пока позволить себе пускаться в дальнейшие разъяснения.

<sup>21</sup> Ср. отрывок о силе личности Ницше во Введении к этой книге.

## АНТИЧНАЯ КОСМОЛОГИЯ

Итак, при металогическом подходе мы можем обозначить мир, где чудо индивидуальности навеки овладело разлагающимся, но тем не менее повсеместно заранее положенным родом, не всенаполняющий, а совершенно наполненный мир как мир оформленный (gestaltet). Оформленный, а

не созданный. Созданность мира означает больше, чем мы здесь можем утверждать. Как живого Бога метафизической теологии жизненность не делала уникальным, так и оформленный мир металогической космологии – это мир еще не сотворенный, а только оформленный. Живые боги стали высшей точкой развития античной теологии, и оформленный мир точно так же отмечает вершину античной космологии. И космологии не макро-, но прежде всего микрокосмоса, то есть как «природного», так и «духовного» мира. В случае с природным миром это соотношение не настолько четкое, потому что основная идея идеализма, тождество мира и мышления, возникла уже в античности. Но в античности эта идея не имела последствий в сфере космологии, она оставалась [строго] метафизической. Даже идея эманаций приходит только с неоплатонической школой, которая развивается как ответ на новую, уже не античную мысль. Ни сам Платон, ни Аристотель не говорят о том, что внутри мира есть какие-то эманации или вообще какое-то активное соотношение между идеей и явлением, понятием и предметом, родом и индивидом или между любыми другими членами этой оппозиции. Они выдвигают причудливые

положения о том, что предметы «подражают» идее, «оглядываются» на нее, «тоскуют» по ней, пытаются «достичь в своем развитии» этой идеи, которая

здесь выступает не как причина, а как «цель». Идея покоится. Явление движется к ней. Кажется, это и есть металогическое соотношение.

22 *Метафизика*, XII:7.

## ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Нам хорошо видны трудности такого понимания мира, неразрешенные великими мужами прошлого. Частично они высказаны в полемике Аристотеля со своим учителем, хотя Аристотель сам их не преодолел. Полемизируя с учением Платона об идеях, Аристотель делает идею бесконечности динамичной. Над понятием и предметом снова и снова надстраивается понятие соотносимости предмета с его понятием и так далее. Но против этого понятия бесконечности металогическое понимание целостности оформленного мира вообще не может ничего выставить. Аристотелевский космос конечен так же, как и платоновский. Видны даже границы изолированной металогической мысли. Аристотель избегает этой проблемы, делая сальто-мортале в метафизику. Его божественное «мышление мышления» есть мышление только для мышления. Аристотель подчеркивает, что оно не может помыслить немислимое. Божественное мышление может мыслить только «лучшее», то есть только само себя<sup>22</sup>. Аристотелевская метафизика акосмична и, следовательно, не способна именно на то, для чего она была разработана. Как учение о целевой причине она должна была представить «начало» (принцип) мира.

Но ее сущность – чисто метафизическая, так что она является «началом» (принципом) только для самой себя. Если отвлечься от определения метафизики как самосознания и попытаться рассмотреть ее только как то, для чего она была разработана, не спрашивая, происходит ли это на самом деле, то целевая причина превратится в чисто внутримировое начало, и все сомнения, которые громоздит Аристотель, обсуждая соотношение идеи и предмета, устремятся к соотношению между целевой причиной и тем, что ей обусловлено. При подходе со стороны теологии аристотелевская метафизика подпадает под упреки в акосмизме, при подходе со стороны космологии – под упреки в атеизме. В обоих случаях эту метафизику упрекают в том, что она дерзает объяснить мир, который при первом подходе объяснить невозможно, потому что он вообще пропадает из поля зрения, а при другом – потому что он превращается в самозамкнутое Целое, в «Здесь», которому нет дороги в бесконечное, в «Туда». Таким образом, Аристотель, этот великий языческий теолог, не может избежать металогического подхода, при котором макрокосмос предстает как ограниченный с внешней стороны и тщательно оформленный изнутри, пластический образ (Gestalt). Он пытается разрешить противоречие между бесконечным притязанием мышления на всеобъемлетность и единство, с одной стороны, и конечной целостностью мира, бесконечной лишь в своем богатстве – с другой. Но этого он не нашел. Найти это ему помешала неспособность заменить теологически-космологическое «или – или» на «как ... так и».

## ПОЛИС

Итак, мы видим, что металогический подход в отношении макрокосмоса связан с определенными внутренними трудностями. Напротив, в отношении микрокосмоса его, как кажется, легко применить. Однако это лишь мнимая легкость. Кажется, что древние разрешают проблему отношений родового и индивидуального как теоретически, так и практически в металогическом смысле. Народ, государство, какие угодно иные древние общности – это львиные ямы, куда индивидуальное может попасть, но откуда не может выбраться. Общность выступает именно как Целое для человека: человек знает, что он всего лишь часть чего-то большего. Целое, для которого он является всего лишь частью рода, для которого он всего лишь его представитель, обладают абсолютной властью над его нравственной жизнью, хотя на самом деле они несколько не абсолютны – они сами представляют экземпляры рода «государство» или «народ» вообще. Для единичного существует единственная общность. Эти общности ограничены с внешней стороны и ничем не обусловлены изнутри; именно так они превращаются в тщательно оформленные обо-

соболенные (единичные) сущности, которые сами по себе вызывают при двумчвном рассмотрении сравнение с произведением искусства.

Тайна древнего государства – это не организация. Организация – это в полной мере идеалистическое построение государства. Полностью организованное государство не находится со своими индивидуальными членами в отношениях целого к части; здесь государство – это Всё, от которого исходит единый поток силы, пронизывающий все его члены. У каждого есть свое определенное место, своя функция, выполняя которую он принадлежит к государству как Всему. Сословия, или какие угодно иные *puissances intermédiaires*<sup>23</sup>, которые можно встретить в современном организованном государстве, по сути своей только посредники: они стоят между государством и индивидами, сообщая им отношение целого, определяют место индивидов в государстве, оформляют его посредством его сословия, его места. Напротив, касты древнего общества не являются средствами осуществления государственности; в сознании индивида они полностью затмевает государство как целое; там, где они существуют, они становятся для индивида государством. Для государств

древнего мира существует только непосредственное отношение гражданина к государству, именно потому что оно – целое, в образ (Gestalt) которого

входят его части, тогда как новое государство – это Всё, из которого его члены черпают силу, чтобы обрести форму. В этом причина того, что подданный Средних веков подчинен государству, а раб древности – нет.

Итак, в Древнем мире индивид не теряет себя в общности, чтобы обрести себя. Он просто исчезает, превращаясь в её составную часть. В этом отношении полностью справедливы известные различия между любыми древними и новыми понятиями демократии. Здесь также становится понятным, почему в Древнем мире не возникали представительные органы. Органы бывают только у тела, у здания есть лишь составные части. Идея репрезентативного органа наталкивается в Древнем мире на совершенно характерные для этого периода трудности. В это время индивид существует отдельно (единично). Даже тогда, когда идея репрезентации должна с необходимостью возникнуть, в случае культа и особенно в случае жертв, в случае людей жертвующих и людей, приносимых в жертву, даже тогда эта трудность выказывает себя во всюду видимом стремлении приписать жертвующему личную чистоту, а приносимому в жертву – личную обреченность смерти, либо из-за совершенного им преступления, либо, самое меньшее, из-за того, что он оказался объектом негативных магических действий. То, что именно лично нечистый предназначен в жертву за всех, а лично чистый – для того чтобы принести жертву за всех, эта идея об абсолютной согражданственной человечности, видимой во всех, так же недоступна для древнего индивидуализма, как идея человеческой согражданственности (*Gemeinbürgschaft*).

<sup>23</sup> «Силы (образования) средних размеров» (фр.).

Потому что так выражается последнее свойство металогической этики древнего мира: составленное из частей целое может стать в свою очередь только частью некоего целого, но никогда не Всем. Для всякого индивида его сообщество – последняя [инстанция], и наружу для него «дороги нет»<sup>24</sup>. Предмет так же сознает только собственное понятие. Индивид не понимает того, что род, к которому он принадлежит, в свою очередь становится индивидом и составляет часть вышележащего рода. Это понимание можно ему внушить только при помощи поступка, оно никогда не выступает само собой в его сознании. Древние империи деполитизируют подчиненные им народы без того, чтобы у них возникло позитивное сознание империи. Стоики предлагают только равенство первично человеческого в каждом отдельном человеке, но не общность обновленного человечества. Именно тогда, когда собственная общность появляется для человека как сила, сама порождающая его, когда он сознает, что быть отдельным членом этой общности означает быть не индивидуальным представителем рода, а членом некоего Всего, – тогда и общность вынуждена сознавать себя как члена некоего Всего. Потому что целое покоится в себе; оно не обязано переступить свои границы и стремиться к другим целым, которые уходят всё выше, а Всё не успокаивается, пока не собирает в себя всё. Так получается, что в мельчайшей клетке идеалистической организации, например в ремесленной гильдии или в деревенской общине, больше осознания мира, чем во всей империи Августа, которая всё-таки была замкнутым целым, умиротворенным и удовлетворенным миром, который не был принужден выносить свое довольство за границы себя<sup>25</sup>; внешнее оставалось вовне. С совершенно спокойной совестью она идентифицировала себя с миром и называла себя Ойкуменой.

24 Фауст, I: «Полночь» (пер. Н. Холодковского).

25 При Августе начался *Pax Romana*, почти двухсотлетний период относительного спокойствия, когда империя практически не расширяла свою территорию.

## СОФИСТЫ

Против такого металогического понимания человеческой жизни в общности, ограниченность которого мы здесь показали в сопоставлении с идеалистическим, возражали уже в древности. Однако ответом ему было не новое учение о жизни в общности, а концепция, полностью сосредоточенная на точке зрения единичного человека, который не хочет поверить в то, что он должен быть всего лишь частью Целого. В этом отношении очень поучительна софистическая революция, которая не сумела преодолеть эту базовую идею, саму по себе глубокомысленную и

верную. Софисты провозглашают свободное господство человека над всеми вещами и любыми порядками. Но на этом они останавливаются. Софисты предпочитают не говорить о том, что свободная природа человека должна проникнуть во все вещи и порядки. Они делают человека мерой вещей. Но вещам совершенно безразлично, как, кто и какой линейкой их будут измерять. На них может произвести впечатление только тот, кто приводит их в движение, а не тот, кто измеряет их. Так что революция софистов остается бурей в стакане воды; неправда, что она расшатала античное сознание государства. Полис остался таким же, как был, он даже стал собой в еще большей степени. Великая эпоха великого полиса, Рима, проходит при наличии софистской критики государства, которая его не тревожит. Софистскому понятию человека не хватает активности, и поэтому он не способен предложить новое решение для проблемы металогического микрокосмоса, так же, как определенный философами Бог оказался неактивным и неспособным предложить новое решение проблемы макрокосмической.

## АЗИЯ: НЕПЛАСТИЧНЫЙ МИР

### ИНДИЯ

<sup>26</sup> Гете, *Штудии (Studien)*.

В металогическом понимании мира так же, как и в метафизическом понятии Бога, сохраняется нечто нерешенное. К тому же в обоих случаях это «и снова греки»<sup>26</sup> — они довели эту идею до высшей ступени развития, которая была ей доступна в изоляции. Снова они, а не легендарные народы Востока. Жители Азии остаются и в этой области только в преддверии «Да» и «Нет», зари и дыма, тогда как греки подступают к «И», к завершённому гештальту. Индия и Китай снова довели до предела лишь одну сторону элементарного, пока еще не обретшего гештальта бытия в насильственном ограничении самости. Задолго до того, как индийская мысль, одержимая духом, укрыла полноту мира покровом майи, до того, как она установила, что во всех вещах важна лишь их «самость», а затем растворила эту самость в одиночестве брахманизма, — уже на ранних своих этапах эта мысль уходит от определенности особого и ищет предположительно стоящее за ним всеобщее. Уже было замечено, что даже в древних гимнах, сопровождавших жертвоприношение, отдельный Бог терял для поэта свое своеобразие и с легкостью принимал черты Бога высшего и единого. Начало гимнов индивидуально, но затем они теряются в бесцветной всеобщности. К старейшему поколению богов, связанному с природой, довольно рано прибавляются божественные образы (Göttergestalten) чисто аллегорического происхождения, как это по-

зже случалось в Риме. Как в Риме, так и в Индии это всего лишь симптом того, что весь мир перестраивается согласно требованиям мышления. Вопрос об истоке мира решается с помощью бесчисленных сосуществующих «мифов», которые выдумывают ученые. Каждый из них напоминает по внешнему виду космологический миф (миф об источнике), но в реальности разрабатывает систему категорий. Вода, ветер, дыхание, огонь и прочие [первоначала] довольно рано перестают пониматься как реальные стихии (элементы действительности) и принимают вид базовых понятий донаучного мышления, которое пытается объяснить мир — не усвоить его, не изучить, а в первую очередь именно «объяснить». Жрецы приносят в жертву не реальные вещи, а сущности этих вещей, потому что только сущности могут быть сопоставлены с сущностью мира и непосредственно оказывать на нее эффект. Итак, всё подготовлено к тому, чтобы мир превратился в систему понятий. Да, это еще одна система, говорящая о мире, о действительности. Однако у этой системы нет права на самостоятельное существование, которое было присуще особому, «иллюзии». От этого объективного мира понятий учение Будды двигается еще дальше и называет сущностью этих сущностей категории (понятия) познания. С установлением этих категорий разрушается всё, что еще было прочного в одолеваемом понятиями мире. Переступая через познающее и желающее Я, буддизм отталкивает мир, рожденный исключительно этим познанием и желанием, вместе с его богами и его сущностью в Ничто. В Ничто? И это неправда. Слово Ничто всё же содержит в себе нечто позитивное, но буддизм отвергает это и уводит мир мимо него, по ту сторону познания и не-познания. Как и при определении божественного, он подходит к самой границе Ничто, но бесконечное, всеобщее познание, отрицающее Ничто и таким образом постоянно утверждающее себя, все-таки уходит далеко вперед.

## КИТАЙ

Индия признала, что сущность мира составляют лишь духовные силы. Для их преодоления необходимо было еще духовное развитие. Китайская мысль так же решительно отрицает эти понятийные силы. Китай утверждает, что единственная реальность — это сама полнота мира. Любый дух должен быть обособлен, опредмечен, чтобы получить [в этой космологии] место и право на актуальное бытие. Духовные силы отступают перед интересами земного. Наиболее метафизическая из всех национально-этических систем, конфуцианская, до сегодняшнего дня определяет жизнь народа. Духовное, насколько оно еще важно для конфуцианства, превращается в этой системе в духов. Духи превращаются в совершенно индивидуальных индивидов, получают собственные имена

и самым тесным образом связываются с личным именем их почитателя: это духи его предков. Им приносят жертвы, они постоянно присутствуют здесь, среди живых, они видимы и неотличимы от живущих. Разумеется, их полнота переполняет полноту мира. Вопрос о том, остаются ли мертвые в этом мире, и если да, то почему мир ими не переполняется, стал одним из соображений, побудивших индийскую мысль разработать в соответствии с ее спецификой учение о перерождении личности в сменяющие друг друга образы. Ранний Китай чуждается этой идеи, которая предполагает единство понятия, невзирая на многообразие его проявлений. Без малейшего сомнения китайцы наполняют мир толпами духов, каждый из которых лично бессмертен, добавляется к старым как нечто совершенно новое и отделен от них при помощи собственного имени. Если Индия лишает единичное его особенности не потому, что он становится частью общности, а потому, что он погружается в иерархически более высокую всеобщность касты, то в Китае общность, в которую непосредственно входит индивид, – это цепочка его предков, и соединение с ними не стирает его особенность. Напротив, он становится последним звеном доходящей до него цепочки, и только благодаря этому утверждается его внешняя особенность, именно его особенность в мире, частью которого он является. В Индии буддизм не останавливается на понятиях всеобщности и уходит от них к пониманию вообще, а затем избавляется от мира, преодолевая само понимание, тогда как в Китае Лао-цзы берет полностью видимый, полностью деятельный, полностью занятый, полностью управляемый мир Конфуция и, не отрицая его реальности, ищет корень и источник влечений, полностью переворачивающих мир.

Из этого источника не-деяния возникает вся полнота поступка. Из первопричины Одного воздымается бесчисленная полнота сущности. В этом заключена тайна правления: нужно не править, не указывать и запрещать с оглядкой на множество процессов, а самому быть таким же, как корень вещей, «без деяния и без не-деяния»: так мир оформится «сам собой». Будда учит своих последователей преодолевать мир, уже превращенный в понятие, превращая его в понимание, затем в понимание понимания и так далее, пока они не окажутся по ту сторону понимания. Лао-цзы, напротив, учит, что можно подняться над полнотой предметов и событий, бездейственно, молча соединившись с безымянной первопричиной, которая рождает событийность, полную звуков и имен.

## ПРИМИТИВНЫЙ ФЕНОМЕНАЛИЗМ

Это тоже максимальное приближение к Ничто – но не само Ничто. Это снова тот последний предел, которого достиг и индийский дух, конец всего мирского, которое не осмеливается раскрыть глаза, чтобы ему от-

крылся гештальт. Потому что мир исчезает, как если повернуться к нему спиной, так и если погрузиться в него; а гештальт видит только тот, кто не прячет глаз и не опускает головы. Холодная пустота, к которой приводит побег от мира, и сокровенная глубина любви к миру – вот картины Индии и Китая, народа, который зажимается, и народа, который спит с открытыми глазами, наследников доисторического человечества, которые считают мир иллюзией, потому что не осмеливаются созерцать его. И снова греки, народ исследователей, указали человечеству способ приблизиться к ясному ведению. Потому что образ, четко обрисованный миром, в конце концов, обязательно торжествует над сверхмировым «огромным, то полным разных форм (gestaltenreich), а то бесформенным (gestaltenlos)»<sup>27</sup>.

## ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ЭСТЕТИКИ: ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА

Вот опять та точка, где форма победила у греков и царствует с тех пор. Для произведения искусства не существует – или почти не существует – этой проблемы устремленной вовне связи, которая, как только что казалось, угрожает металогическому мировоззрению. Его связи изначально не выходят за его пределы. Мифическое уже показало, что его сила не уменьшается со временем, что оно – вечный закон для мира прекрасного, независящего ни от чего внешнего по отношению к самому себе, то есть закон внешней формы (Form). В свою очередь, мир как гештальт создает второй основополагающий закон всего искусства: самозамкнутость, постоянную связь любой части с Целым и любой отдельной детали со всеми прочими деталями, связь, из которой невозможно логически вывести единство, но которая всё же полностью ведет к единству, где любая часть присоединяется не через посредство других частей, а непосредственно к Целому, – это закон внутренней формы, который раз и навсегда обосновался здесь, в металогическом мировоззрении. Закон внешней формы применим для произведения искусства, но он имеет более широкое действие – он обосновывает мир прекрасного, «идею прекрасного». Напротив, второй закон – закон собственно произведения искусства и, если говорить в общем, отдельной прекрасной вещи, прекрасного образа (Gestalt) – Эллады.

<sup>27</sup> «Напрасен мир, где больше не венчает / крутые стены скал ее святая тень. / Зачем хлеба созрели? Вниз сбегает / зеленые луга сквозь заросли зачем? / И для чего над миром свод огромен, / то полон разных форм, а то бесформен?» – Гете, *Мариенбадская элегия*, пер. В. Думаевой-Валиевой (электронный ресурс: <https://www.stihi.ru/2013/12/06/6268>).

## СОН МИРА

Но он не пошел дальше образа. Изнутри этот мир бесконечно полон, это поразительный водопад, блестящий всеми цветами, который постоянно обновляется, постоянно очищается и успокаивается в тихих глубинах, которые собирают его воды. Но с внешней стороны он бессилен и беден. Есть ли для него внешняя сторона? Мир может ответить утвердительно. Но он должен прибавить, что он ничего не знает об этой внешней стороне и, хуже того, что ему ничего от нее не нужно. Он не может отрицать ее существование, но она его не касается. Там может оказаться Бог – пока он остается вовне мира и не становится сам его частью, его актуальное наличие (*Dasein*) невидимо для мирового макрокосмоса. Там может оказаться человек – пока он является только мерой мира, а не его движущей силой, мировой микрокосмос глух к его (актуальному) наличию. И правда, мир может оставаться слепым и глухим, если Бог не испускает света, а человек не говорит. Пока этого не произойдет, он может лишь довольствоваться тем, что несет в себе свой логос, который полностью и достаточно его объясняет (является его основой). Пока что он может оставаться собой, основанным на самом себе и обоснованным самим собой, одухотворенным собственным духом, сверкающим собственной полнотой, – пока что мир может быть металоличным.



## ЧЕЛОВЕК И ЕГО САМОСТЬ, или МЕТАЭТИКА

### НЕГАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

О человеке – неужели мы и о нем ничего не знаем? Знание самости о самой себе (себя самого по себе), или самосознание, имеет репутацию наиболее гарантированного из всякого знания. И здоровое человеческое разумение упирается еще сильнее, чем научное сознание, если настоящую, [очевидную,] буквально само собой разумеющуюся для него основу знания выбивают у него из-под ног. Тем не менее это произошло, хотя и сравнительно поздно. Одним из удивительнейших достижений Канта остается то, что он сделал это очевиднейшее «Я» настоящей проблемой, самым спорным<sup>1</sup>. Он учит, что познающее «Я» должно познаваться только в связи с [процессом] познания, то есть по его плодам, а не само в себе. И даже об обладающем волей Я Кант говорит, что заслуга и вина, то, что как раз и делает действия моральными или аморальными, всегда остаются сокрытыми от нас, даже если это наши собственные действия. Тем самым он разрабатывает негативную психологию, которая дала всему столетию, столетию психологии без души, материал для размышления. Не нужно даже подчеркивать, что и здесь для нас Ничто является не результатом, а исходной точкой мышления. Надо же когда-нибудь мыслить и абсурдное. Ибо глубокий смысл заключен в утверждении, которым часто злоупотребляют, *Credo quia absurdum*<sup>2</sup>: каждая вера нуждается в качестве своей предпосылки в абсурдности знания. Чтобы содержание веры стало очевидным, необ-

1 Ср.: М. Бубер. Проблема человека. – Бубер М. *Два образа веры*. М., 1995, с. 159.

2 «Верую, ибо абсурдно» (лат.) – парафраз фрагмента сочинения Тертуллиана *О плоти Христа* (*De Carne Christi*). См. *Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений*. М.: Локид-Пресс, 2003.

ходимо заклеить то, что знанию кажется само собой разумеющимся, как абсурд. Это поочередно происходило с тремя элементами этого содержания: Богом, миром и человеком. С Богом – уже в раннем Средневековье, с миром – в начале Нового времени, с человеком – в начале последнего (XIX) столетия. Только после этой процедуры, когда знание ничего не оставило простым и ясным, только с тех пор вера может взять под свою защиту изгнанное знанием простое и сама стать благодаря этому совершенно простым<sup>3</sup>.

## О МЕТОДЕ

Человек не подлежит доказательству так же, как мир и Бог. Однако если знание пытается доказать один из этих трех элементов, оно необходимым образом теряется в Ничто. Знание не может избежать этих координат, между которыми вырисовывается каждый сделанный им шаг, каждое движение, даже если бы оно взяло крылья зари и переселилось на край моря (Пс. 139(138):9). Ибо с пути, который задается этими тремя элементами, оно не может сойти. Так Ничто доказывающего знания здесь [представляет собой] всегда лишь Ничто знания, а точнее, Ничто

доказательства. Напротив, тот факт, помогающий заложить основу пространства, в котором само знание живет, передвигается, находится<sup>4</sup>, остается непоколебимым, во всей своей абсолютной фактичности. И поэтому знание может здесь только следовать от недоказуемого, от Ничто знания, к фактичности факта. Мы это уже дважды сделали и делаем теперь в третий раз.

<sup>3</sup> Областью веры, по рассуждению Розенцвейга, оказывается та недоступная знанию простота, элементарность, которая воплощена в представлении о самом по себе Боге, самом мире и собственной своей самости человека.

<sup>4</sup> В ориг. «lebt und webt», цитата из *Йехезк.* 47:9 (Синод. перевод: «всякое живущее существо, пресмыкающееся там...»).

## СВОЕОБРАЗИЕ ЧЕЛОВЕКА

Итак, о человеке мы тоже ничего не знаем. И это Ничто тоже есть только начало, можно даже сказать, только начало начала. В нем также: творящее «Да», порождающее «Нет», оформляющее «И». «Да» создает также и здесь, в бесконечном Не-Ничто, истинное бытие, «сущность».

Что такое это истинное бытие человека? Бытие Бога было абсолютным бытием, бытием, лежащим по ту сторону знания. Бытие мира было в знании, это было осознанное, всеобщее бытие. Что же [означает] сущность человека по сравнению с Богом и миром? Гете учит нас: «Чем отличаются / боги от смертных? Тем, что от первых / волны исходят, / вечный поток: волна нас подымлет, / волна поглощает – / и

тоном мы»<sup>5</sup>. Экклезиаст учит: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки» (Эккл. 1:4). Преходящее, качество чуждое Богу и богам, для мира есть смущающее переживание его собственной всё время возобновляющейся силы, для человека – вечно продолжающееся вокруг него [состояние] атмосферы, которая его окружает, которую он вдыхает с каждым вздохом и выдыхает с каждым выдохом. Человек преходящ. Быть преходящим есть его сущность, как сущность Бога – быть бессмертным и безусловным, сущность мира – быть всеобщим и необходимым. Бытие Бога есть бытие в безусловном, бытие мира есть бытие во всеобщем, а бытие человека есть бытие в особенном. Знание лежит не под ним, как для Бога, не вокруг него и в нем, как для мира, но над ним. Он не находится по ту сторону всеобщности и необходимости знания, но по эту сторону. Он существует не тогда, когда знание кончается, но до того, как оно начинается. Только потому, что человек существует до знания, существует он и после него, и провозглашает вновь и вновь свое победоносное «Я всё еще здесь» всему знанию, хотя то совершенно обманулось, полагая, что окончательно заключило человека в сосуды своей всеобщности и необходимости. Сущность человека состоит именно в том, что он не дает разлить себя по бутылкам, что он всегда «еще здесь», что он постоянно выступает в своей особенности против властного приказа всеобщего, что для него его особенность не является, как мир хотел бы навязать ему, событием, но именно само собой разумеющимся – его сущностью. Его первое слово, его пра-«Да», утверждает его самобытность (Eigensein). Так в безграничном «Нет» человеческого Ничто устанавливается сущность человека: его особенное, его собственное. Сущность человека единична, но это не единичное мира, где единичность мгновенно разрастается в непрекращающийся ряд единичностей, а единичное в безграничном пустом пространстве, единичное, следовательно, которое ничего не знает о других единичных рядом с собой, которое вообще ничего не знает о том, что «рядом с ним», потому что оно «повсюду», единичное не как поступок, не как событие, но как вечно продолжающаяся сущность.

Это своеобразие человека есть не что иное, как индивидуальность, которую он принимает как единичное явление в мире. Это не индивидуальность, отделяющаяся от других индивидуальностей, она не часть – и индивид признает, что он сам есть часть, именно тогда, когда он кичится своей неделимостью. Хотя она сама не бесконечна, она «в» бесконечном, она одновременно единичное и Всё. Вокруг нее лежит бесконечное безмолвие человеческого Не-Ничто, а сама она – звук, раздающийся в этом безмолвии, конечное и всё же безграничное.

<sup>5</sup> Гете, *Границы человечества* (пер. А. Фета).

<sup>6</sup> Гете, *Божественное* (пер. Ап. Григорьева).

Вот прямая траектория для нашего языка символов. Первичное утверждение, которое всегда формирует правую сторону наших уравнений, первичное «Так» неотъемлемо свойственно божественной природе и обязательно выражается через мировой логос. В первом случае действует сила, которая в принципе закрепляет за отдельным (единичным) словом его смысл, а во втором – та, которая устанавливает тождество его значения. Здесь вступает в силу ориентация на пра-«Да», которая устанавливает не просто один и вечно тот же, а собственный (особый) смысл слова. Она противоположна особенности (силе обособления), которая по-новому определяет условия для каждого нового случая применения слова, особенности, которую слово уже имеет до всякого применения. Эта особенность – не неожиданное изменение, происходящее в одно мгновение, или за одно мгновение ока, – это актуальное свойство (*daseiender Charakter*), которое принадлежит личному этосу человека: «человек один может невозможное: он лишь минуте сообщает веч-

ность»<sup>6</sup>. Это становится возможным именно потому, что человек сам – то, что позволяет мгновению «в пролетающих видениях сквозить»<sup>7</sup> и несет в себе особенность как свою длящуюся сущность. Лишь

для него особенность становится не частичной «индивидуальностью», а неограниченным своеобразным свойством «характера».

<sup>7</sup> Гете, *Фауст*, «Пролог на небе» (пер. Дм. Мережковского).

## ЗНАК

Как особое (*Besonderes*) мы обозначим это своеобразие через *B*. Этот знак ничего не говорит нам о направлении. Особенность не направлена, она находится далеко по ту сторону от действия и претерпевания. Конечность так же присуща ее бытию, как бесконечность – бытию Бога. Бог выражается простым *A* без дополнительных знаков, и конечность противопоставляется Ему как такое же простое *B* без дополнительных знаков. Бытие здесь противостоит бытию. Но бесконечно формальному бытию мира, нуждающемуся в наполнении (исполнении), бытие человека – ни в чем не нуждающееся, безгранично особое, – вовсе не противостоит. Они совершенно отличны. Между *A* и *B* нет никакой связи. Если бы дело было только в сущности, то Бог и человек оказались бы друг другу врагами, но мир и человек лежали бы на разных уровнях, и даже вражда между ними была бы невозможна. Однако дело не только в сущности: что-то остается от соотношения элементов даже на заключительной стадии, когда они становятся гештальтом уравнения. Даже тогда заметно, что именно между миром и человеком существует ещё

одна, особенно тесная связь, а именно равное (актуальное) наличие направленной внутренней особенности, то есть *B*, в случае мира [выражающейся как] «Нет», а в случае человека – как «Да». В том случае это постоянно новое чудо индивидуального, а в этом – длящееся бытие характера. Но всё же это первый и, как мы увидим позднее, единственный раз, когда какой-то член наших уравнений выступает в них более одного раза. Значение этого обстоятельства нам станет понятно позднее.

## ВОЛЯ ЧЕЛОВЕКА

Таким образом, о человеке мы тоже ничего не знаем. Как и в более раннем случае, «Так» характера его не исчерпывает. В случае человека Ничто стало основой характера, то есть превратилось в такое Ничто, из которого может исходить утверждение. Но теперь оно тоже может испытать силу «Нет». Ничто опять должно пасть в борьбе с конечностью, чтобы из его глухих скал снова забил источник живой воды. Ничто мира капитулировало перед победоносным «Нет» в кипящей полноте явлений. Ничто Бога распалось под натиском Его «Нет» и превратилось в постоянно новую божественную свободу поступка. В случае человека его «Нет» также раскрывается при отрицании, превращаясь в свободу, в человеческую свободу, совершенно отличную от божественной. Свобода Бога имела объектом божественную сущность, бесконечную и совершенно пассивную, так что эта свобода была в принципе бесконечной мощью, то есть свободой совершать любой поступок. Однако свобода человека будет наткаться на нечто конечное, пусть даже и безграничное, то есть безусловное. Таким образом, уже в своем истоке она оказывается конечной. И не просто конечной, как божественная свобода, в постоянно обновляющейся мгновенности ее возникновения: такая конечность сразу возникает из-за того, что свобода появляется непосредственно из отрицаемого Ничто, а все отрицания, помимо того что они заключают бесконечное утверждение в форму отрицания, полагают нечто определенное, конечное. Итак, человеческая свобода обладает не такой конечностью, которая присуща и свободе божественной. Ее конечность внутренне ей присуща и не зависит от того, откуда она возникает. Человеческая свобода конечна, но, поскольку она непосредственно возникает из отрицаемого Ничто, она безусловна. Ей предпосылается лишь Ничто и никакая вещь. Она не является свободой совершать поступок, как божественная свобода; это свобода иметь волю, не свободная мощь, а свободная воля. Мочь она, в отличие от божественной свободы, даже в своем истоке ничего не может, но ее воля настолько же безусловна, настолько же неограниченна, как и божественная мощь.

Эта свободная воля проявляется конечно и мгновенно, как и мировая наполненность явлениями. Но, в отличие от нее, человеческая воля не довольствуется всего лишь своим (актуальным) наличием (*Dasein*) и знает иной закон, помимо собственной силы тяжести. Она не просто обрушивается, она направлена. Так что символ для нее, так же, как и для наполненности явлениями, – это *B*, [которое мы поставим] на левую сторону уравнения, но здесь есть отличие: это не просто *B*, а *B=*. Этот символ по форме схож с символом для божественной свободы, *A=*, но их содержание противоположно. Свободная воля свободна так же, как свободный божественный поступок, но у Бога нет свободной воли, а у человека – свободной мощи; и «быть хорошим» означает для Бога делать хорошее, а для человека – желать хорошего. Кроме того, этот символ противоположен символу мировых явлений по форме, однако равен по содержанию: свобода появляется в мире явлений как одно из многих его содержимых, но она в этом мире «чудо», она отличается от всех прочих содержимых.

## НЕЗАВИСИМОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Кант, которого мы только что здесь процитировали, с великолепной интуицией утвердил сущность свободы. Дальнейшие размышления также приведут нас в его область, даже если это снова будет область, которую он лишь интуитивно наметил. Сейчас мы снова проследуем от свободной воли к своеобразию. Только при таком движении человек, вначале абстракция, состоящая лишь из свободной воли и своеобразия, приобретает самость. Потому что свободная воля ничего не значит, пока у нее есть только направление, но нет никакого содержания. И своеобразие ничего не означает, пока оно просто – есть. Мы же ищем живого человека, самость. Самость больше, чем воля, больше, чем бытие. Как же становится она этим «больше», этим «И»? Что происходит с человеческой волей, когда она следует своему внутреннему направлению и стремится к человеческому бытию?

Прежде всего она конечна, и поскольку она направлена, то, значит, она выбирает это направление благодаря тому, что обладает сознанием. Она не желает (не имеет воли для) ничего иного, кроме того, чем она уже является. Как и божественная свобода, она желает лишь собственной сущности, но эта ее собственная сущность является не чем-то бесконечным, что могло бы превратить свободу в мощь (свобода могла бы познать себя как мощь), а конечным. Таким образом, свободная воля, находясь еще целиком в своей собственной сфере, но уже различая издавна свой предмет, познает себя в своей конечности, ни в малейшей

мере не жертвуя своей безусловностью. В этой точке своего движения, еще целиком безусловная и все-таки сознающая свою конечность, она превращается из свободной воли в своеволие (Trotz). Своеволие, гордое «Всё-таки», которое для человека то же, что для Бога – мощь, [то есть] возвышенное Так. Равно суверенно притязание своеволия и право мощи. Абстракция свободной воли принимает образ своеволия.

Как своеволие воля продолжает теперь бег по своему пути. Вспомним: речь идет только о внутренних движениях в человеке, отношение к вещам вообще не принимается во внимание – вплоть до той точки, когда существование своеобразия становится для воли настолько ощутимым, что она больше не может продолжить свое движение без изменений, игнорируя своеобразие. В этой точке своеобразия как немой факт оказывается актуальным (*daseiend*), оно лежит на пути свободной воли, – можно даже сказать, преграждает воле дорогу. Эту самую точку обозначает имя, которое ранее, несколько предвосхищая события, мы неоднократно применяли, чтобы объяснить понятия «своеобразия» и противопоставить его «индивидуальности»: характер. Растворившись в своеобразии, воля перешла бы в Ничто. Указывая на своеобразие, Мефистофель унижает волю: «Ты – это только ты, не что иное»<sup>8</sup>. Своеволию не угрожает уничтожение от характера, как воле от своеобразия, оно еще сохраняется целиком как своеволие, не свое упразднение находит оно здесь, но свое определение, свое содержание. Своеволие остается своеволием, оно остается формально безусловным, но избирает себе характер как содержание; своеволие сопротивляется всему от имени характера. Это самосознание человека или, другими словами, это самость.

«Самость» есть то, что возникает в этом посягании свободной воли на своеобразие, как «И» своеволия и характера.

Самость совершенно замкнута в себе самой. Этим она обязана своему укоренению в характере. Если бы она укоренилась в индивидуальности, если бы, стало быть, своеволие ухватило за особенность (*Besonderheit*) человека против других людей, за его неделимую долю во всеобщем человечестве, возникла бы не замкнутая в себе, не выглядывающая из себя самость, но личность. Личность, как уже подразумевает исток этого термина, есть человек, который играет предписанную ему судьбой роль, роль наряду с другими, один голос в многоголосой симфонии человечества. Действительно, «счастлив мира обитатель», каждый из них, «только личностью своей»<sup>9</sup>. Самость не имеет никакого отношения к сынам человеческим, но всегда только к одному-единственному человеку, [к самому человеку], именно к «самости». Конечно, группа, если она считает себя совершенно уникальной, например народ, для которого все остальные народы – «варвары», тоже может иметь самость.

<sup>8</sup> Гете, *Фауст*, I: «Рабочая комната Фауста» (пер. Б. Пастернака).

<sup>9</sup> Гете, *Западно-восточный диван*, «Книга Зулейки» (пер. В. Левика).

Самость не употребляется во множественном числе. «Личность» в единственном числе есть лишь абстракция, которая черпает свою жизнь из множественного числа – «личностей». Личность всегда одна среди других, она сравнима, человеческая самость не сравнивается и не сравнима. Самость не есть часть, не есть типичный случай, и не ревниво хранимая доля в общем благе, «отказаться» от которой было бы похвально. Это всё мысли, которые могут мыслиться только о личности. От своей самости нельзя отказываться – в пользу кого? Для нее не существует никого, «кому» она могла бы что-нибудь «дать», она одна, она не из «сынов человеческих», она есть Адам, (сам) человек как таковой.

## ЗНАК

О личности можно составить бесчисленные утверждения (высказывания), как и об индивидуальности. Как отдельные утверждения они все следуют схеме  $B=A$ , по которой строятся любые высказывания о мире и о его частях. Личность всегда определяется как единичное в соотношении с другим единичным и в соотношении со всеобщим. Для самости нет производных утверждений, есть только первичное  $B=B$ ; так же, как не бывает бесчисленных утверждений о Боге или мире, а только по одному первичному высказыванию, которые символически выражены в уравнениях. Разумеется, характер тоже [несет] в себе нечто единичное как индивидуальность, и поэтому он в себе тоже обозначается как такое же голое  $B$ , но, в отличие от индивидуальности, он появляется в правой стороне уравнения, и этим абсолютно отличается от нее. Индивидуальность появляется на левой стороне уравнения, так что она не обозначается как предмет. Характер же с правой стороны высказывает себя именно как высказывание, как утверждение. Он является особенным, и, как показывает эта его позиция в уравнении, это не позволяет нам двигаться дальше; ведь любое особое развивает свою особенность, как и всякое особое на свете, включая и индивидуальность, превращаясь в предмет высказывания. Если особое само встает в уравнении на сторону высказывания, оно не позволяет создать высказывание из себя, оно не позволяет своей особенности развиваться и высказывать себя (быть представленной). Оно превращает себя в содержание какого-то чужого высказывания. А это совершает из всех особых только одно – характер. Характер – это высказывание, которое «точнее определяет» свободную волю. Чего хочет свободная воля? Собственного характера. Так свободная воля превращается в волю своевольную, а своеволие и характер собираются, образуя (zur Gestalt) самость.

Самость, символически обозначенная уравнением  $B=B$ , оказывается таким образом непосредственно противопоставленной Богу. Мы

видим, что полная внешняя противоположность содержания при таком же полном внешнем сходстве по форме заметна как в готовом уравнении, так и в процессе его составления. Готовое уравнение обозначает чистую самозамкнутость при такой же чистой конечности. Как самость, видимо, не как личность, создан был человек по образу и подобию Бога. Адам, действительно, «как Бог»; потому что он весь – конечность, в противоположность миру, который весь – бесконечность. Неспроста змей из всего творения обращается к одному человеку. Как готовая самость, человек уже не вступает с миром в сложное взаимоотношение, как его элементы до их соединения в «И», но выступает как равное, о котором высказывается, однако, противоположное. Субъектом В может быть либо А, либо В. В первом случае  $B=A$ , и это мир, во втором  $B=B$ , и это самость. Как показывают нам уравнения, человек может быть и тем и другим; по выражению Канта, он «гражданин двух миров»<sup>10</sup>.

Конечно, это само по себе сильное утверждение выдает всю ту характерную слабость Канта, благодаря которой непреходящая ценность его размышлений оказалась почти забыта: оно приравнивает обе сферы, называя их «мирами». Однако на самом деле миром является лишь одна из них. Сфера самости – это не мир, и даже если ее так называть, она не станет миром. Чтобы сфера самости стала «миром», этот мир должен «пройти»<sup>11</sup>. Сравнение, определяющее самость как один из миров, приводит как уже самого Канта, так и – достаточно часто – его последователей к смешению самости с данным миром. Оно отменяет борьбу с непримиримым, твердые рамки пространства и жесткие – времени. Оно стирает человеческую самость именно тогда, когда хочет обрисовать ее. Наше уравнение не подвержено этой опасности, поскольку оно так сильно подчеркивает формальное различие – через сравнение двух неравных в одном случае и двух равных в другом. Поэтому оно легко может сделать наглядным параллелизм содержания, [выражающийся в том,] что в обоих случаях высказывания, пусть даже они противоположны друг другу, делаются об одном и том же.

## ЭТОС ГЕРОИЧЕСКОГО

### ЛИНИИ ЖИЗНИ

Итак, при взгляде извне самость нельзя отличить от личностности. Однако изнутри они настолько же различны, даже, как сейчас станет ясно, противоположны, как характер и индивидуальность. Мы определили

<sup>10</sup> В соответствии с мнением Л. Бертолино, изречение не является точной цитатой из Канта, а скорее общей формулировкой его концепции. См. Л. Бертолино. Человек – «гражданин двух миров»: развитие Розенцвейгом кантовских тем. – *Кантовский сборник*. №4 (50). Калининград, 2014, с. 90.

<sup>11</sup> «Мир и богатство проходят, добрые дела остаются» (нем. поговорка). См. также *Откр.* 21:1 (Синод. пер.: «прежнее небо и прежняя земля миновали»).

сущность индивидуальности как явления в мире, описав ее круговое движение внутри мира. Физическое рождение – также и рождение индивидуальности: в соитии она умирает, втягиваясь обратно в род. Физическая смерть не добавляет здесь ничего. Уже завершён круговорот, который позволяет индивидуальной жизни длиться после зачатия потомства. Но для отдельной индивидуальности это недостижимо. Феномен продолжения индивидуальной жизни даже после того как иссякнет возможность зачатия, седая старость, совершенно непостижим для чисто физического взгляда на жизнь. Уже одно это обстоятельство должно нам указать на несоответствие идей индивидуальности и личности понятиям человеческой жизни.

Однако понятия самости и характера позволяют нам идти дальше. Характер, как и самость, которая основывается на нем, – не то, чем небесные [силы] одаряют уже «при рождении» юного гражданина земли, когда они кладут ему в колыбель его долю в общем человеческом благе. Напротив, день физического рождения, великий и судьбоносный день для индивидуальности, ибо именно тогда определяется судьба особого через его долю во всеобщем, – этот день покрыт мраком, потому что самость не участвует в нем. Рождение самости не совпадает с рождением личности. Самость и характер тоже имеют свой день рождения, есть день, в который они появляются. Неверно, что характер «становится», что он «строится».

В один прекрасный день самость набрасывается на человека как вооруженный разбойник и воцаряется в его доме. До этого дня – это всегда определенный день, даже если человек его уже не помнит, – до этого дня человек [представляет собой] часть мира даже в собственном сознании; вещьность ребенка недоступна ни одному другому возрасту. Самость врывается в человека и одним ударом отнимает у него всё добро и все богатства, которыми тот, как он самонадеянно считал, обладает. Он становится нищим, он имеет только себя, знает только себя, его никто не знает, потому что никого нет, кроме него. Самость – это одинокий человек в самом жестком смысле этого выражения. [Напротив,] «политическое животное» – это личность.

Самость рождается в человеке в определенный день. Что это за день? Тот самый, в который личность, индивид, переживает смерть вступления в род. Именно этот момент позволяет самости родиться. Самость, «даймон», не в смысле орфических стансов Гете, где это слово обозначает именно личность, а в смысле изречения Гераклита: «Собственный нрав человека есть его даймон!» (ДК В119). Этот слепой и немой, замкнутый в себе даймон набрасывается на человека впервые в маске Эроса. С тех пор он ведет человека по жизни до того мгновения, когда сбрасывает маску и открывается ему как Танатос. Это второй, и, если угодно, более тайный день рождения самости и одновременно – второй

день смерти индивидуальности, которая только в этот день раскрывается. Физическая смерть дает увидеть даже самому слабому глазу, что личность должна дать деперсонализировать себя, дать индивидуальному вернуться в род (ре-генерировать). Та часть человека, над которой род не утвердил уже своих прав, в смерти становится добычей нагой, надродовой всеобщности, самой природы. Но в это мгновение, когда индивид отказывается от последних остатков своей индивидуальности и возвращается домой, самость пробуждается для последней индивидуализации и одиночества. Нет большего одиночества, чем то, что в глазах умирающего, нет более неподатливой (своевольной), более высокомерной индивидуальности, чем та, что обозначается на застывшем лице умершего. Между этими двумя рождениями дaimона лежит всё, что становится нам видимым из самости человека. Может ли здесь быть «раньше» или «позже»? Актуальное бытие (Dasein) этих образов связано с круговоротом актуальной жизни и теряется в невидимом, растворяясь в этом круговороте. Но индивидуальная жизнь – лишь материал, на котором эти формы проявляют себя. Это мы узнаем уже из противоположного направления, которого их актуальное бытие придерживается в решающих точках круговорота. Жизнь самости представляет собой не круг, а прямую, ведущую из неизвестного в неизвестное. Самость не знает, из чего она исходит и куда идет. Но второе рождение дaimона, его воскресение в виде Танатоса – не просто эпилог, как смерть индивидуальности. Оно обеспечивает жизни ее собственный статус вне границ рода, жизни, которая в свете веры в личностность пуста и бессмысленна, – старческому возрасту. Старик больше не имеет собственной личности, его доля в общих делах человечества превращается в бледное воспоминание, но чем меньше он выступает как индивидуальность, тем больше затвердевает он как характер, тем больше становится он самостью. Это метаморфоза сущности, которую Гете осуществляет в Фаусте: Фауст утратил всю свою богатую индивидуальность уже в начале второй части, и именно поэтому в конце, в заключительном акте, предстает как характер, воплощающий затверделость: высочайшее своеволие как самость – верный портрет человеческого возраста.

Правда, Эрос является содержанием для этой самости, а самость есть характер. Но самость не определяется этим своим содержанием. Самость такова, какова она есть, не потому, что она представляет собой определенный характер. Самость является характером уже благодаря тому, что она имеет характер вообще, всё равно какой. Тогда как личность есть личность благодаря ее прочной связи с определенной индивидуальностью, самость есть самость благодаря тому, что она цепко держится за свой характер вообще. Или другими словами: самость «имеет» свой характер. Именно несущественность (Unwesentlichkeit) определенного характера выражается в общем уравнении  $B=B$ . Та самая

особенность, которая в уравнении  $B=A$  есть индивидуальность, субъект всех предикатов, цель всякого интереса, должна здесь удовлетвориться тем, чтобы быть в своей особенности общей почвой, на которой высится всегда индивидуальное и все-таки всегда то же самое строение отдельной самости.

## ЗАКОНЫ МИРА

Однако самость делает особенность индивидуальности лишь своей «особой предпосылкой», так что теперь весь мир этической всеобщности, который зависит от этой этической особенности индивидуальности, отодвигается вглубь на задний план самости. Вместе с индивидуальностью опускается, следовательно, и род, опускаются и общности, народы, государства, опускается весь моральный мир до уровня простой предпосылки самости. Всё это для самости лишь нечто, что она имеет.

Самость не живет в этом как личность, это для нее не воздух ее актуальности (Dasein), которым она дышит, атмосфера ее существования – только она сама. Весь мир, и в частности весь моральный мир, лежит позади нее, она «вне его», – не как если бы она не нуждалась

в нем, но в том смысле, что она не признает его законы своими законами, признавая их только как предпосылки. Они принадлежат ей, но, с другой стороны, она не считает себя обязанной повиноваться им. Мир этического для самости лишь «ее» этос, больше от него ничего не остается. Самость не живет в моральном мире, она имеет свой этос. Самость метаэтична.

## АНТИЧНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Горняя самость «молчит в покое горделивом»<sup>12</sup>, освобожденная от всех жизненных связей, возвышенно замкнутая в самой себе – так откуда мы о ней знаем, где мы ее уже встречали? Ответить на этот вопрос легко, если вспомнить, что мы увидели метафизического Бога и металогический мир как гештальты, в которые выстраивается жизнь. Точно так же и метаэтический человек был в древнем мире, особенно в настоящей классической древности, в греческой античности, живым гештальтом. Сила рода, которая поглощала все личности, оформилась (sich Gestalt gab) при появлении полиса, и противонаправленные силы не стесняли её. Там же все права рода принял и возвышающий себя гештальт самости, горделиво отъединивший свой престол. Этот процесс виден в претенциозных софистических теориях, которые сделали самость мерой вещей,

<sup>12</sup> Гете, *Фауст*, II: «Высокий горный хребет» (пер. Н. Холодковского).

но яснее всего, со всей значимой видимостью, он проявляет себя в великих современниках этих самых теорий, в героях аттической трагедии.

## АЗИЯ: ЧЕЛОВЕК НЕТРАГИЧЕСКИЙ

### ИНДИЯ

Античный трагический герой есть не что иное, как метаэтическая самость. Поэтому трагедия оживает лишь там, где древность дошла в своем развитии до возникновения такого образа человека (Menschenbild). Индия и Китай, остановившиеся в середине этого развития, не имеют трагического ни среди драматических жанров искусства, ни в праформе народных сказаний. Индия никогда не добралась до [понимания] свольной самости, равной для всех характеров; индийский человек не выходит за рамки характера. Нет мира с более жесткими характерами, чем индийская поэзия, как нет и идеала человеческого, который бы настолько тесно, как индийский, оставался связан со всеми сочленениями естественного характера. Специальный жизненный закон устанавливает правила не только для полов или, например, каст, но и для различных возрастов. Здесь человек в высшей степени подчиняет этому закону свою особенность. Не каждый имеет право или даже обязанность быть, к примеру, святым, даже наоборот: человеку, который еще не создал семьи, отказывают в этом. Святость здесь – всего лишь одна особенность среди других, а героическое должно быть всеобщим и равным долженствованием каждого живущего. Аскеза, впервые достигшая своего пика при Будде, снова разрушает эту особенность характера. Совершенный освобожден от всего, не освобожден лишь от собственной совершенности. Все условности характера рассыпались, не имеют уже значения ни возраст, ни каста, ни пол, но остается единственный безусловный, то есть избавленный от всех условностей характер, а именно характер избавленного. Ведь это тоже характер, избавленный отлучен от неизбавленного, но разделение здесь совсем иное, чем обычные различия между характерами. Обычные различия условны, а это – единственное – безусловно, оно больше их. Оказывается, что избавленный – это характер в момент его возникновения или, точнее, его проникновения в Ничто. Между избавленным и Ничто нет дистанции, их слиянию препятствует только примесь индивидуальности, с которой соединяется характер, поскольку он присущ миру, как и всё живое. При смерти этот осколок индивидуальности изливается обратно в мир и исчезает последняя преграда, отделяющая избавленного от Ничто, исчезает даже покрывавший его характер избавленности.

Индия придает характеру и особенности слишком много значения, а Китай – слишком мало. Мир китайца полон и даже переполнен индивидуальностью, но человек, если только он не рассматривается извне как часть мира, то есть внутренний человек, полностью лишен характера. Тип мудреца, классический пример которого – это опять же Конфуций, стирает любые возможные особенности характера. Он по-настоящему бесхарактерен, он средний человек. Может быть, к чести рода человеческого будет сказано, что нигде, кроме как в Китае, такой скучный человек, как Конфуций, не стал бы классическим примером человеческого. Человека у китайцев выделяет не характер, а нечто иное: совершенно элементарная чистота чувства. Чувство у китайцев лишено любой связи с характером и не связано даже с его собственным носителем. Совсем наоборот: чувство есть только в тот миг, когда оно чувствуется, и только потому, что оно чувствуется. Ни одна другая национальная лирика не отразит так четко видимый мир и безличное, освобожденное от «Я» поэта, выжатое из него чувство. У великого Ли Бо есть стихи, которые ни один переводчик не отваживается передать без слова «Я», – но оригинальный текст, поскольку это позволяет своеобразие китайского языка, выдержан без единого указания на какую-либо личностность, можно сказать, что он весь построен на «Оно». Чистое чувство, длящееся один только миг, – что же это, если не воля, которой не было суждено воплотиться в характере, волнение, которое так и осталось волнением без всякого субстрата. За пределы чистого и безотложного чувства тянется великий мудрец, китаец, который превзошел всех китайцев, Лао-цзы. Чувство, насколько бы элементарным и лишенным характера оно ни было, всё же имеет содержание, его можно увидеть, выразить – обозначить именем. Но о Лао-цзы говорится: он хотел остаться безымянным. Тем, кто идет к совершенству вслед за Лао-цзы, он предписывает так же «скрывать» свою самость: быть незаметным, ничем не затронутым, давать вещам разрешаться самим собой. Человек должен стать подобным первопричине и оказаться по ту сторону деяния и не-деяния, выглянуть из окна и увидеть небеса, делать не-деяния и этим помогать всем вещам совершать их деяния. Его любовь безымянна и сокрыта, как и он сам.

## ПРИМИТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ

Полное саморастворение, сокрытие самости у Лао-цзы и преодоление самости у Будды, двойственно, как полное богоотречение и полное мироотрицание. Все они должны быть двойственными, потому что от живых богов нельзя отречься, оформленный (gestaltete) мир нельзя

отрицать, своевольную самость нельзя погасить. Уничтожение и развитие имеют власть только над простейшими элементами, над полочинами, которые ещё не срослись в единый гештальт. А в сокрытии или преодолении самость всегда угасает. Она вплотную подходит к полному своему Ничто, но не исчезает там, поскольку как преодоление, так и сокрытие – всегда дело рук человека. Наравне со страхом божьим и с положением об иллюзорности мира выступает третья элементарная сила древности: человеческая тьма, воплощенная в маге, который знает, что судьба властвует только над самостью и умеет отводить ее искусством или хитростью, не нуждаясь в героическом своеволии. И снова Индия и Китай указывают здесь на два всегда единственных способа, при помощи которых человек вполне может отделиться от собственной самости, если ему не хватает смелости стать героем трагедии. Пусть даже в строгом смысле это верно только для двух последних пиков прачеловеческой тьмы, буддийского избавленного и лаоистского совершенного, – индийская история, как и китайская, никогда не порождает и не возвращает трагическое. В Индии слишком сильно обусловлена характерная особенность, в Китае чувство слишком безлично, и в обоих [культурах] чувство отделяется от характера – всё это мешает возникновению трагического, для которого необходимо, чтобы воля и сущность проросли друг в друга и превратились в устойчивое единство своеволия. Вместо трагического героя и в индийской, и в китайской культуре возникают, самое большее, волнующие ситуации. В волнующем самость задыхается в собственном несчастье. В трагическом несчастье теряет всякую мощь и значение, оно относится к элементам особенного, на котором самость ставит печать своего своеволия, всегда одну и ту же печать, [даже] *si fractus illabatur orbis*<sup>13</sup>: умри, душа моя, с филистимлянами!<sup>14</sup>

## ТРАГИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ (И ЕГО ЭРОС)

### ГИЛЬГАМЕШ<sup>15</sup>

Еще до трагического своеволия Самсона и Саула древнейшая Передняя Азия выдвинула в образе, стоявшем на границе божественного и человеческого, в Гильгамеше, прототип трагического героя. Кривая жизни Гильгамеша проходит через три жесткие точки: вначале пробуждение человеческой самости во встрече с Эросом, затем прямая линия богатого событиями путешествия, которая внезап-

13 «Если мир, распавшись, рухнет» (лат.) – Гораций, *Оды*, III:3:7 (пер. Н. Гинцбурга, по изд.: Гораций. *Оды. Эподы. Сатиры. Послания*. М., 1970); это единственное, что может остановить продвижение твердого духом героя.

14 *Суды*, 16:30; предсмертные слова Самсона.

15 Сохранились шумерские и аккадские фрагменты эпоса о Гильгамеше. Потрясенный смертью своего друга Энкиду (Эбани), Гильгамеш стремится больше узнать о мире мертвых, однако узнаёт лишь то, что там всё идет согласно законам и вернуть мертвых невозможно, несмотря на все усилия героя и помощь сверхъестественных персонажей. Для Розенцвейга Гильгамеш становится воплощением стремления трагического героя достичь невозможного – в одиночку повернуть ход событий и аннулировать смерть.

но обрывается в последнем и решающем событии – встрече с Танатосом. Эта встреча представлена здесь с огромной выпуклостью. Сначала герой сталкивается не со своей собственной смертью непосредственно, но со смертью друга. Он изведывает в ней страх смерти вообще. Язык отказывается служить ему в этой встрече, он «не может кричать, не может молчать», – но он не покоряется, всё его существование становится преодолением этой одной встречи, его жизнь становится смертью, собственной смертью, которую он увидел в смерти друга и признал как единственное содержание этой жизни. Неважно, что в конце концов смерть уносит еще и его самого, главное уже позади. Смерть, собственная смерть, стала господствующим событием его жизни, он сам вошел в сферу, где мир со своим чередованием крика и молчания становится чуждым человеку, в сферу чистого и возвышенного безмолвия, в сферу самости.

## АТТИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ

Потому что знак самости, печать ее величия, равно как и свидетельство ее великой слабости, – ее молчание. Трагическому герою только один язык подходит в совершенстве – молчание. Так происходит изначально. Трагическое возникло как драматический жанр именно потому, что так можно представить молчание. В эпической поэзии молчание существует как умолчание; в драматической, напротив, есть только речь, так что только она может дать голос молчанию.

Молчащий герой разрушает мосты, которые связывали его с Богом и миром, и поднимается над областью личного, которое при помощи слова индивидуализируется и отделяет себя от других, в ледяное одиночество самости. Самость не знает ничего помимо себя, она по-настоящему одинока. Как же она выразит в действии это свое одиночество, это холодное, застывшее своеволие, если не молчанием? И это происходит в трагедии Эсхила, как замечали уже его современники. Героическое немо. Если у преемников Эсхила не встретить уже великих молчаний длиной в акт, то эта «естественность» приобретает за счет несоизмеримо большей потери в трагической силе. Когда немые герои Эсхила овладевают у Софокла и Еврипида языком, они ничего не выигрывают. Они научаются не разговаривать, а искусно спорить. Искусство спора, которое еще и сегодня, погруженное в сомнения, веет на нас морозом, овладевает драматическим диалогом. В бесконечных аргументах со всех сторон оно делает содержание трагической ситуации логически внятным, и истинно трагическое, своевольная самость, превзошедшая любые ситуации, оказывается недоступна взгляду до тех пор, пока какой-нибудь лирический монолог, для которого присутствие хора всегда дает повод, снова делает трагическое центром внимания. В построении

драматического целого необычайно важны такие лирико-музыкальные сцены. Это объясняется тем, что в истинно драматической форме, в диалоге, афиняне не смогли передать героико-трагическое. Героическое — это воля, а аттический диалог, по выражению древнейшего теоретика, самого Аристотеля, «дианоэтический»<sup>16</sup> — логичный обмен репликами. Это ограничение в античной драме — не только дело техники. Самость может только молчать. Конечно, она еще может пытаться выразить себя в лирическом монологе, но это самовыражение не подходит ей именно потому, что это выражение. Самость невыразима, она погребена в себе. Но как только она вступает в разговор, она прекращает быть самостью. Она может быть самостью только в одиночестве. В диалоге исчезает даже та возможность языка, которая существовала в монологе. Диалог не создает связи между двумя волями, поскольку каждая из них желает лишь обособиться. Так и получается, что жемчужина театральной техники нового времени, сцена убеждения, где одна воля ломает и гнет другую, например, сцена, где «женщину вот этак обольща[ют]»<sup>17</sup>, неизвестна аттической драме. Многие также замечали, что античные драматурги не сочиняют любовных сцен. Теперь этому можно дать точное объяснение как с технической, так и с духовной точек зрения. В монологе любовь может выражаться, самое большее, как неутоленное желание. Безответная любовь несчастной Федры возможна на античной сцене, но не счастье, которое Юлия<sup>18</sup> находит в том, чтобы всё больше и больше попеременно принимать и отдавать. Нет моста, ведущего от воли трагической самости куда-то вовне, даже если вовне окажется другая воля. Трагическая воля поворачивает весь вес своеволия вовнутрь, на собственный характер.

Никакой мост не связывает трагического героя с реальностью. Его самость постоянно обращена вовнутрь. Это объясняет, почему трагический герой не видит мир и Бога. Они сокрыты для него во тьме. Герой не понимает, что именно ему противостоит, и сознает, что не может этого понять. Он даже не пытается соперничать с загадочным промыслом богов. Поэты могут от лица Йова задавать вопросы о вине и судьбе, но сами герои, кроме Йова, не задумываются о том, чтобы эти вопросы поставить. Сделав это, они бы нарушили свое молчание. Тогда они вышли бы из-за стен своей самости, но им проще немо терпеть, чем сделать это. [В молчании] поднимаются герои по ступеням внутреннего возвышения самости. Они подобны Эдипу, смерть которого оставляет неразрешенной загадку его жизни, — и тем не менее именно потому, что он даже не собирается решать эту загадку, герой полностью замыкается и укрепляется в своей самости.

16 «Относящийся к мысли, рассудочности» (о связи способности к творчеству и способности к суждению, см. *Никомахова этика*, 6:3–4).

17 У. Шекспир, *Ричард III*, 1:2 (пер. М. Донского). Ричард соблазняет Анну, идущую за гробом своего мужа.

18 Героиня одноименной пьесы (1851) Фр. Гёббеля.

В этом смысл поражения античного героя. В трагедии легко возникает ощущение, что гибель индивида будто бы должна восстановить некое нарушенное мировое равновесие. Но это ощущение появляется лишь из-за противоречия между трагическим характером и драматической фабулой. Драма как произведение искусства должна содержать оба этих элемента, это противоречие необходимо для ее существования, но истинно трагическое при этом исчезает. Герой как таковой может лишь погибнуть, потому что гибель делает его в высшей степени героем, то есть делает его самость в высшей степени самостью. Он желает гибели, ведь так он обретет величайшее одиночество. Поэтому герой в принципе не умирает. Смерть уничтожает лишь его временные индивидуальные признаки. Характер, превратившийся в героическую самость, бессмертен. Вечность как раз подходит для того, чтобы эхом звучать вслед его молчанию.

## ПСЮХЕ

Бессмертие – вот последнее желание самости. Не личность, а самость требует для себя вечности. Личность довольствуется тем, что вечны от-

ношения, в которых она возникает и пропадает, но для самости нет связей, они не могут для нее возникнуть, она всегда остается сама собой. Так она сознает, что она вечна: ее бессмертие – это невозможность умереть. Все античные учения о бессмертии исходят из этой невозможности умереть для

19 Вариант крылатой фразы, основанной на эпизоде из истории Троянской войны (дар данайцев – троянский конь). Вергилий, *Энеида*, II:9.

отпущенной на волю самости. Есть лишь одна теоретическая трудность: для этой невозможности умереть нужно отыскать естественного носителя, «нечто», что умереть не может. Так возникает античная психология. Псюхе должна оказаться этим естественным Нечто, которое уже по своей природе умереть неспособно. В теории она отделяется от тела и становится носителем самости. Но в такой теории, которая сцепляет самость со всё-таки природным носителем, то есть «душой», положение о бессмертии всё-таки вызывает затруднения. Душа, как утверждается, не может умереть, но она – часть природного мира, а это значит, что невозможность умереть оборачивается для нее неизбывной способностью к превращениям. Душа не умирает, но она сменяет тела. К бессмертию прилагается данайский дар<sup>19</sup> переселения душ, который сразу обесценивает бессмертие. Самость своеобразно презирует свою неограниченно переходящую сущность и желает бессмертия, но бессмертия, неподвластного переменам и переселениям, она желает самосохранения. Но самость, сцепленная с «душой», «душой» в античном смысле этого слова, которое обозначает не человека целиком, а именно его «часть», ту, что

не может умереть, — для такой самости исполнение ее желания оказывается лишь насмешкой. Самость остается сама собой, но она собирается в самые невообразимые гештальты и ни один из них не принадлежит ей полностью. Свою собственность, свой характер она сохраняет только на словах; на самом деле при изменении гештальта она не сохраняет ничего узнаваемого. Самость остается самостью, совершенно немой и лишенной связей; это она сохраняет и во время своих превращений, она всегда остается единичной, одинокой, безъязыкой самостью. Но даже об этой безъязыкости приходится забыть, из одинокой самости она должна превратиться в говорящую душу — душу теперь уже в ином смысле, где это слово обозначает человека целиком, не разделяя его на «душу» и «тело». Если самость станет душой в этом смысле, то ей откроется и новый смысл бессмертия, и идея о том, что душа в виде призрака блуждает из тела в тело, окажется недействительной. Но как это должно случиться, как развязать самости язык, распахнуть ей уши, — этого мы с той самостью, какую знаем теперь, никак не можем представить. От погруженного в себя  $B=B$  нет выхода наружу, к звучащей свободе. Все дороги ведут лишь глубже вовнутрь, в молчание.

## ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ЭСТЕТИКИ: СОДЕРЖАНИЕ

И тем не менее есть мир, где это молчание само становится языком, не обязательно языком души, но всё-таки языком, языком-до-языка, языком, который выражает то, что не высказывается, что невозможно высказать. В метафизической теологии мифическое обосновывало царство прекрасного, устанавливая исключаящую замкнутость внешней формы. В металогической космологии пластическое так же обосновывало прекрасную вещь, произведение искусства, устанавливая самозамкнутость внутренней формы. Точно так же в метаэстетической психологии трагическое делает говорящее молчание самости основой для понимания без слов, единственно благодаря которому искусство может стать реальностью. Так возникает содержание. Содержание создает мост между художником и зрителем, или даже между художником как живым человеком и художником, который преодолевает свою жизненность, чтобы вывести свое творение в мир. Этим содержанием не может быть мир, потому что мир общий для всех, но так, что у каждого есть в нем своя индивидуальная доля, своя особая позиция. Содержание должно быть непосредственно одинаковым, не чем-то, что люди делят между собой, как общий мир, а чем-то, что одинаковым у всех. А таким может быть только непосредственно человеческое, самость. О самости человек может только молчать, но ее сразу же повсюду понимают. Нужно просто сделать ее

видимой, просто «представить» ее, чтобы пробудить такую же самость в любом другом человеке. Сама она при этом ничего не чувствует, она остается погруженной в трагическое беззвучие, она безотрывно глядит вовнутрь себя. Но в том, кто видит ее, пробуждаются, как сформулировал с провидческим глубокомыслием тот же Аристотель, «сострадание и страх»<sup>20</sup>. Они просыпаются в том, кто наблюдает произведение искусства, и тут же проникают вовнутрь него самого, превращая его в самость. Даже герой перестал бы быть немой самостью, если бы они пробудились в нем; «фобос» и «элеос»<sup>21</sup> раскрылись бы как «трепет и любовь»<sup>22</sup>, душа обрела бы язык и притянула новообретенное слово от одной души к другой. Но с героем не совершается подобной встречи. Всё остается немом. Герой, пробуждающий в других страх и сострадание, сам остается неподвижной, застывшей самостью. И в зрителе эти чувства сразу же с силой проникают вовнутрь и превращают также и его в самость, замкнув саму в себе. [В результате] каждый остается сам за себя, каждый остается самостью. Сообщества не возникает. И тем не менее возникает общее содержание. Самости не соприкасаются друг с другом, и всё же повсюду звучит один и тот же звук, чувство собственной самости. Совершается бессловная передача одинакового, хотя и не возникает моста от человека к человеку. Эта передача происходит не от души к душе — области душ ещё нет, но от самости к самости, от молчания к молчанию.

Таков мир искусства. Мир безмолвных согласий, не мир на самом деле, а лишь то и дело оживающая связь речи, движущейся то туда, то сюда, но всегда способной на мгновение ожить. Ничто не нарушает молчание, и тем не менее, в каждое мгновение каждый может почувствовать внутреннюю [природу] иного в самом себе. В качестве содержания произведения искусства здесь действует человеческое равенство, даже если еще не сложилось реальное человеческое единство. Даже если не возник еще реальный человеческий язык, искусство становится языком невыражаемого, безмолвной способностью быть понятым, которая неотъемлемо существует до всякого языка и наравне с ним. Молчание трагического героя остается в любом искусстве молчанием — и в любом искусстве оно понимается без слов. Самость не говорит, но всё-таки воспринимается. Самость видят. Чистое немое созерцание совершает в каждом зрителе поворот вовнутрь его самого. Искусство — это не реальный мир, потому что нити, которые протягиваются от человека к человеку, натянуты в нем лишь на миг, лишь на краткий миг непосредственного созерцания и только в месте созерцания. Самость не становится живой из-за того, что ее воспринимают. Жизнь, которая пробуждается в зрителе, не пробуждает созерцаемое к жизни, уже при созерцании оно вновь обращается вовнутрь. Царство искусства создает почву, где могла

20 *Поэтика*, VI.

21 Гр. *φόβος* «страх», *ἔλεος* «сострадание».

22 2 *Петр.*, I:19, см. также Кант, *De cultu externo*.

бы разрастись самость, но любая самость там вырастает одинокой, единичной. Искусство никогда не создает реального множества самостей, хотя оно всегда предоставляет возможность для пробуждения самости. Пробуждающаяся самость сознает лишь саму себя. Другими словами: в иллюзорном мире искусства самость остается лишь самостью и никогда не становится душой.

## ОДИНОКИЙ ЧЕЛОВЕК

И как должна самость стать душой? Душа подразумевает выход из обращенной в себя замкнутости, но как должна самость выйти из этой замкнутости? Кто должен позвать ее? Она глуха. Что должно выманить ее? Она слепа. Что ей делать снаружи? Она нема. Вся ее жизнь обращена вовнутрь. Только волшебная флейта<sup>23</sup> искусства смогла сотворить чудо, заставить созвучие человеческого содержания прозвучать в отдельных самостях. Но каким ограниченным было еще действие этой магии! Возникающий здесь мир оставался миром иллюзорным, миром чистой возможности. Раздавался один и тот же звук, и он мог быть услышан повсюду только в собственном внутреннем мире. Никто не ощущал человеческое как человеческое в других, каждый — только непосредственно в собственной самости.

Самость ничего не могла увидеть за своими стенами, весь мир оставался снаружи. Если она имела этот мир в себе, то не как мир, но как свою собственность. Человечество, о котором она знала, пребывало в своих собственных четырех стенах. Она сама оставалась для себя единственным другим, которого она видела, и каждый другой, кто хотел быть увиденным ею, должен был попасть в ее поле зрения и отказаться от того, чтобы его рассматривали как другого. Этические нормы мира теряют в этом поле зрения своевольной самости всё собственное значение, они стали только содержанием ее самосозерцания. Так самость должна была остаться тем, чем она была: она поднята и с застывшим своеволием разглядывает собственный внутренний мир, и способна увидеть всё чуждое только как свое собственное, накапливая все этические нормы для собственного этоса. Самость была и осталась господином собственного этоса — она осталась метаэтическим.

<sup>23</sup> *Волшебная флейта (Die Zauberflöte, 1791)* – опера Моцарта, которая описывает самораскрытие человека, его борьбу с силами Ночи и выход к любви и знанию.



## ПЕРЕХОД

### ОБЗОР: ХАОС ЭЛЕМЕНТОВ

115

---

Мифический Бог, пластичный мир, трагический человек – мы держим в руках эти части. Поистине мы разбили Всё на куски. Чем глубже мы опускаемся в ночь позитивного, чтобы выхватить Нечто непосредственно там, где оно проистекает из Ничто, тем больше разбивалось для нас единство Всего. Мозаичное знание, разложенное теперь перед нами, кажется нам необычайно странным. Это элементы нашего мира, но мы не знаем их такими; это то, во что мы верим, но верим не в такое, каким оно встречается нам здесь. Мы знаем живое движение, водоворот, в котором плавают эти элементы. Теперь они вырваны из течения. Пока они оставались на траектории [зодиака], под созвездиями которого проходит наша жизнь, они нам знакомы и во всех смыслах внушают доверие. Освобожденные, превратившиеся лишь в элементы математической формулы траектории, они для нас неузнаваемы. Только поворот траектории может сделать потаенное бытие элементов наблюдаемым. Лишь после такого поворота чисто гипотетическое бытие элементов переходит в категоричность наглядной действительности. Только если из элементов выстроится видимая траектория, можно будет доказать, что они являются чем-то бóльшим, чем просто «гипотезы».

### ТАЙНОЕ «ЕСЛИ»

Гипотетическое – вот слово, объясняющее нам, почему части Всего кажутся настолько странными. Ни одна из этих частей не имеет твердого,

незыблемого места. Над каждой из них начертано тайное «Если». Вот: Бог существует, и Он есть сущая жизнь. Вот: мир существует, и он есть одухотворенный гештальт. Вот: человек существует, и он есть одинокая самость. Но спроси, как одно сочетается с другим: как одинокий человек возможен в подвижном духом мире; как беспредельный Бог может существовать рядом с замкнутым в себе миром и с одиноким в себе человеком; как в этом мире, спокойно сочетающем в себе множество гештальтов, остается еще место для бесконечной жизни Бога или для индивидуального бытия человека? Если задавать такие вопросы, то в ответ обрушивается целый рой «Если». Пока вопросы не заданы, может показаться, что три элемента лежат друг рядом с другом, но каждый наполнен чувством всеединства собственного существования, слепого к тому, что снаружи. В этом они все равны между собой. Не только человек, но и Бог, и мир, каждый из них, суть одинокая самость, которая пристально всматривается в себя и не знает ничего о том, что снаружи. Не только Бог, но и человек, и мир тоже живут во внутренней жизненности своей собственной природы, не нуждаясь в каком-либо бытии, кроме собственного. Наконец, не только мир, но и человек, и Бог суть самозамкнутые гештальты, одухотворенные собственным духом.

### ОТКРЫВАЮЩЕЕ «ВОЗМОЖНО»

[Такие сравнения] заставляют все границы расплываться. Каждая часть существует по принципу монизма, назначая себя целым. Но ведь [этих частей три, так что у нас] три монизма, три сознания собственной всеединности, которые возникают рядом. Как три целых, они были бы возможны в такой позиции, но три Всё невозможно представить мысли. Так что всё-таки нужно поставить вопрос об их соотношении. Но именно такой вопрос смущает нас ещё больше. Потому что здесь нет какого-то установленного соотношения. Здесь нет четкого порядка между тремя точками: Богом, миром и человеком, нет верха и низа, нет «право» и «лево». Языческое сознание не признает и не исключает ни один порядок. Любой порядок испытывается. Из «Если» появляются «Возможно». Создал ли Бог мир, который открывается человеку, сообщая ему самого себя? Возможно; платоновское учение, как и некоторые другие мифологии Европы и Передней Азии, принимает творение. Устами сотен оракулов, с тысяч алтарей, с помощью трепыхающихся внутренностей жертв, в полете птиц, в немом передвижении звезд — Бог вечно говорит с людьми, Бог вечно нисходит к ним и провозглашает свою волю. Но посмотри: возможно, всё по-другому. Разве боги не части и порождения вечного мира? Об этом говорят аристотелевы сочинения, равно как и многочисленные теогонии, созданные в разных концах света. Разве старая земля не открывает человеку

то, что подобает ему знать? Борьба между Геей и Небом за право быть оракулом никогда в язычестве не доходит до конца. Даже боги нисходят к земле и просят у неё совета, выпрашивая провидца, мудрого сына старой матери, о своей божественной участи. А этот человек – кто знает, разве не сам он, мера всех вещей, и есть истинный творец, создавший всё согласно своему постановлению? Разве люди не оказывались в числе созвездий? Не становились богами? Да, возможно, все, кого люди сейчас почитают как богов, – это давно умершие люди, древние короли и герои? А всё божественное – только возвысившаяся человеческая самость? Но нет: человек привязан к земле и страшится богов; он слаб, он согнут, он смиренно молится, чтобы небесная воля обратилась ему во благо; он встречает натиск внешнего чудесной силой собственного отпора, но никогда не способен выйти за границы человеческого: темная мощь земли и рок, недоступный его пониманию, склоняют его гордую шею. Как же он осмелится провозгласить себя господином земли и судьбы?

Возможно, возможно, – мы попадаем в целый ураган противоречий. То нам кажется, что Бог – творец и вдохновитель пророков – царствует в высшем мире, а мир и человек склоняются к его ногам; то мир восходит на престол, а Бог и мир оказываются его порождениями; то человек становится выше всех, мир и боги подчиняются его закону, а он называется мерой всех вещей. Три [наших сущности] не просят того, чтобы их свели вместе, каждая из них возникла как результат, как вывод, сведенная к собственным границам, глядящая вовнутрь себя, каждая – сама для себя Всё. Только произвольное «Возможно» может утверждать связь между ними, даже не утверждать, а самое большее предполагать. Одна какая-то связь, один порядок настолько же возможны, как и другие. Возможно, возможно – точно ничего не известно, есть лишь вращающееся колесо возможностей. «Если» напирает на «Если», «Возможно» гнется под тяжестью «Возможно».

Даже внутри трех [элементов] царит «Возможно». Настолько важная вещь, как их число и порядок, нам неизвестна. Если каждый из них – это Всё, то потенция единства заложена в нем так же, как и потенция множественности. В чистом бытии всё потенциально возможно – всё только потенциально. До сих пор перед нами было именно бытие, «фактичность» (всамдельность). Факт божественного, человеческого, мирского больше, чем чистая неизвестность сомнения, но меньше, чем того желает вера. Вера не довольствуется чистой фактичностью бытия, она желает подняться над бытием, где всё возможно в пределах единственной данности (предпосылки) бытия, она желает, чтобы что-то было однозначно известно. Это больше, чем способно дать бытие. Только связь, актуальность, соединяющая факты бытия, создает однозначное число и однозначный порядок. Это видно уже в простейших отношениях. Например, является ли число 3 единством или множественностью,

определяется только через равенство (Gleichung, уравнение), связывающее его с другими числами. Только равенство может представить 3 как  $=1 \times 3$  и определить его как единство, или представить его как  $=3 \times 1$  и определить как множественность. Без равенства 3 – одно лишь бытие, то есть интеграл, всеобъятность, всевозможность, определимое только через совершенно неопределенное, содержащее в себе все возможности сочетание  $\infty$  и 0. Порядок ведет себя так же. Неизвестно, является ли отдельное (единичное) бытие, например точка  $x_1, y_1, z_1$  элементом прямой, кривой, плоскости, тела, и какой прямой, кривой, плоскости, тела – всё это определяется только через равенство, которое устанавливает дифференциальное соответствие (связь) между ним и  $x_2, y_2, z_2$ . До этого точка была всевозможностью, потому что она существовала (имела бытие) в пространстве как устойчивый факт. Так же и три элемента Всего, каждый со своей внутренней иерархией и структурой, могли получить точное число и порядок, только вступив друг с другом в актуальное соотношение (связь), однозначное, неподвластное урагану возможностей.

## ЦАРСТВЕННОЕ «КАК ЗНАТЬ»

Хотя древность имела понятие о человеке, мире и Боге как фактах, но их совместные соотношения оставались в налитом гештальтами тумане потенции и не переходили в светлую однозначную актуальность, так что древность не могла найти ясного ответа на многочисленные вопросы, вытекавшие из голой фактичности. Один бог? много богов? царство богов? несколько царств? которые спорят друг с другом? заключают друг против друга союзы? сменяют друг друга по прошествии времени? Как знать, как знать, как знать... Один мир? много миров? они существуют рядом друг с другом? наступают друг на друга? следуют друг за другом? формируют прямую линию? перетекают друг в друга, следуя по кругу вечного возвращения? Как знать, как знать, как знать... Одна человеческая самость, идентичная во всех? много самостей? поколения человечностей, сменяющие друг друга? собирающиеся в группы против других человечностей? бесконечно раздробленные на индивидуальные самости? или герои, взятые вместе, становятся сообществом героев? они направляются в Вальгаллу или в Элизий? на битву троян и ахейцев? или это эпигоны, которые переигрывают историю отцов? или это одинокий герой в мире, где нет героев, совершает свои подвиги и с одинокого костра возносится к богам? Как знать, как знать, как зна...

Боги, миры и люди покрыты цветным блеском потенции. Каждый из трех монистических элементов полностью развил в себе всеединость своей фактичности, так что язычество не просто «политеизм», но и «поликосмизм», и «полиантропность». Всё уже разделилось на эти фактич-

ности, но язычество дальше разбивает его на потенции. Полновесная, но бесцветная фактичность элементов рассеивается в призрачном тумане возможного. Попирая серое царство матерей, язычество водит громкие, цветные хоробы духов и отмечает классическую Вальпургиеву ночь<sup>1</sup>.

## ПЕРСПЕКТИВА: МИРОВОЙ ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ

### ДВИЖЕНИЕ

Получается, что оргиастический хаос возможного – это лишь внешний видимый симптом внутреннего разбиения элементов реальности. Если мы хотим создать порядок, ясность, однозначность – вычленив актуальное (реальное) из экстатической пляски возможного, – нужно сопоставить элементы, преодолеть их замкнутость по отношению друг к другу и превратить их подземную раздробленность в беспрепятственно текущее соотношение (*Zusammenhang*). Вместо того чтобы «спускаться»

в ночь позитивного, где любое Нечто кажется гигантским Всем, нужно снова «направиться ввысь»<sup>2</sup>. Но ввысь, обратно в реальное Всё, нас может вынести только поток мирового времени, который пройдет, качая на своих волнах каждый из неподвижных на вид элементов, от утра мира ко дню мира, а от него – к вечеру, так что элементы Всего, распавшиеся во тьме Нечто, снова соберутся в едином мировом дне Господнем<sup>3</sup>.

Но как элементы попадут в орбиту потока? Нужно ли подводить поток к ним извне? Ни за что – тогда поток сам окажется элементом, и три элемента ему не будут подвластны. Нет, траектория потока должна проистекать из самих элементов, полностью и исключительно из элементов; иначе они не были бы элементами и наша вера в их фактичность, которую мы с готовностью принимали за основу, не

подтверждалась бы образом (*Bild*) подвижной реальности, в которой мы живем. В самих элементах должна таиться сила, из которой возникает движение, и причина того порядка, в котором они попадают в поток.

### ПРЕВРАЩЕНИЕ

Элементы сами должны нести в себе силу, из которой возникает движение? Но ведь мы обнаружили их именно как фактические, слепо обращен-

1 «Классическая Вальпургиева ночь» – сцена из *Фауста*.

2 Ср. окончание Введения к этой книге.

3 Понятие «Господнего дня» выводится из *Пс.* 90(89):5: «Пред очами Твоими тысяча лет, как день». Ср. также встречающееся в лютеранской теологии представление о том, что мировое время делится на три эпохи, например: «утро» – до Моисея, «полдень» – время действия Моисеева учения, «вечер» – время прихода Мессии. Христос умирает в последний час вечера; таким образом, этот день завершается спасением и преображением мира. (См., напр., обширную сноску в *Eric Chafe, J.S. Bach's Johannine Theology*. N. Y.: Oxford UP, 2014, p. 64.)

ные вовнутрь себя. Так как же направят они свой взгляд наружу? Что означает это требование? Как могут элементы стать истоками? Это всё же происходит. Но как? Вспомним, как они стали результатами [наших поисков]. Из Ничто знания мы дали им «возникнуть», опираясь на веру в их фактичность. Это не реальное возникновение, а процесс, который совершается в пространстве, существующем прежде всякой реальности. Реальность трех результатов не соотносится с реальным, они возникли для нас не из реального. Они прилегают к Ничто и проистекают из Ничто знания. И силы, которые собираются вместе в каждом из этих результатов: у Бога – совершающая поступки мощь и подчиненность судьбе, у мира – рождение и соитие, у человека – волевое своеволие и своеобразие, – эти силы не принадлежат видимой реальности, а являются либо просто остановками в нашем познавательном движении от Ничто нашего знания к Нечто знания, или, если Ничто нашего знания соответствует «реальному Ничто», – тайными силами, существующими по ту сторону любой видимой для нас реальности, темными силами, действующими внутри Бога, мира и человека, прежде чем они – Бог, мир и человек – откроются нам. Но их открытие переносит все эти тайные образующие силы в область прошлого и делает то, что ранее нам казалось результатом, всего лишь началом. Точно так же нам хотелось карабкаться, осматривательно уцепившись за канат познающего сознания, и рассматривать Ничто только как Ничто знания, но и тогда начало реальности возникнет, только если будет готов хотя бы один результат. Когда результаты обратятся в истоки, то, что мы приняли либо за тайные образующие силы, существующие до выхода в открытое, либо за последние этапы в процессе познавательного построения, выйдет из этих результатов как первое открытие (откровение) их внутренней сущности. То, что собиралось [в элементах] и делало их реальными по ту сторону реального, вытечет из них, как первое свидетельство их поворота от собственной реальности к нашей. Это настоящий поворот, переворот. То, что вливалось [в элементы] как «Да», изольется лучом «Нет». То, что входило как «Нет», выйдет как «Да». Потому что открытие обратное становлению. Только становление было тайным. Открытие, напротив, – откровенно.

## ПОРЯДОК

Так чисто фактичное становится истоком реального (актуального) движения. Готовые кольца превращаются в звенья цепи. Но в каком порядке расположены эти звенья? Может быть, несмотря на то, что элементы слепо обращены вовнутрь себя, в них уже можно различить хотя бы намек на очередность и последовательность того, как они цепочкой выстраиваются в путь? Ведь несмотря на то, что они обращены вовнутрь

себя, в них самих лежала уже предпосылка их поворота к открытому. Давайте посмотрим. Мы обнаружили Бога, мир и человека, принявшими те образы (Gestalten), в которых их воспринимало позднее язычество: живого бога мифологии, пластический мир искусства и героического человека трагедии. Но вместе с тем мы представили эти живые реально-сти древней истории как актуальное (gegenwärtig, современное) [содержание] мысли. Говоря о метафизическом, металогическом и метаэтическом, мы подчеркивали основополагающий характер наук о Боге, мире и человеке, даже пытались показать в соответствующем введении эти основополагающие характеры науки как специфически современные (modern) и актуальные (gegenwärtig). Кажется, здесь противоречие, – или, может быть, мы хотели с помощью этой современности метафизического, металогического и метаэтического подходов непосредственно обновить язычество? Отложим лучше ответ на последний вопрос; кажущееся противоречие можно разрешить и без него.

## СЛЕДСТВИЕ

121

На самом деле в трех наших случаях показанное нами соотношение современной науки с ее существованием (Verwirklichung) в истории не одинаково. Историческая реальность (Wirklichkeit) мифического бога существовала в том, как представляла его себе античная вера; для трагического человека это было живое самосознание античности, а для пластичного мира – порожденное ею мировоззрение. Кажется, разница небольшая; но на самом деле она намного больше, чем мы можем представить в этих переходных замечаниях. Потому что вера дает нам представление, унаследованное античностью от немыслимой древности; живое самосознание – это воздух, которым она дышала, а порожденное ею мировоззрение – наследие, которое она передала потомкам. Так античность является в трех временных гештальтах: пра-жизни, которая даже для самой античности является прошлым, настоящим, пришедшем и прошедшем с ней вместе, и жизни, продолжающейся после ее смерти. Первое – это ее теология, второе – ее психология, и третье – ее космология. Во всех трех мы приучились видеть только элементарные науки – потому что даже когда они были современными, они имели для нас значение лишь как учение об «элементах». Элементарные науки, то есть, некоторым образом, науки доисторические, науки той темной поры основ, когда всё возникало; античные теология, психология и космология могут для нас называться так же теогонией, психогонией и космогонией. Но теперь мы показали существенное различие [между ними], и показали его, не сосредоточиваясь на нем специально, просто в процессе выполнения нашей общей задачи. Теогония, история порождения

Бога, уже для античности означала прошлое, психогония, история порождения души, означала современную ей жизнь, а космогония, история порождения мира, – будущее. Это означало также, что рождение Бога имело место до истока античности, рождение души происходило в самой античности, а рождение мира завершалось только после заката античности. И эти три рождения из темной основы, эти три – даже если мы не осмелимся использовать это слово – творения могут указать нам на распределение «элементов» по великому мировому дню, по небу, на котором нарисуеться созданный ими путь. Мы сейчас кратко сформулируем наше положение, а более объемное разъяснение оставим на потом: Бог был изначально, человек стал, мир становится. Безотносительно к тому, как мы будем различать в дальнейшем эти три рождения из основ, эти три творения, их последовательность в мировом времени мы могли уже узнать здесь. Ибо то, что мы узнали до этих пор обо Всем, познав вечно продолжающиеся элементы, было не чем иным, как тайной вечно продолжающегося рождения. Тайной – ибо нам еще не открыто и не может быть открыто, что это вечное рождение из основы есть творение.

Это открытие вечной тайны творения  
 есть все время возобновляющееся  
 чудо откровения. Мы стоим  
 у перехода от тайны  
 к чуду.

men Tat so allen  
an Mich ist, du  
Wille  
abt e  
ake

Часть вторая

---

**ТРАЕКТОРИЯ  
ИЛИ ВСЕ ВРЕМЯ  
ВОЗОБНОВЛЯЮЩИЙСЯ  
МИР**



ROTHSCHILD  
RONDIKARSHOF





## О ВОЗМОЖНОСТИ ИСПЫТАТЬ ЧУДО

In theologos!<sup>1</sup>

125

### О ВЕРЕ

Если чудо действительно «веры любимое дитя»<sup>2</sup>, то вера совсем пренебрегла своими родительскими обязанностями. По крайней мере в течение последних ста лет это дитя доставляло много хлопот нанятой отцом<sup>3</sup> няньке: теологии. Та была бы счастлива избавиться от него, если бы только – да, если бы только не известное уважение к отцу, при жизни которого она не решилась бы на это. Но всему свое время. Старик не вечен. И тогда-то нянька поймет, что ей делать с этим жалким червячком, у которого не хватает сил ни чтобы жить, ни чтобы умереть. Она уже

сделала все необходимые приготовления. Что же за довольно короткое время так сильно расстроило – если можно доверять старым преданиям – прежде счастливую семейную жизнь, что нынешнее поколение не в состоянии даже вспомнить недавнее доброе время? Ибо ныне мы не хотим верить, что было такое время и что оно было не очень давно, что чудо когда-то являлось не обузой, а, напротив, эффективнейшим и надежнейшим союзником теологии. Что произошло с тех пор? И как это произошло? Вызывает удивление уже то, что прежде всего бросается нам в глаза: момент этого перелома, этого превращения прежде сильнейшей промежуточной позиции в окоп передовой линии, почти без защитников, окоп, который оставляют при первой же атаке<sup>4</sup>. Это тот момент, который во Введении к преды-

1 [Иду в атаку] на теологов! (лат.)

2 Гете, *Фауст*, I: «Ночь» (пер. Н. Холодковского).

3 Слово *der Glaube* («вера») в нем. языке мужского рода.

4 Как и первая часть, вторая часть *ЗИ* начинается с описания военных действий. Отчасти в этом можно видеть биографический аспект. Розенцвейг задумывал книгу, находясь в окопах македонского фронта Первой мировой войны (см. *Человек и звезда*). Однако между началами обеих частей имеется внутренняя связь, на которую обращает внимание сам автор. И философия, и теология не способны противостоять страху смерти (см. *Всё и Ничто*). Таким образом намечается направление разрешения основной проблемы, заложенной в тексте *ЗИ*.

душей части оказался критическим моментом и для философии тоже, — мгновение, когда основное понятие единого мыслимого Всего разбилось вдребезги в руках философии, полагавшей, что она его крепко держит. Философия чувствовала в это мгновение, что колеблется ее старый трон. Династия, насчитывающая более двух тысячелетий, в частности тысячелетие изгнания<sup>5</sup>, династия, основанная Фалесом и Парменидом<sup>6</sup>, казалось, угасла в своем величайшем потомке столь же блистательно, сколь и неожиданно<sup>7</sup>. И одновременно теология тоже была вынуждена, как мы упоминали раньше, отступить с линии, которую она удерживала тысячелетия, и занять новую позицию в более глубоком тылу. Поразительное совпадение!

## ТЕОЛОГИЯ ЧУДА

Если Августину или какому-нибудь другому отцу церкви приходилось защищать божественность и истину религии откровения от языческих нападков и сомнений, он никогда не забывал указать на чудеса. На чудеса претендовала религия откровения, но не она одна. Мудрецы фараоновы также выставляли чудеса, этот сильнейший аргумент, доказательством своей мудрости. Но если языческие маги тоже могли превращать свои жезлы в змеев, то жезл Моисея поглощал жезлы идолопоклонников (Исх. 7:8–13). Чудеса монотеизма были чудеснее, чем чудеса его противника. Мера чудесности, которую по возможности понижает рационалистическое мировоззрение, напротив, повышалась, насколько это было возможно. Чем чудеснее, тем истиннее. Понятие природы, которое не допускает сегодня, чтобы обычный человек радовался чудесному, удивительным образом не стояло тогда на пути, хотя оно и существовало. Законность природного случая, эта основная догма современного человечества, была совершенно очевидной и для древнейшего человечества. Ибо в нашем случае практически безразлично, направляется ли и определяется ли всё через силы, законно действующие в вещах, или через влияние высших сил. Если бы это было иначе, нам показалось бы загадочным, как можно воспринимать чудо как чудо. Нам кажется ныне, что для чуда требуется фон законов природы, ибо только на этом фоне чудо может как-то выделиться. При этом мы упускаем из виду, что чудесность чуда для сознания тогдашнего человечества основывается на совершенно другом обстоятельстве: не на его отклонении от естественного хода событий, ранее установленного законом, но на его пред-

<sup>5</sup> Имеется в виду тысячелетний застой в философии: время между упадком греческой философии и новым началом философствования с итальянским и северным Возрождениями.

<sup>6</sup> Как и в первой части, Фалес и Парменид рассматриваются как основатели философской традиции, которая в книге называется «философия от Ионии (Фалес) до Йены (Гегель)» или «от Парменида до Гегеля».

<sup>7</sup> Имеется в виду крушение философии в послегегелевский период, в момент ее величайшего подъема.

сказуемости. В основном чудо есть «знамение». Как уже можно было заметить, совершенно верно, что отдельное чудо в целом чудесном, целом беззаконном, можно даже сказать, зачарованном мире вовсе не могло быть замеченным как чудо. На самом деле оно обращает на себя внимание не своей необычностью, — это только «оформление», хотя оформление часто в высшей степени необходимое для эффективности, а не ядро, — но своей предсказуемостью. Чудо — то, что человек способен приподнять занавес, обычно лежащий над будущим, а не то, что он отменяет предназначенное произойти. Чудо и пророчество составляют одно целое. Оказывает ли вместе с тем чудо магическое действие, этот вопрос может быть совершенно открытым, и он остается открытым. В любом случае, это несущественно, магия и знамение лежат в разных плоскостях. Ворожея, приказывает Тора, ты не должен оставлять в живых (ср. Исх. 22:20–18). Пророка, напротив, она велит испытать, чтобы узнать, сбудется ли предсказанное им (Втор. 22). В этом выражена совершенно разная оценка. Маг своим активным вмешательством действует против естественного хода вещей и совершает поэтому, по мнению теократического государства, смертный грех. Он действует против Божественного Провидения и пытается дерзостью, хитростью или принуждением вырвать у Провидения непредвиденное и непредвидимое, то, чего хочет его собственная воля. Пророк, напротив, предвидя, открывает то, чего хочет Провидение, когда он произносит знамение, — и то, что в руках мага было бы волшебством, становится в руках пророка знамением, — он доказывает господство Провидения, которое маг отрицает. Провидение существует, ведь как иначе можно было бы предвидеть будущее, если бы оно не «предусматривалось»? И поэтому надо превзойти языческое чудо, заменить его магию, превыше всего ставящую собственную мощь человека, на предзнаменование, доказывающее Божественное Провидение. Поэтому чудо вызывает радость. Чем больше чудо, тем больше Провидение. Именно неограниченное Провидение, означающее, что без Божьей воли не упадет с головы человека ни один волос (I Шм., 14:45), и есть новое понятие Бога, приносимое откровением, понятие, через которое Его отношение к миру и человеку устанавливается с совершенно чуждой язычеству однозначностью и безусловностью. Чудо доказало в свое время именно то, обо что разбилась его достоверность ныне: предопределенную закономерность мира.

Эта идея закона природы, в той мере, в которой она существовала, отлично уживалась с чудом. Позднее эта идея приняла современную известную нам форму имманентной законности. Вначале это не поколебало веру в чудо. Напротив: то, что законы природы устанавливают только внутреннюю связь события, не его содержание, — другими словами, всё «происходит естественным образом», но ничего не говорится о том, что именно происходит, — это обстоятельство, которое теперь практически

исчезло из сознания среднего человека, воспринималось той эпохой необычайно серьезно. Тогда казалось еще, что чудо совершенно не противоречит безусловной действительности закона природы. В известном смысле чудо, начиная со [дня] творения, было задумано наряду со всем остальным, и однажды оно открывалось, обязательно, как закон природы. Трудности, следовательно, пришли с какой-то другой стороны<sup>8</sup>.

## ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ЧУДА

В отличие от нашего времени, скептицизм в отношении чуда оспаривал в прежние времена не его возможность вообще, но только его особенную реальность, достоверность отдельного чуда. Чудо надо было доказывать не как общее высказывание, но как особенное событие. Для него требовались свидетели. Эта и только эта потребность в доказательстве чуда всегда признавалась и по возможности удовлетворялась. Здесь можно найти все формы судебного разбирательства: слабее всего доказательство, основанное на косвенных уликах, главным образом признаются показания приведенного к присяге свидетеля и результаты допроса с пристрастием. Доказательство, основанное на косвенных уликах, которое получило судебное признание лишь в позднейшее время, для чуда также играло лишь весьма незначительную роль, во всяком случае, меньшую, чем можно было ожидать. Причина этого в том, что успех чуда, которое могло представить лишь косвенные доказательства, доказывает чудо только для тех, для кого оно является «знамением», то есть для тех, кто присутствовал при чуде как свидетели в течение всего его осуществления, включая два момента, имеющих решающее значение для его характера чуда: предсказание и осуществление. Предсказание, ожидание чуда, всегда остается действительно определяющим моментом, само чудо есть только реализующий момент: оба вместе они образуют «знамение». Священное Писание и Новый Завет придают величайшее значение тому, чтобы сообщить характер знамения своему чуду откровения: первое – через обетования патриархам, второй – через предсказания пророков.

Для доказательства чуда надо, следовательно, прибегнуть в основном к показаниям свидетелей. При даче показаний под присягой решающим будет их личная репутация, оценка их наблюдательности, даже их количество. Так, например, древнееврейская традиция подтверждает большую достоверность Синайского чуда против чуда пустого гроба (Иисуса) впечатляющим числом: «600 000» свидетелей<sup>9</sup>. Но показание

<sup>8</sup> Намеченная Розенцвейгом в конце предыдущей главы корреляция между философией и теологией развивается в данной главе. Главным врагом теологии оказывается не философия. Продуцируемое ею понятие законов природы отнюдь не нивелируют важнейшее понятие веры – чудо. Чудо прекрасно уживается с законами природы. Тем не менее философия и вера оказываются одновременно поверженными в современной культуре. Следовательно, их падение может иметь одну и ту же причину.

<sup>9</sup> Ср. Кузари I:83.

под присягой еще не является, несмотря ни на что, венчающим доказательством, оно может быть сознательно или бессознательно ложным, без того, чтобы проверяющий заметил это. Полную уверенность дает, как уже знает Сатана в книге Иова, только то свидетельство, которое в муках допроса под пыткой сохраняет свою силу, только тот, кто готов пролить свою кровь ради своего свидетельства, есть истинный свидетель<sup>10</sup>. Таким образом, обращение к мученикам есть сильнейшее доказательство чуда, сначала к мученикам, которые своим мученичеством должны были подтвердить показания свидетелей, а затем – и к позднейшим мученикам, которые своей кровью доказали на деле крепость своей веры и правдивость тех, кто передал им чудо, в конце концов, тоже бывших свидетелями. Если ради того, чтобы доказать истинность показаний одного свидетеля, другие готовы буквально пройти через огонь, это должен быть уж точно надежный свидетель. Так сливаются оба свидетельства – свидетельство под присягой и свидетельство кровью, и в конце концов они стали через несколько веков единым доказательством. Как известно, Августин свел все отдельные причины к нынешней исто-

рической общей манифестации, к *ecclesiae auctoritas*<sup>11</sup>, без которого он не поверил бы свидетельству Писания. Такая абсолютная вера в чудеса, и при этом не только вера в декоративное чудо, но и вера в чудо центральное, в чудо откровения, есть историческая вера. В этом ничего не меняет и лютеровская реформация. Она только переносит способ личного

удостоверения с периферии традиции, где находится настоящее, непосредственно в центр, где возникает традиция. Этим она создает нового верующего, а не новую веру. Вера остается исторически закрепленной, даже если мистическое показание свидетеля вытесняет склеенное из свидетельства под присягой и кровью доказательство видимой (*sichtbar*) церкви. Как уже излагалось, естественнонаучное просвещение, возникшее в то же время или несколько позднее, тоже совершенно ничего не может здесь изменить. Чтобы загнать в тупик эту веру, потребовалось бы другое просвещение – историческое просвещение.

### ТРИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Существует не одна, а множество эпох Просвещения: они наступают друг за другом, эпоха за эпохой, представляя вошедшей в мир вере то знание, с которым ей придется теперь бороться. Первым было философское просвещение в античности. Вся патристика построена на взаимоотношении с ним. Отцы церкви спокойно принимают победу этого просвещения над языческим мифом, но его претензии на всезнание сра-

<sup>10</sup> Т.е. праведности Иова оказывается недостаточно. Ведь «разве даром богобоязнен Иов»? Свидетельство о Боге может потребовать от человека физического страдания. См. *Иов* 1:11; 2:5.

<sup>11</sup> «Авторитет церкви» (лат.).

зу же находят возражение: что общего между учениями Греции и учениками Неба?<sup>12</sup> Но постепенно, пусть и с оговорками, вера шаг за шагом сдает позиции. Учение, из-за которого Ориген был заклеен как язычник, совершенно точно стоит ближе к более позднему учению Аквината о вере и знании, чем к положениям антиномистов<sup>13</sup>. А Лютер, восставший против средневековой церкви, не случайно объявил борьбу с «Аристотелем»<sup>14</sup>. Эпоха, провозвестником которой он был, пережила новое просвещение – Ренессанс, боровшийся с Аристотелем с тех же позиций, что и лютерова теология<sup>15</sup>. В начале юный Ренессанс был окутан туманами философии, зато потом он всё яснее проявлял себя как естественнонаучное просвещение. Он борется с рациональной схоластической наукой, поневоле вступая в союз с верой. Так же как и вера, Ренессанс наследует у схоластики, в сущности, положительную оценку природы, ведь идеология, развившаяся в Средневековье, подавляет естественное сверхъестественным, но не отрицает и не критикует его. Постепенно это понятие природы кристаллизуется, превращаясь в доверие к опыту и требование личного удостоверения как в вере, так и в знании. Его, в свою очередь, преодолело новое «просвещение», а именно та эпоха, которую мы привыкли обозначать этим именем. Античное просвещение выступило с критикой мифологических мечтаний, Ренессанс – рассудочных небылиц, а это Просвещение направило свою критику на чрезмерное доверие к опыту. Критика опыта медленно, но верно превратилась в историческую критику. Так Просвещение добралось и до веры в чудо, до той поры не вызывавшей сомнений<sup>16</sup>. Дискуссия о чуде, начатая Вольтером<sup>17</sup>, не прерывалась весь век. Сегодня она поражает нас практически полным отсутствием принципов. Великие критики, сам Вольтер, Реймарус и Лессинг, а также Гиббон<sup>18</sup>, нападают всегда только на один определенный отрезок чудотворного процесса. Они стремятся доказать, что свидетельства недостоверны, что имеющихся причин недостаточно для того, чтобы они заслуживали доверия, что то, что выдерживает критику, можно объяснить естествен-

12 Фрагмент известного изречения Тертуллиана (*Апологетика*, 46:18).

13 В отличие от антиномистов, учение которых о приоритете веры над законом было близко как христианским теологам разных времен так и гностикам, Ориген пытается гармонизировать отношение веры и знания.

14 Имеется в виду понимание учения Аристотеля в средневековой схоластике. Лютер резко выступает против средневекового отождествления библейского Бога и первооджителя Аристотеля, а следовательно, и против всего средневекового синтеза, основанного на философии Аристотеля.

15 По мысли Розенцвейга, наступление Лютера на средневековую схоластику парадоксальным образом сближало его с ренессансным отказом от Аристотеля. Достигнутое в Средние века единство знания и веры в XVI в. было отвергнуто и со стороны знания, и со стороны веры.

16 Т.е. до эпохи Просвещения они не находились в острой конфронтации, т.к. и то, и другое опиралось на опыт. Эпоха Просвещения подвергает сомнению опыт, а это приводит к критике чуда, критике истории и критике разума.

17 Деизм Вольтера, его отрицание божественного провидения превращает его в самого решительного критика чуда. Неверие в чудо стало своеобразным основанием философии Вольтера, а затем и философии Просвещения в целом.

18 Розенцвейг подчеркивает, что нападки на чудо у просветителей не носят систематического характера. Вольтер отрицает саму возможность чуда как события. Реймарус отрицает библейские чудеса как основания религии, Лессинг находит недостаточными любые человеческие свидетельства о чуде, Гиббон рассматривает веру в чудеса в контексте политической истории. В этом разное мнение само чудо как явление остается без внимания.

ными причинами, то есть не принимая в расчет некое предсказуемое и, следовательно, предсказанное развитие. Они не спрашивали, возможно ли чудо вообще. Это не сознательное упущение, как можно сегодня подумать, а праведная невинность. Пока нельзя с уверенностью доказать, что чудеса, засвидетельствованные в прошлом, на самом деле не происходили, нельзя оспаривать и возможность совершения чуда вообще. В тот момент, когда этот вопрос в общем и целом решается не в пользу чуда, появляется закономерно встречающееся изменение: рационализм начинает отрицать чудо. Эта тенденция начинается в последние десятилетия XVIII в., а в начале XIX в. она достигает своей высшей точки. До того времени нужды в этом не ощущалось. Напротив, чудо было любимым сыном веры. Рационалистическая отмена чуда – признание того, что это отношение изменилось и что вера начинает стыдиться своего сына. Теперь вере хочется предъявлять не как можно больше, а как можно меньше чудесного. Вера стала тяготиться прежней своей опорой. Человек пытается сотрясти ее. Но когда рушится старая опора, приходит время искать новую. Как мы уже видели, каждое просвещение в борьбе с

прошедшей до него эпохой неосознанно использует оружие эпохи наступающей. Так же и сейчас: 1800 г. открывает новую эпоху.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Просвещение на этот раз – просвещение историческое. Как историческая критика оно установило, что недостоверны прямые свидетельства о чуде, а значит, и само чудо как исторический факт. Это просвещение нанесло удар не только по традиционной вере видимой церкви, но и по лютеровой вере, возвращающейся непосредственно к Писанию как к последнему своему источнику. Однако новая пиетическая

мистика подготавливала с конца XVII в. новое понятие веры, практически независимое от исторической объективности чуда.

Теперь эта новая вера получила неожиданное подкрепление со стороны Просвещения, которое разрушило ее старую опору. Непосредственно из критики веры выросло историческое мировоззрение<sup>19</sup>. Больше было нельзя просто так принимать традицию; нужно было отыскать принцип, по которому оставшиеся после критики *dissecta membra*<sup>20</sup> традиции можно было снова собрать в единое целое. Таким принципом стала идея «прогресса» человечества. Она появилась в начале XVIII в., и с 1800-го<sup>21</sup> подпирала себе, принимая различные формы, значительную часть духовного мира. Эта идея делала прошлое доступным познанию, но

19 Таким образом, историческое мировоззрение, по мысли Розенцвейга, сменяет мировоззрение, опирающееся на чудо, характерное для предыдущих эпох. На место веры в чудесные события прошлого приходит вера в историю, прогресс и великие события будущего.

20 Букв. «члены разорванного на части поэта». См. Гораций, *Сатиры*, I, 4:39–44, 56–62. Выражение также обозначает разрозненные обрывки поэтического текста.

21 С точки зрения Розенцвейга, 1800 г. – пороговая для истории Европы дата. Ср. его рассуждение об отношении 1800 и 1900 гг. (Человек и Звезда).

позволяла воле чувствовать себя свободной от прошлого и обращаться к настоящему и будущему, потому что прогресс для воли заключен между этими двумя областями. Подобной направленностью на настоящее и будущее характеризовался и тот новый поворот, который теперь открыла для себя вера. Просвещение доверилось прогрессу и связало этим настоящее и будущее. Индивид подпитывал себя уверенностью в том, что в этом веке его идеал воплотился еще не полностью, и чувствовал себя гражданином будущего века. Точно так же и новая вера крепко связала настоящее мгновение внутреннего прорыва милосердия с доверием и уверенностью в том, что позднее это милосердие проявится в жизни. Эта вера была новой, даже если, как это часто случалось, она пыталась говорить языком Лютера. Да, она признавала лютерову связь между живой верой и ее твердой основой, заложенной прошлым. Она пыталась восстановить веру полностью в настоящем времени переживания. Но в то же время переживание настоящего сливалось у нее с полностью противоположным лютеровскому учению акцентом на будущем и «практической» жизни. Для лютерова паулинизма<sup>22</sup> доверие, надежда на проявление веры в будущем, которые могли быть самое большее следствием веры. Однако новая вера считала, что только доверие могло придать ей ту объективную привязку, которую Лютер попытался установить, обосновав свою веру через соотнесенность с прошлым и Писанием. Надежда на будущее царство нравственности стала звездой, по которой вера держала курс, чтобы не исчезнуть в пучине мира. Стоит послушать, как великий сын той эпохи, Бетховен, в *Credo* из *Missa solemnis*<sup>23</sup> радостно повторяет слова *o vita venturi saeculi*<sup>24</sup>, каждый раз по-новому, будто бы в них – корона, смысл и утверждение всякой веры. Именно эта надежда новой веры служила ей в мире вторым секундантом, равно как и соперником, как идея прогресса, порожденная новым мировоззрением.

## ШЛЕЙЕРМАХЕР

Шлейермахер оказался классическим представителем всей этой системы, отрицавшей, что прошлое продолжает быть значимым, и привязывающей постоянное актуальное (настоящее) переживание веры к вечно будущему нравственного мира<sup>25</sup>. Все позднейшие теологи [только] спорили с ним. Они едва ли затрагивали его исходное положение. Но в

22 Воспринятый от ап. Павла антиномизм Лютера не связывал веру с поступком – наоборот, поступок рассматривал как следствие веры. В результате вера в прогресс и стремление к свершениям переориентируют протестантизм и уменьшают его связь с учением ап. Павла.

23 *Торжественная Месса ре мажор* Бетховена (Op. 123), написанная в 1819–1823 гг. Кредо – третья, центральная часть Мессы.

24 «[И я жду] жизни Мира грядущего» (лат.) – заключительные слова латинского символа веры и завершение третьей части *Мессы* Бетховена. По мысли Розенцвейга, «Мир грядущий» Бетховена – это наступающее ныне будущее. Иудео-христианская идея Будущего мира в эпоху «Бури и натиска» трансформировалась в идею современности и прогресса. Торжественная месса была написана параллельно *Симфонии №9*, и многие отмечают связь этих произведений. При этом завершающие Кредо слова о Мире грядущем сопоставляются с «Одой к радости» из *Симфонии №9*. См. Конен В. *История зарубежной музыки*. Вып. 3: С 1789 г. до середины XIX в. М., 1981, с. 145–147.

одном месте это творение мысли всё еще было хрупким. Можно было выбросить за борт прошлое, перегруженное чудесами, а теперь также и сомнениями, и воображать, что без этого балласта уже и так опасно нагруженный корабль веры можно еще без потерь провести по морю современности. Но то, что выбрасывают, не обязательно на самом деле падает. Прошлое, слишком отдаленное, чтобы оказать теологии услугу и в самом деле потонуть, теперь прилеплялось снаружи к сбросившему его кораблю, и этим еще больше увеличивало его вес, чем тогда, когда оно чинно хранилось в трюмах. Теология XIX в. должна была стать исторической теологией не благодаря Шлейермахеру, а вопреки ему. И всё же эта перемена произошла из-за Шлейермахера, потому что здесь лежала та точка, которая должна была решить, насколько прочна его основная идея, ставшая уже основной идеей этого периода.

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

25 Герменевтический метод Шлейермахера исходит из того, что любой исторический источник можно рассматривать только в процессе интерпретационного переосмысления современного интерпретатора.

26 Аллюзия на слова из драмы Ф. Шиллера *Заговор Фиеско в Генуе* (III:4): «Мавр сделал свое дело, мавр может уходить» (пер. Н. Гнедича).

27 Для выдающегося либерального протестантского теолога Альбрехта Ричля характерен отрыв веры от откровения и попытка завязать ее полностью на нравственных отношениях внутри церкви и на личности Иисуса.

В чем состояла задача по отношению к прошлому, которую поставила себе историческая теология? Теологи стремились к познанию, но оно было лишь средством на пути к цели. К какой? Ведь прошлое должно было быть не важным для веры.

Но прошлое было однажды задано, так что его следовало интерпретировать, чтобы оно как минимум не стало обузой. Это происходило теперь постоянно. Едва цель была установлена, как стало совершенно ясно, какой путь выбрать: прошлое должно принять черты настоящего. Только так оно станет для настоящего безопасным.

Идею развития призывали как услужливо-го духа, чтобы упорядочить материал прошлого

и привести его к определенному пику, к вершине, прежде бывшей центральным чудом веры откровения. Только тогда ее отпустят на свободу, она сделала свое дело, она может уходить<sup>26</sup>. По своему содержанию эта вершина не совпадает полностью с содержанием настоящего, то есть с переживанием, и можно сделать такой вывод: несущественные части прошлого нейтрализуются с помощью идеи развития, но существенные, которые только и могут претендовать на то, чтобы с ними соизмерялось настоящее переживание, по своему содержанию настолько похожи на это переживание, что их можно спутать. Видно, что при этой новой постановке для веры существуют только настоящее и будущее. Историческая теология уступила место «кантианской» теологии Ричля и его школы<sup>27</sup>, которые без всяких сомнений продолжали развивать

основную идею Шлейермахера, утверждая полную независимость знания от веры<sup>28</sup>. Ведь, в конце концов, именно объективность знания скрывается за понятием прошлого. Целью теологии становится поймать и частично изолировать, частично видоизменить прошлое. По сути своей это попытка отгородиться от знания китайской стеной. А от самого знания «либеральная» теология ожидает действия, какого ортодоксальная теология не осмеливается от него потребовать: претензии науки, по сути уже отвергнутые, должны теперь «по-научному» доказать свою несостоятельность в каждом отдельном случае. И действительно: историческая теология выполняет то, что она должна сделать.

## СМЕНА ВЕКА

Не удивительно и то, что, проделав это, она настолько компрометирует себя как науку, что сегодня никто больше не способен вызвать в себе доверие к ней. Ее метод был слишком прозрачным. Если не сразу, то со временем, то есть когда настоящее само должно было заплатить пошлину времени и превратиться в прошлое, тогда стало бы видно, что перемены в настоящем мгновенно сопровождаются переменами в прошлом, схваченном в «зеркале» науки. На рубеже веков Швейцер разработал имманентную критику<sup>29</sup>, появились сумасбродные гипотезы панвавилонистов<sup>30</sup> и тех, кто отрицал существование исторического Иисуса. Здание исторической теологии было разрушено без надежды восстановления. Теперь, вдали от руин, мы должны предпринять новое строительство. Однако таким же дешевым проектом здесь не обойтись. Если мы хотим – а современность этого хочет – сохранить в качестве основного принципа примат надежды или, точнее, соотношение личной, одномоментно испытанной веры с полюсом уверенности в том, что придет наконец царство благодородного<sup>31</sup>, то требования знания нужно удовлетворить более существенным и, самое главное, более непосредственным образом, чем очевидная перелицовка прошлого<sup>32</sup>. Знание о мире как целостной системе нельзя заменить знанием о его одной, пусть даже такой важной части. А это значит, что знание целиком, или

28 По мысли Розенцвейга, герменевтика Шлейермахера, рассматривая историческое прошлое как конструкцию интерпретатора, отделяет реальное прошлое, которое может быть предметом познания, от прошлого веры, которая носит субъективный характер. Ричль делает следующий шаг в данном направлении. Субъективность познания, вытекающая из кантовской критики, оказывается разрушительным элементом не только для веры, но и для истории.

29 Попытка А. Швейцера восстановить человеческий облик Иисуса продолжает, по мысли Розенцвейга, тенденцию разрыва между историческим и религиозным элементами христианского учения.

30 Панвавилонизм – течение в исторической науке конца XIX в., которое пыталось всю человеческую цивилизацию вывести из Вавилона. Панвавилонизм утратил значимость уже в начале XX в.

31 Переделанная цитата из стихотворения Гете *Эпилог к Шиллеровому «Колоколу»*, где поэт говорит о Шиллере (пер. С. Соловьева): «Его ланиты зацвели румяно / Той юностью, конца которой нет, / Тем мужеством, что поздно или рано / Но победит тупой, враждебный свет, / Той верой, что дерзает неустанно / Идти вперед, терпеть удары бед, / Чтоб, действуя, добро росло свободно, / Чтоб день пришел тому, что благородно (Damit der Tag der Edlen endlich komme)».

32 Т.е. даже эта десакрализованная и лишенная прошлого вера в будущее не может ограничиться устремлением настоящего и нуждается в серьезной поддержке осознанного реального прошлого.

33 Сопоставив исторический путь философии и теологии, Розенцвейг обнаруживает их непротиворечие друг другу, более того, их взаимную необходимость в современном мире. Вера и знание, творение и откровение не только не противоречат друг другу, но именно совместно могут устоять в интеллектуальной жизни современности. См. *Миф и откровение*.

34 В дневниковой записи от 20.06.1914 Розенцвейг связывает это с особенностями еврейского мировоззрения: «Избранность народа – категория историческая, но она привязывается к естественности крови и благодаря этой естественности произвольно переносится в творение... Это хорошая идентификация, но ошибочная. Человек исходит от Отца и после грехопадения он приходит к Отцу. Еврей рождается при Отце и не представляет себе, что может быть иначе. Только тот, кто делает еврейство предметом философского размышления, должен понимать, что Авраам тоже должен был прийти к Отцу. Как же Авраам пришел к Отцу? Он покинул свою страну и отдал в жертву своего сына» (*Быт. 22:11*)» (1:158).

рением» и однозначное подчеркивание «откровения». Таким образом, нужно восстановить всю предметность творения и поставить его рядом с переживанием откровения. И более того: ядром веры сегодня считается сочетание откровения и обосновывающей его веры в то, что в конце концов наступит спасение и придет царство нравственности. В этом сочетании – надежда, которая соединяет откровение с избавлением. Даже его нужно снова встроить в понятие творения. И откровение, и избавление являются в некоторой мере творением, хотя и мы пока не можем понять, как именно это сделать<sup>34</sup>. Значит, именно здесь лежит та точка, исходя из которой философия может заново возвести всё здание теологии. Теология XIX в. была одержима идеей живого актуального откровения и пренебрегала творением. Теперь творение станет вратами, через которые философия войдет в чертоги теологии.

философия, должно начать сотрудничество с теологией<sup>33</sup>. Все исторические флюгера указывают сейчас в эту сторону. Все области теологии взывают к философии. Наступает новый теологический рационализм. Продолжатели и реформаторы «немецкого идеализма» снова намереваются «произвести» веру из идеалистического разума и таким образом «оправдать» ее. В ортодоксальных кругах попытаются, пусть пока тоже довольно слабо, обезопасить веру, указав ей на ее место. Самые упорные систематики среди философов последнего поколения всю свою систему строят ради того, чтобы поддерживать огонь теологии их конфессии, прямо как влюбленный сумасброд, который разносит на кусочки солнце, луну и все звезды, чтобы развлечь свою милую.

## ЗАДАННОЕ

Школа Ричля разграничивала теологию и философию, но в этом был недостаток. Если пользоваться собственным языком теологии, пусть даже эти выражения употребляются ею редко, то можно определить этот недостаток как пренебрежение «тво-

Отношение знания к творению показывает его связь с понятием прошлого. Правда – это всегда то, что было: либо потому, что она [существует] «a priori»<sup>35</sup>, либо потому что она, как у Платона, «высказывается в святой и старой силе»<sup>36</sup>, либо потому что она предмет «опыта»<sup>37</sup>. Таким образом, недоверие к исторической теологии было необоснованно хотя бы потому, что вере противопоставлялся один фрагмент знания. Помимо этого, историческая теология неправильно ставила вопрос: она отрицала свойство знания быть неизменным, в точности как прошлое, и требовала, чтобы оно действовало с оглядкой, или даже заглядывалось на настоящее переживание. Но когда мы выстраиваем знание на фундаменте творения<sup>38</sup>, мы позволяем ему проявить это его свойство, подойти ко всем вещам «начиная с основы»<sup>39</sup>. Вера для нас вся – содержание знания, но знания, которое, в свою очередь, основано на вере. Это станет явно только в процессе, потому что эта его основа станет очевидна лишь тогда, когда знание сумеет представить веру, но не раньше. Мы набросали сейчас контуры нового теологического рационализма<sup>40</sup>. Однако нельзя ли возразить ему из тех же соображений, которые уже уничтожили его старших братьев? Может быть, здесь философия снова должна постараться унизить себя и стать служанкой теологии, или теология должна позаботиться о том, чтобы философия доказала ее бесполезность? Как нам преодолеть обоюдное недоверие? Нет другого способа, кроме как показать, что с обеих сторон существует потребность, которую может удовлетворить только противная сторона. Действительно, дело обстоит так. Но здесь нам вновь придется обратиться к легко заметному факту, а именно: когда философия решила, что она достигла своего предела и ей не сделать ни шага дальше, поскольку каждая попытка шагнуть дальше привела бы лишь к провалу в бездну, – в тот же самый миг теология внезапно почувствовала, что она лишилась своей прежде устойчивой опоры, то есть чуда. Такая одновременность – не простое совпадение.

35 Отделение «априорной» от «старой», издревле существовавшей правды связано с тем, что Розенцвейг ссылается здесь на идею Когена, который отрицает внеположенные рассудку объекты познания. По мысли Когена, разум использует априорные предпосылки для абсолютного создания своего объекта. См. *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*. Martin Brasser (Hrsg.). Tübingen, 2004, S. 262.

36 Платон много раз подчеркивает истинностную значимость старого и древнего. Особую роль этот мотив играет в его политических сочинениях (см., напр., *Государство*, 329d, *Политик*, 209d, *Законы*, 659b). Вводимое Розенцвейгом понятие творения не отменяет эту древность. Наоборот, сотворенность существующего в настоящем мира обращает его к прошлому, когда произошло творение. Так создается отдельное измерение прошлого, в котором находится источник познания. См. Fircke M. *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung: eine Interpretation des Sterns der Erlösung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 148.

37 В этой точке Платон и Кант встречаются. И данные опыта, и априорные формы чувственности и рассудка являются отправными точками познания. Помещенная Розенцвейгом между «априори» и опытом ссыла на Платона может отражать интерпретацию связи платонизма и кантианства Германа Когена. См. Коген Г. *Теория опыта Канта*. М., 2012, с. 88–95. Известно, что данная книга входила в круг чтения Розенцвейга. Ср.: *Rosenzweig als Leser...* S. 22 (см. прим. 35).

38 Именно невременной характер позволяет началу быть отправной точкой и рассматриваться в терминах творения как источник и основа.

39 «Начиная с основы» или «начиная с истока» – фундаментальное достижение Германа Когена, которое было подробно рассмотрено в первой части ЗИ. Здесь этот ре-

В пользу этого свидетельствуют уже личные взаимоотношения между теми, кто совершил оба исторических переворота – иногда вплоть до

результат переносится на процессы – творение, откровение и избавление. Оказывается, что эти начинающиеся от основания процессы можно рассматривать только все вместе.

40 Новый теологический рационализм является еще одним шагом на пути к «новому мышлению», которое выстраивается на протяжении книги. Рассмотренные подробно в первой части отдельные элементы (Бог, мир и человек) теперь выступают во взаимодействии. Соединяющие их пути (Откровение, Творение и Избавление) процессуальны и поддерживают друг друга. Образующий их сочетание образ и составляет главную цель всей книги. См. Логика и грамматика.

41 См. ЗИ, с. 81, 129. Розенцвейг говорит о 1800 г. как начале новой эпохи, когда человеческое понимание мира структурируется в связи с идеей «прогресса». В результате этого завершения эпохи формируется замкнутое прошлое, которое возможно познать.

42 Имеется в виду гегелевская система, которая всё существующее сделала своим предметом и таким образом «познала Всё», но саму историю философии превратила в момент самой себя. Розенцвейг возвращается к изложенной в предыдущей части истории философии, где переход от всеобщего к единственному и уникальному обозначает выход за пределы «философии от Парменида до Гегеля».

43 Поглощение веры не являлось органической частью истории философии, описанной в первой части, но, произошед, привело к тупику и философию, и теологию. Выход из этого тупика, по мысли Розенцвейга, содержится в новом мышлении, основы которого были намечены им в конце первой части.

один шаг, который не приведет к провалу в пропасть, то это будет движение, которое потрясет основания системы. Возникнет новое понятие философии.

личного союза. Так вот, раз это не простое совпадение, то можно найти доказательства обоюдной потребности и, следовательно, обоснованности взаимного недоверия.

## ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

### СТАРАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия – не побоимся повторить то, что мы однажды уже заметили<sup>41</sup> – выполнила к 1800 г. задачу, которую она поставила сама себе: постичь Всё при помощи мышления. Построив историю философии, она познала саму себя; больше ей нечего было познавать<sup>42</sup>. Философия утверждала, что «производит» истину, устанавливая ее как коренное понятие своего собственного метода. Так философия выиграла борьбу с верой, которая претендовала на то, что она содержит истину<sup>43</sup>. Теперь философия достигла цели, коорую она поставила себе, задав свой предмет. Свидетельством этого бытия-у-цели является создание одноразмерной идеалистической системы. Возможность такого построения всегда присутствовала в философии, но только в этот миг она осуществилась. Вот подходящий и верный способ представить этот исторический финал. Одноразмерность – это форма, соответствующая единому и всеобщему знанию, которое включает в себя всё без остатка. Вечно множественное явление бытия абсолютно растворено в этом абсолютном единстве. Если какое-то содержание и занимает особое место, как требует этого вера для своего содержания, то в рамках системы это может быть только принцип, который служит методом и поэтому сам подводит систему к замкнутой единичности. Именно это место занимает содержание веры в гегелевской системе. Если с этой вершины можно сделать хоть

Мы уже знаем, как это произошло. Новое понятие философии по сути своей возражало против всех элементов, которые были вершинной предыдущего этапа<sup>44</sup>. Предметом этой философии перестало быть объективно мыслимое Всё и мышление этой объективности. Философия стала «мировоззрением», мыслью индивидуального духа, которой он реагирует на впечатления, получаемые им от мира. Содержание этой философии – не то же самое, что содержание веры. Наоборот, оно воспаряет, поднимая вечный парадокс, который теперь хорошо заметен с обеих сторон, как со стороны философии, так и со стороны теологии. Система с одноразмерной формой, основанная на принципах объективного мира и единого и всеобщего мышления, скорее всего, будет научной. Но мировоззрение по природе своей множественно<sup>45</sup>. Индивидам теперь уже не нужно иметь единое мировоззрение. [Такой ситуации] соответствует только многомерная форма, пусть даже она доходит до последнего предела, [где это можно еще назвать] философствованием, [и выражается] в афоризмах<sup>46</sup>.

## ФИЛОСОФ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Все эти свойства нового понятия философии, которая может гордиться хотя бы тем, что она показала возможность философии после Гегеля, собираются теперь в одно. На место старого типа философа, безличного по природе своей профессии, всего лишь назначенного наместника при истории философии, разумеется, одноразмерной, встает в высшей степени субъективный философ мировоззрения или даже точки зрения. Но здесь выходит на свет главное сомнение, которое вызывает новая философия. Вопрос, который задавали по поводу Ницше, должен сейчас возникнуть по поводу любого философского устремления, если оно хочет, чтобы его приняли серьезно: неужели это всё ещё наука?

Да, неужели это всё ещё наука? Рассмотрение вещей, одновременно поочередное и в их бесчисленных соотношениях, сначала с одной, потом с другой точки, рассмотрение, чье единство зависит только от единства наблюдателя – а что это за сомнительный критерий! – разве это ещё наука? Такой вопрос задаем мы, и такой же вопрос в замешательстве задает каждый, кто постоянно замечает, что в философских явлениях нового времени не хватает то философского, то научного. Здесь дает себя почувствовать потребность философии, которую она не в силах удовлетворить при помощи собственных ресурсов. Если философия

44 Имеется в виду философия Шопенгауэра и Ницше, которая вступает в конфликт с универсальной классической философией предыдущей эпохи.

45 Таким образом, философская система обретает статус научной теории и лишается претензии на универсальное мировоззрение.

46 Это объясняет, почему Шопенгауэр и Ницше, превратившие себя, по мысли Розенцвейга (см. предыдущую часть), в субъектов философии, изъяснялись афоризмами.

не готова расстаться со своим новым понятием, она должна найти себе и конкретно своей научности поддержку где-нибудь в другом месте. Расстаться с ним невозможно, ведь это новое понятие обеспечивает философии возможность продолжать жизнь после той критической точки, где она выполнила свое первичное (оригинальное) назначение. Значит, философия должна сохранять новое исходное положение, субъективную, в высшей степени личную, и более того, несравнимую, погруженную в себя самость и ее точку зрения, – и в то же время сохранить научную объективность. Где же мост, который связал бы крайнюю субъективность, можно даже сказать, слепоглухую самость, и светлую ясность, бесконечную объективность?

## НОВЫЙ ФИЛОСОФ

В поисках ответа мы зайдем немного вперед, но даже тогда мы остановимся на полдороге и удовольствуемся намеками. Мост от субъективистов к объективистам наводит теологическое понятие откровения. Человек, тот, кто воспринимает откровение, кто переживает и оживляет содержание веры, соединяет в себе оба этих полюса. Поверит в это

139

47 Человек, один из трех элементов первой части ЗИ, способен, по мысли Розенцвейга, выступить одновременно и философом, и теологом, т.е. вступить в отношения с двумя другими элементами – миром и Богом. Это позволяет человеку оставаться уникальной единой личностью и носителем универсального всеобщего знания.

48 Философия афоризмов, в которой человек обретает право на философию не только как ученый, но и как личность, имеет, по мысли Розенцвейга, жесткие ограничения. Этот новый, после гегелевского, тупик философии очень хорошо известен нашему времени с его постмодернизмом. Книга Розенцвейга пытается сформулировать мышление, которое содержит выход из обоих этих тупиков. См. Литературная форма. Актуальность Розенцвейга.

философия или нет, но человек сейчас – прирожденный философ, единственный, кто может как ученый заниматься новой философией<sup>47</sup>. Сегодня, чтобы избавиться от говорения афоризмами – то есть именно ради того, чтобы сохранить свою научность – философия желает, чтобы «теологи» философствовали. Однако это теологи, разумеется, иного рода<sup>48</sup>. Как сейчас выяснится, теолог, которого философия требует ради своей научности, – это теолог, который сам желает философии – ради собственной честности. Что для философии было требованием в интересах объективности, то окажется для теологии требованием в интересах субъективности. Они отсылают друг к другу и вместе рожают нового [мыслителя], стоящего между теологией и философией, и неважно, философского или теологического типа. Дальнейшие разговоры о нем мы тоже пока отложим. Сейчас же мы лишь обратимся, возвращаясь заодно к нашей начальной

теме, к потребности в философии, которую испытывает новая теология, и которая выходит навстречу уже рассмотренной нами потребности философии.

Как мы видим, примерно сто лет назад в теологии произошел новый переворот. С тех пор она пытается жить без *auctoritas*<sup>49</sup>. «Историческая теология» стала не позитивным инструментом познания, обосновывающим истинность веры, а группой полицейских-охранников, защищавших живое сознание настоящести чуда от «мертвого прошлого». Прошлое стало для теологии угрозой, а не *auctoritas*. Прошлое представало в лице «записанного слова» (*verbum scriptum*<sup>50</sup>) или даже «церкви зримой» (*ecclesia visibilis*<sup>51</sup>) – но в любом случае оно казалось чуждым. Роль, которую играла теология, можно примерно сравнить с ролью схоластики в философии, которая по сути своей тоже брала веру в кольцо. В *Summa contra gentiles* философия защищала теологию от нападений извне, а в *Summa theologica*<sup>52</sup> она завоевывала для веры духовный аналог Нового Света. Но *auctoritas* была не философия, а сама видимая, актуально наличествующая (*daseiende*) церковь. Позднее место *auctoritas* для лютеровой веры занимало *verbum scriptum*, которое нужно было оставить неприкосновенным и которое Лютер записывал, сидя за своим столом. Лютер тоже окружил свою веру кольцом защитной силы и поставил ее на твердую основу новой *auctoritas*. Но философию он не рассматривал в качестве такой силы. [*Auctoritas* на новый, немецкий манер, то есть] «власть», «превосходство», казались Лютеру лучшей защитой. По отношению к Слову и его провозвестникам новая основа занимала ту же позицию, что и схоластическая философия по отношению к видимой церкви.

Такого рода защитницу поставила на своих внешних рубежах и теология нового века, но она посчитала, что сможет обойтись без основы *auctoritas*, на которой держалась теология прошлого. Следовательно, новая теология повисла в воздухе, но этого-то она и хотела. Эта теология ревниво сторожила чистую настоящесть переживания. Да и ее саму надо было защищать от любого соприкосновения с жестким земным царством хорошо обоснованной истины и предметной действительности. Она смела отдохнуть только на звездном небосводе

49 «Авторитет» (лат.) сродни словам «престиж, власть». По мнению Э. Бенвениста, данный термин происходит от лат. *augeo* – «преумножать, увеличивать». Таким образом, *auctor* («автор, авторитет») значит «преумножающий, производящий». См. Э. Бенвенист. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. М., 1995, с. 329. Авторство и авторитет как бы дополняют суждение, создавая ему поддержку и опору. Ср. прим. 13.

50 «Письменное слово» (лат.). Письменное слово обладает авторитетом и властью. Оно поддерживает и помогает, если является союзником, и от него нужно защититься, если оно не соответствует принятому мировоззрению. Уже само объявление его в таких случаях мертвой буквой является формой такой защиты.

51 «Видимая церковь» (лат.). Согласно христианскому вероучению, все верующие подразделяются на видимую церковь и невидимую (*ecclesia invisibilis*), которая включает в принадлежащих церкви умерших.

52 *Сумма против язычников* (известна также как *Сумма философии*) и *Сумма теологии* – важнейшие сочинения Фомы Аквинского. Первое из них посвящено доказательству истинности католической веры через «истины разума», а вторая описывает новый принцип познания – теологию, которая схватывает в том числе истины, недоступные для разума и внятные только через откровение.

нравственного идеала, зацепившись за него якорем надежды. Такая теология не хотела чувствовать под ногами твердую землю. Она решилась отрицать истину.

## ТЕОЛОГИЯ ПЕРЕЖИВАНИЯ

Но истину нельзя отрицать, нельзя даже ради идеалов, и того менее ради переживания. Истина была и остается твердой почвой, единственно на которой может вырасти правдивость переживания и удостоверить идеал. Чудо личного переживания откровения может утвердить себя для воли, если в будущем оно обещает подтвердиться при помощи избавления. Познание хочет видеть другую основу, на которой стояло бы это переживание, а вместе с ним – и тот якорь надежды, который оно бросает.

## НОВЫЙ ТЕОЛОГ

141

Связь откровения и избавления занимает центральное место в современной теологии. Поэтому, пользуясь языком последней, теология призывает ныне философию перебросить мост от творения к откровению, мост, на котором эта связь может быть установлена. С точки зрения теологии, философия должна ради теологии не восстановить теологическое содержание, а предвосхитить его или, вернее, заложить его основу, указать на предварительные условия, на которых оно покоится. Теология тоже понимает свое содержание (Inhalt) не как то, что содержится (Gehalt), а как событие, – то есть не как жизнь, но как переживание. Следовательно, для теологии предварительные условия – это опять-таки не понятийные элементы, а заранее данная действительность. Поэтому понятие творения заменяет философское понятие истины. Философия содержит, следовательно, всё содержание откровения, но содержит его не как откровение само по себе, а как его предварительное условие, как «Пред» откровения. Стало быть, это содержание не откровенное (не связано с откровением), а сотворенное (связано с творением). В творении «предусматривается» откровение во всем своем содержании, включая также избавление, согласно понятию современной веры. Философия в той форме, в какой ею занимается теолог, превращается в предвестницу откровения, так сказать, в «Ветхий Завет» теологии. Тем самым, однако, откровение, к нашему удивлению, вновь приобретает характер подлинного чуда, «подлинного», потому что оно целиком становится осуществлением обетования, произошедшего в творении. А философия – это сивилла, которая, предсказывая чудо, делает его «зна-

мением», знамением Божественного Провидения<sup>53</sup>. Когда Просвещение сбилось в своей критике с правильного пути, натолкнувшись на историческое доказательство, оно понизило чудо до уровня магии, если не космической, то психогической. Чудо казалось удавшимся обманом. Просвещение лишило чудо его истинной сущности, знаков его происхождения от веры, оно сделало чудо языческим<sup>54</sup>. Вместо любимого дитяти вере навязали этого подменыша. Естественно, она стыдилась приписываемого ей отцовства. Теперь, когда философия ради себя самой стремится к сотрудничеству с теологией, *auctoritas* истории, которая была только заменой, то есть апологетической, а не конститутивной, распалась. Поэтому теология, со своей стороны, взирает страстно на философию как на истинную *auctoritas*, подходящую к ее новой форме. Ныне знание возвращает в объятия веры считавшееся потерянным любимое ее дитя – истинное чудо.

## ГРАММАТИКА И СЛОВО<sup>55</sup>

Мы практически достигли цели, которую ставили перед собой во Введении. Остается добавить только несколько необходимо общих и не исчерпывающих предмет замечаний о том, как именно происходит в философии предвосхищение чуда откровения. Эти замечания, возможно, не помогут лучше понять то, что объясняется в этой части, но прольют более яркий свет на то, что излагалось в части первой. О вопросах типа «Как», о «методе» надо всегда рассуждать после проделанной работы, а не до нее. А здесь речь идет именно о таком вопросе. Нам дана возможность в творении пережить всем зримое чудо; как именно познать ее в самом творении? Или, спрашивая конкретнее (хотя это только кажущаяся конкретность): где в сфере творения «создание», где в сфере философии «объект», несущий видимую печать откровения? Где можно найти в творении книгу, которую времени надо только раскрыть, чтобы прочесть на ее страницах слово откровения? Где тайна раскрывает себя как чудо?

Когда мы рассматривали элементы Всего при их немоном выходе (*Hervorgang*) из тайных глубин Ничто, мы сделали их немоту говорящей, дав им язык, который мог быть их языком, потому что он не есть язык. Стало быть, это язык-до-языка, как этот выход есть творение, которое происходит до творения. С точки зрения живого языка это были праслова, сокрытые под каждым отдельным откровенным словом как тайные основы, которые через слово восходят к свету. Это были в известном смысле элементарные слова, составляющие откровенное течение речи,

<sup>53</sup> По христианской легенде сивиллы, хотя и являлись языческими прорицательницами, предсказали приход Христа.

<sup>54</sup> См. Миф и Откровение.

<sup>55</sup> В данной главе Розенцвейг прослеживает путь языка от молчания предмира, от состояния символизма и мифологии (см. Спуск к матерям) до состояния речи и диалога (см. Логика и грамматики, Философия диалога).

математические элементы, из которых должна развиваться траектория, и своеобразие элементов действительно могло быть наглядно представлено с помощью символов<sup>56</sup>. В живом языке эти беззвучные праслова слышатся, когда они превращаются в реальные слова; сами они и с ними все реальные слова. Перед нами предстает вместо языка-до-языка реальный язык.

Если эти неслышимые элементарные слова, стоящие без связи друг с другом, были языком немых, отдельных друг от друга элементов предмира, языком, который понимается в безмолвном царстве Матерей, лишь идеальной потенцией понимания, то реальный язык есть язык земного мира. Тот язык логики есть предвестник реального языка грамматики. Мышление немо в каждом индивидууме, и все-таки оно общее для всех. Благодаря этому оно служит основой речи, общей для всех. То, что в мышлении немотствует, в речи обретает звук, но мышление не есть говорение, то есть не настоящее «тихое» говорение, а речь перед речью, тайная основа речи. Ее слова – не реальные слова, а обещания реальных слов. Напротив, реальное слово, называющее предмет его именем, об-

ретает твердую почву под собой только благодаря тому, что праслово обещало назвать его. Немое становится звучащим, тайное – откровенным, замкнутое размыкается, законченное как мысль превращается в начало как слово. Ибо слово – только начало, пока оно не дойдет до воспринимающего его уха и отвечающих ему уст<sup>57</sup>.

Здесь, в этой связи между логикой языка и его грамматикой, по всей видимости, предстает теперь искомый объект нашего поиска – звено, соединяющее творение и откровение. Язык, сделавший немые элементы предмира, то есть творения, доступными нашему восприятию в прасловах своей логики, посредством звука сделает нам понятным в формах своей грамматики всё время возобновляющееся движение сфер всегда окружающего нас мира. Предсказание праслов логики находит свое осуществление в общеизвестных законах реальных слов, формах грамматики. Ибо язык на самом деле есть утренний дар Творца человечеству<sup>58</sup> и вместе с тем – общая собственность всех смертных, в которой каждый имеет свою особую долю, и наконец, он есть печать человечества в человеке. Язык изначален, человек стал человеком, когда он заговорил, и все-таки по сей день нет еще языка человечества, ибо он появится только в конце времен. Однако ре-

<sup>56</sup> Т.е. элементы первой части – Бог, мир и человек – выступали как немые слова, как символы. Выражения в своем элементарном виде они обрести не могли. Но во второй части эти слова стали обращенными друг к другу и связанными процессуально траекториями. В этом качестве они, по мысли Розенцвейга, могут найти выражение в живой речи.

<sup>57</sup> Ниже сказано, что слово – это не начало. Однако здесь речь идет о слове как обращении, которое, пока оно не достигло адресата, является только началом.

<sup>58</sup> В соответствии с древней германской традицией жених дарит невесте после первой брачной ночи утренний дар (Morgengabe). См. *Deutsches Rechtswörterbuch*. Bd. 9. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1996, S. 92ff. Язык как утренний дар – чрезвычайно глубокая метафора. Для Розенцвейга утро связано с откровением как ночь с творением, а вечер – с избавлением. В соответствии с еврейской традицией день начинается с наступления ночи и вечерний субботний кидуш посвящен творению мира. Утренний кидуш посвящен исходу из Египта и, соответственно, Синайскому откровению. Предвечерний кидуш производится в рамках каббалистической традиции в связи с грядущим избавлением.

альный язык, тот, что существует между началом и концом мира, — он общий для всех, и все-таки для каждого свой. Он объединяет и разъединяет одновременно. Реальный язык охватывает всё: начало, середину и конец. Начало — как свое видимое настоящее (*gegenwärtig*) осуществление, ибо язык, о котором утверждают, что он делает человека человеком, ныне в своих бесчисленных формах (*Gestalten*) становится для него зримым опознавательным знаком. Он также — конец, потому что отдельный язык настоящего, и даже язык индивида, во власти идеала абсолютного понимания, ведь так мы представляем себе язык человечества. А формы грамматики сами по себе вновь делятся на творение, откровение и избавление<sup>59</sup>. Это происходит после того, как учение о формах языка сформировалось как реальное целое в противовес идее языка. Идея языка стала для нас методическим органом творчества, а его реальность превратилась в орган откровения. Откровение в знании основано на творении, а в воле направлено на избавление, это одновременно откровение творения и избавления. А язык как его орган — есть нить, на которую нанизывается всё человеческое, выступающее в чудесном сиянии откровения, в его проживании, возобновляющем свою настоящесть (*Gegenwärtigkeit*) в каждое мгновение.

## МГНОВЕНИЕ

Но здесь мы чувствуем, что, как мы уже опасались, мы зашли слишком далеко. В рассуждениях о неизвестном мы сбились с пути и попали в непонятное. Поэтому мы прерываем здесь свое изложение. Понятие проживания, в котором бурлят неисчерпаемые молодые силы, легко соблазняет обычно благоразумное мышление на восторженное заблуждение. Останемся тверды и будем держаться принятой нами линии: язык, который с самого начала целиком здесь (*da*)<sup>60</sup>, целиком сотворен, пробуждается к действительной жизненности только в откровении. И поэтому нет ничего нового в чуде откровения, никакого волшебного вмешательства в сотворенное создание. Оно — целиком знамение, целиком процесс превращения провидения, первоначально скрывающегося в немыслимой ночи творения, в нечто зримое и звучащее, целиком — откровение. Откровение, следовательно, всё время является новым только потому, что оно существует испокон веков. Оно обновляет первоначальное творение<sup>61</sup>,

<sup>59</sup> См. *Логика и грамматика*. Три выделяемых в нем языке грамматических времени и три лица соответствуют, по мысли Розенцвейга, трем стадиям развития элементов в гештальт.

<sup>60</sup> Игра слов: термин *Dasein* (да-зайн, здесь переводится как «актуальное бытие») раскладывается на *da* («здесь») и *sein* («бытие»). Поэтому сочетания *ist ... da, liegt ... da* (букв. «есть здесь», «лежит здесь») обозначают не только присутствие, но и актуальное бытие.

<sup>61</sup> «Возобновляющий в своем добре каждый день постоянно первоначальное творение» (לְבַרְכָּתוֹ שֶׁל הַיּוֹם הַזֶּה וְשֶׁל הַיּוֹם הַבָּא) — слова из вступления утренней литургии перед молитвой *Шма Исраэль*. По мысли Розенцвейга, утренняя молитва, начинающаяся с нового переживания творения мира, уже сама является откровением. В тексте молитвы Бог называется «образующим светила» в настоящем времени, и весь ее смысл — в переживании творения в настоящий момент. Это позволяет Розенцвейгу вернуться к своей мысли, в большой степени почерпнутой у Г. Когена о настоящности акта бытия, которое разворачивается в момент сообщения об этом.

превращая его в настоящее, постоянно творимое заново. Первоначальное творение уже предвещает это ежедневное обновление. Слово человека есть символ: каждое мгновение оно заново творится в устах говорящего. Но только потому, что оно существует с самого начала и уже несет в своем лоне каждого говорящего, который однажды совершит чудо его обновления. И в то же время оно больше, чем символ: слово Божье есть откровение только потому, что оно вместе с тем – слово творения. Бог сказал: «Да будет свет» (Быт. 1:3) – а светильник Господень, что это? Душа человека (Прит. 20:27).

## ТВОРЕНИЕ, или ВЕЧНОПРОДОЛЖАЮЩАЯСЯ ОСНОВА ВЕЩЕЙ

Бог сказал<sup>1</sup>. Это второе<sup>2</sup>. Это не начало. Это уже за-  
звучавшее осуществление безмолвного начала. Это  
уже первое чудо. Начало: Бог сотворил (Быт. 1:1–3).

Бог сотворил. Это – новое<sup>3</sup>. Здесь разрывает-  
ся оболочка тайны. Всё, что мы знали до этих пор о  
Боге, было лишь знанием о Боге сокровенном, кото-  
рый сокрыл себя в своей собственной мистической  
сфере, в Божьем граде, на Божьей горе, на Божьем  
небе. Бог, о котором мы знали, достиг своего завер-  
шения. Но Бог Творец – в начале.

В начале. Жизненность Бога, то, что казалось  
концом, передвигается в начало. Появление Бога  
из основы, его сотворение до сотворения является  
здесь как предсказание его откровения<sup>4</sup>. Почему же  
это нельзя сравнить с обещанием и исполнением?  
Потому что они пассивны, завершены, необратимы,  
а откровение происходит, или даже лучше: насту-  
пает. От обещания до исполнения ничего более не  
меняется, содержание обещания и процесс его ис-  
полнения – одно и то же; просто [стадия] заверше-  
ния передвинулась в начало. При этом составные  
части, из которых со-вершается содержание этого  
за-вершенного, оказываются в начале и предска-  
зывают происходящее, которое теперь вытекает из  
них. Как уже говорилось, это передвижение может

1 «И сказал Бог: да будет свет» (Быт. 1:3). Розенцвейг начинает свой комментарий на книгу Бытия, инверсируя текст: сначала комментируется стих 3, а затем – стих 1, данный также в инверсной форме: «Начало: Бог сотворил». См. Грамматический комментарий. Ср. также перевод книги Бытия Бубером и Розенцвейгом, где этот стих инвертирован (букв. «Свет да будет!») – сначала показан факт творения, потом сам процесс. Добавим к этому также, что в книге Бытия уже есть такое двойное творение – речь идет о небе и земле, которые упоминаются как в первом стихе, так и в последующих. Комментаторы Священного Писания, к примеру Филон Александрийский, разрешали это противоречие, указывая, что в первом стихе говорится не о реальных объектах, а об идеях неба и земли. Так же и у Розенцвейга (см. ниже) Откровение для мира следует раньше Творения, контакт с другим субъектом предшествует механике процесса творения.

2 В соответствии с концепцией Розенцвейга явной речи предшествует молчаливая неявная речь предмира. Талмуд от имени рабби Йоханана сообщает, что десять речений, ко-

быть выражено только переменной первых двух праслов. То, что в конце оказывалось «Да», появляется как «Нет», а «Нет» – как «Да», подобно

торыми сотворен мир (*Авот*, 5:1) включают также первое неявное речение «В начале сотворил Бог». См. *Рош га-Шана*, 32а; *Мегила*, 21б.

3 Сотворение мира в трактовке средневековых еврейских философов – обновление. См. *Всё и Ничто*.

4 Т.е. само творение мира, первичное «В начале» является актом откровения. Аналогично провозглашение сотворения мира, производимое при освящении Шабата (слова *Быт.* 2:1–3 в вечернем кидуше) понимается как человеческое свидетельство, делающее акт творения реальностью.

5 Инверсия, с которой Розенцвейг начинает свой комментарий, оказывается важным диалектическим ходом. В соответствии с логикой истока первичное утверждение и отрицание меняются местами. Утверждение приходит в отрицательной форме (вначале хаос, пустота, тьма) и после этого в утвердительной, отрицающей первичную тьму: да будет свет. См. *Философия истока, Логика и грамматика*. См. также ниже в части первой о творении мира: раскрытие мира человеку (появление представления о мире) возникает еще до сотворения (физического появления) мира, то есть стадию откровения мир парадоксальным образом проходит раньше, чем стадию творения.

6 Проявление Божественного в гештальте выражает важнейшую линию разворачивания ЗИ. Гештальт сочетает в себе творение и откровение. Бог открывает себя в акте творения мира. Поэтому описание сотворения – это не просто описание какого-то внешнего для человека физического процесса, а явление Бога человеку. См. *Миф и откровение*.

7 См. ниже грамматический комментарий на *Быт.* 1, где говорится, что вещи обладают свойствами, только когда они получают зрительно воспринимаемый образ. Лишь тогда вещи и мир вообще становятся доступны познанию.

тому как путешественник, распаковывая чемодан, достает последними вещи, которые положил туда первыми. Сравнение кажется смешным, но мы хотели бы использовать его серьезно. Акты распада того, что рождается из основы, особенно два первых акта, не связаны друг с другом диалектически. Второй не вырастает из первого, «Нет» – это не антитезис к «Да». «Нет» так же непосредственно относится к Ничто, как и «Да». Оно присоединяется к «Да», не потому что «Да» [обладает какими-то особыми свойствами], а потому что оно тоже исходит из Ничто. Отличие примененного здесь метода от диалектического, то есть непосредственное отношение обоих этих актов к их истоку невероятно важно. Насколько, станет понятно только по мере чтения этой части. Но именно оно делает сравнение с чемоданом таким подходящим<sup>5</sup>.

## ТВОРЕЦ

### МОЩЬ

В процессе божественного творения, то есть в начале Его самопроявления, проявляет себя божественная мощь, которая сливается с пра-«Нет», образуя его жизненность. Но эта мощь, хотя как мощь божественной свободы она воплощает пра-«Нет» Бога, появляется здесь уже не как «Нет», а как «Да». Как «Да», то есть не как отдельный (единичный) «акт», отрывающийся от Бога в судорожном самоотрицании. Это покоящееся, по сущности своей направленное на продолжение, бесконечное «своеобразие». Божественный образ (гештальт Бога) был до этого сокрыт в метафизической потусторонности мифа. Теперь он выходит в область видимого и проясняется<sup>6</sup>. Божественный образ – ибо что же, если не наличие образа<sup>7</sup>, позволяет нам приписать ему особое, единственно возможное свойство – сущностное. Все прочие «свойства», как мы увидим, носят это имя не по праву. До того, как Бог выходит за

пределы себя, Он не может иметь вообще никаких свойств; потому что свойство – это то внешнее, по отношению к чему его носитель составляет неотъемлемо внутреннее, то, что выражает себя только при помощи свойства. Сущностное свойство включает в себя всё остальное, что можно с полным правом назвать свойством Бога.

Что такое мощь после того, как она стала свойством? Как уже было сказано, это больше не единичный поступок, не произвол, это сущность. Бог Творец мощен по своей сущности. Его способность быть Творцом – это всемогущество, способность проявлять мощь без того, чтобы творить произвол. Бог, видимый в творении, может всё, чего хочет, но он хочет только того, чего должен хотеть по своей сущности. Эта несложная, самоочевидная формула помогает разрешить все загадки, которые когда-либо возникали в связи с идеей творения – с тем отношением, которое имеет к творению Бог.

## ПРОИЗВОЛ И ДОЛЖЕНСТВОВАНИЕ

Еще не так давно трудности, которые человек испытывал при мысли о творении, представлялись как противоречие между божественными «всезнанием» и «всемогуществом». Спрашивалось, как Бог может быть всемогущим, если Его мудрость постоянно Его ограничивает, – ведь тогда эта мудрость должна мешать Богу делать всё то, чего Он захочет? Такой вопрос показывает, что мощь ошибочно понимается как поступок, но поступком она является только в тайне внутреннего самооформления (*Selbstgestaltung*) Бога<sup>8</sup>. Когда гештальт Бога становится видимым, его мощь оказывается не поступком, а сущностью, и привязка к сущности – необходимая часть ее внутреннего устройства. Именно такая привязка, и ни что иное, и называется свойственной Богу мудростью. Правильно помысленное свойство мощи включает в себя и представление о мудрости. Это как раз и показывает нам только что найденная формула: творец может всё, чего он хочет, но он хочет только того, чего должен хотеть благодаря своей мудрости. Кроме того, признание мощи как «свойства» частью сущности решает не только грубо поставленную проблему соотношения [мощи и] мудрости, но и ту истинную, глубокую проблему, которая заложена в понятие творения: творит ли Бог произвольно или по долженствованию? Кажется, ни один из этих вариантов нельзя отрицать. Согласиться с первым означает представить Бога совершенным и безусловным; Бог не может ни от чего зависеть, и менее

<sup>8</sup> Здесь Розенцвейг дает свою версию решения известного теологического парадокса всемогущества и всеведения Бога. Этим парадоксом занимались многие теологи и философы. Розенцвейг объясняет, что всемогущество Бога проявляется не в его поступках, которые все являются частью мира, а в самом проявлении его сущности. Иными словами, разворачивающееся в мире событие обладает свойственной миру внутренней противоречивостью, но Божественный гештальт, т.е. само проявление Бога, оказывается целостным и непротиворечивым.

9 Шиллер, *Дружба*. По Шиллеру, Бог нерадостен и чувствует недостачу. Поэтому Он творит духов, хотя духи являются только отражением божественного блаженства. Ни один дух не может сравниться с бесконечным Творцом. Это же стихотворение цитирует Гегель, замечая в соседнем абзаце: «обе стороны вместе – история, постигнутая в понятии, и составляют воспоминания абсолютного духа... истину и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким» (Гегель, *Феноменология духа*, М., Наука, 2000, с. 410). Гегель читает бесконечность как бесконечное число духов, которые и составляют жизненность Творца. Бог обретает жизненность и утверждает себя во взаимодействии с ними – но это и есть взаимодействие с сотворенным миром (с историей и ее осмыслением).

10 Аллюзия к суре «Скот» (Коран, 6:133): «Господь твой богат, владелец милости; если Он пожелает, то погубит вас и заменит вас тем, чем захочет, подобному тому, как Он вырастил вас из потомства другого народа». (Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1963.) Таким образом, поступки Бога совершенно произвольны, Он не нуждается в мире и, в частности, не зависит от людей, даже своих избранных.

11 Розенцвейг противопоставляет учение Маймонида мусульманской схоластике, которая, по его мнению, отделяет Бога от мира. Розенцвейг близко познакомился с философией Маймонида зимой 1914 г., когда слушал лекции Когена в Высшей школе еврейских знаний (см. *Человек и звезда*). В работе об этике Маймонида Коген (см. Cohen H. *Charakteristik der Ethik Maimunis*. Leipzig: Gustav Fock, 1908) увязывает этику Маймонида с его физикой и метафизикой. В соответствии с учением Маймонида Бог проявляет себя в отрицательных атрибутах и в атрибутах действия. Проявляясь через сотворение мира (физика), Бог делает себя доступным не только познанию (метафизика), но и деятельному следованию его пути (этика). Таким образом, физика оказывается основной дисциплиной для человека, следующего путем Бога.

всего от какой-либо потребности, неважно, внутренней или внешней. Но тогда не может быть так, чтобы он был должен творить; не может быть так, чтобы ему было «одинокое», как говорит Шиллер о «владыке миров»<sup>9</sup>. Как написано в Коране, «Господь богат и без всякого мира»<sup>10</sup>. Идея абсолютно-го произвола Творца многократно высказывалась как в арабской схоластике, так и в более древней христианской и иудейской теологии. Но ее не так уж сложно помыслить, как это утверждают все те, кто ее высказывал. Да, эта идея делает Бога безусловным и не связывает его способность творить с его сущностью, так что она угрожает разрушить необходимую связь между Богом и миром. Да, при этом творческий выход Бога за собственные пределы превращается просто в факт, несущественный для него, и божественная сущность отрывается, уносясь в чужую, поднятую над миром высоту – но разве язычники этому не учат? Чем такая отстраненность Бога от мира отличается от бесстрастной апатии эпикуровских богов, которые ведут по-олимпийски радостную жизнь в «междумирьях», не затронутые, не колышимые актуальным бытием (Dasein)? В конце концов, оказывается, что против утверждения произвола Творца по-настоящему действительна лишь истинная идея откровения, выхода за пределы, сопричастности и схождения трех «фактивных» элементов Всего – Бога, мира и человека. Именно на этом основывалось учение Маймонида, великого еврейского теоретика откровения, разработанное в диалоге с арабской схоластикой и в этом вопросе расходящееся с ней более всего. Маймонид настаивал на том, что способность Бога творить – это его сущностное свойство, и даже описал другие сущностные свойства Бога, взяв себе за метод их аккуратное сравнение с этим свойством творческой мощи<sup>11</sup>.

Но подчеркивать божественный произвол тоже не полностью неверно. Это видно по тому, как позднее развивалась идея сущностного поступка, в котором выражалась мощь Бога Творца. Она всегда близка к тому, чтобы переопределить поступок как проявление божественной потреб-

ности. Творение мира – сущностная необходимость для Бога, так что Он, «одиноким владыка миров», удовлетворил творением свою потребность, как художник сбрасывает с себя внутренний груз. Далее, понятие необходимости оказывается недостаточным, к нему примешивается капля страсти и творение оказывается актом (поступком) любовного влечения. Если не следить за точностью выражения, можно сказать, что эта любовь переливает через край. Если не ради Бога, то уж точно ради мира нужно отклонять подобные формулировки. Они лишают как Бога его внутренней свободы, так и мир – его внутренней системности, отбирают его самостоятельность, которую идея творения вовсе не отнимает<sup>12</sup>. Напротив, творение фиксирует мир, выбирая одну из беспечной мошкары возможностей<sup>13</sup>. Если же привязать мир к божественной потребности, он потеряет весь свой смысл, всю внутреннюю самостоятельность, он стал бы образчиком исповедальной лирики<sup>14</sup> и его сущность заключалась бы не столько в том, чтобы быть «самостоятельным произведением искусства», сколько, скорее, свидетелем внутренней жизни автора-творца, которая чудеснее всех его работ. Такой мир нельзя было бы назвать творением, образом (Gebild), предсказанным и выросшим в рамках металогического мира, кровно с ним связанным.

Именно от этого нас спасает понятие божественного произвола. Но как сделать краеугольным этот камень, который мы так явно отвергли (Пс. 119:22), конструируя понятие творца? Не нужно делать его краеугольным, вообще не нужно «делать»: нужно признать его как первый камень фундамента. Произвол не заложен в производимый творцом акт творения, он не в нем, а до него, в самооформлении Бога, которое предшествует его акту творения. Мощь творца – это сущностное свойство, но ее исток – в произволе. Произвол – это не свойство, а событие, которое еще до творения непрерывно раз за разом зажигает огонь в груди Бога<sup>15</sup>. Божественная свобода открывает сама себя в тайне, до творения, и проявляется впервые как толчок, который превращает безусловный произвол в мощь, способную совершать поступки. Свобода – это сокрытое предсказание, открытым исполнением которого стала сущностная мощь творца. Но оно не исчезает, переходя в чудесную мощь творца, потому что эта мощь предвосхищалась в плameni произвола, при помощи которого сам творец делал себя живым. Произвол сокрытого Бога основан на творческой мощи Бога открытого, которая открывается в покоящейся жизненности. Божья мощь проявля-

12 Здесь Розенцвейг, вероятно, критикует эманационную доктрину неоплатонизма, отстаивая автономию Бога и мира по отношению друг к другу.

13 Гейне, *Госпожа Завота* (пер. Л. Пеньковского).

14 Понятие исповедальной словесности (Bekennnisdichtung) также восходит к Гете, который утверждает в своих мемуарах: «Всё доселе мною опубликованное – не более как разрозненные отрывки единой большой исповеди» (*Поэзия и правда*, II:7, пер. Н. Манн).

15 Различие божественного проявления в мире на огонь и лучи, кратко сформулированного здесь, подробно разворачивается во Введении к третьей части. См. Огонь. Это различие как бы разворачивает внутреннее противоречие между могуществом Бога и Его милосердием. Оно же приводит к диалектике отношений между иудаизмом и христианством в мире.

ет себя из чистой необходимости потому и именно потому, что внутри она – чистый произвол, безусловная свобода. «Созданный», замкнутый в себе, сокрытый Бог мог бы оставить творение в покое, если бы такой Бог – чего в принципе не бывает – вообще мог бы выходить за свои пределы и творить. Но «открытый» Бог не может ничего другого, кроме как творить. Таким образом, тем, кто утверждает произвольность божественного творческого акта, мы вправе возразить, соединяя его с внутренней, сущностной необходимостью. Но тем, кто доводит эту внутреннюю необходимость, основанную на переходе (Umkehr) сокрытого в открытое, до степени сочувственной потребности и переопределяет мощь как любовь, приверженцы божественного произвола возражают правомерно, поскольку они указывают на то, что у Бога имеется внутреннее ядро неограниченной свободы, которое, прорываясь наружу, теряет свою внутреннюю неограниченность и открывается как спокойное, с необходимостью творящее, всезнающее всемогущество.

## ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ РАЗУМА<sup>16</sup>

151

<sup>16</sup> Розенцвейг рассматривает ислам как религию, формирующую отношения между Богом, человеком и миром, но не порождающую исторический гештальт. Творение, откровение и избавление, по мысли Розенцвейга, в исламе не связаны внутренней связью. По этой причине он помещает ислам во вторую часть ЗИ, а не в третью, как христианство и иудаизм. См. *Историософия религии*.

<sup>17</sup> Концепция в христианской теологии, согласно которой процесс избавления включен в историю и сопровождается последовательностью откровений, предвещающих следующие акты избавления.

Мировая история представляет нам практическое испытание этой посылки: ислам. Мухаммед встретился с откровением как с уже готовой идеей и перенял ее, как перенимает всё готовое, то есть не соотнося ее с ее предпосылками. Коран – это «Талмуд», для которого нет «Писания», «Новый Завет», который не основан на «Ветхом». В исламе есть только откровение, предсказания нет. Поэтому чудо откровения в исламе не является знамением, не открывает божественное провидение, действующее в творении, как «план спасения»<sup>17</sup>. Коран – чудо сам по себе, то есть чудо магическое, которое признаю как чудо не потому, что оно было предсказано,

а потому, что оно необъяснимо, ведь доказательством божественности Корана и по сей день считается то, что книга такой несравненной красоты и мудрости не может быть порождением человеческого мозга. В отличие от этого, Талмуд и Новый Завет теоретически обосновывают свое божественное происхождение, указывая на свою связь с «Ветхим Заветом». Талмуд утверждает, что всё его содержание логически выводится из Писания, а Новый Завет утверждает, что всё его содержание является историческим исполнением предыдущего текста. Но Мухаммед перенял только внешнюю сторону откровения, а основные понятия, то есть творение и его необходимость, остались у него языческими. Это видно по тому, что ислам не признает связи между откровением и творением.

Поэтому он не мог представить себе, что понятия творения – Бог, мир и человек – вначале появляются как завершённые гештальты, и только после внутреннего переворота (Umkehr) превращаются в источники откровения. Мухаммед обнаружил их завершёнными, и такими их принял, не как понятия откровения из религии откровения, а как часть языческого мира. Не изменяя их, он такими же завершёнными включил эти понятия в движение от творения через откровение к избавлению<sup>18</sup>. Они не превращались из сокрытых в себе пророчеств в откровения, выступающие наружу, их закрытые глаза не загорались светом. Они продолжали немо глядеть вовнутрь себя, даже если они направляли взгляд вовне, друг на друга. То, что было «Да», оставалось здесь «Да», что было «Нет» – «Нет». Рассмотрев это, мы можем определить этот странный случай плагиата в мировой истории – и будем его постоянно так определять – как пример религии откровения, возникшей непосредственно из язычества, без providенческого плана, то есть, по «чисто естественным» причинам. Потому что сущностью такого чисто естественного возникновения является отсутствие внутреннего переворота (Umkehr) «пред-знамения», превращение предсказания в знамение, творения – в откровение, единственно при котором творение может открыться как причина откровения, а откровение – как обновление творения. В исламе нет четкого понимания ни того, ни другого понятия, хотя он горделиво выпячивает оба, сохраняя их в том же виде, в каком обнаружил.

Мухаммедов Творец, как мы уже упоминали, «богат» безо всякого мира. Такой Творец действительно мог бы отказаться от творения. Как у восточного тирана, его мощь проявляется не в том, что он создает необходимое, а в том, что он свободен и может совершать произвольные поступки. Примечательно, что раввинистическая теология формулирует наше понятие божественной творческой мощи, спрашивая, создал ли Бог мир из справедливости или, скорее, из любви<sup>19</sup>. Возникновение и применение справедливости показывает мощь так, как, по нашему определению, она свойственна творцу, мощь, действующая из внутренней необходимости и осуществляющая необходимое.

Прямую противоположность этой мощи составляет произвол. Для него характерно отсутствие любого внутреннего принуждения, он равно свободен творить справедливое и несправедливое, совершать поступок и отказываться от его совершения.

Произвол не знает необходимости. Бесконечная необходимость не заставляет его порождать настолько же необходимые проявления.

<sup>18</sup> Т.е. необусловленность творения откровением приводит к восприятию его как завершённого, что делает представление о творении мифологическим.

<sup>19</sup> Комментарий Раши объясняет использование в первой главе книги Бытия имени «Бог», а во второй и далее – «Господь Бог» тем, что первоначально Бог хотел сотворить мир мерой справедливости (имя Бога «Элоким» в еврейской традиции символизирует суд и справедливость), но увидел, что мир этого не выдержит, и предвзвешивая справедливость милосердием («Господь» – замена четырехбуквенного имени – символизирует милосердие). Спор справедливости и суда, с одной стороны, и милосердия и любви – с другой составляет важный сюжет в Талмуде и мидрашах. См., напр., *Берешит Раба*, 8:5.

Каждый отдельный акт рождается из преходящего настроения отдельного момента, определяется только им, отрицает только что исчезнувший момент и одновременно пытается превратить акт этого момента в некий обязующий прецедент для момента следующего. Бесконечность произвола состоит только в том, что каждый будущий момент настолько же свободен для всего и для чего угодно, как и настоящий. Небо над деяниями произвола никогда не окрасится радугой, знаком обязательства не прекращать действие законов бытия «во все дни земли» (Быт. 8:22). Для произвола равны творение и уничтожение, он принимает оба на одном дыхании и требует от тех, кто в него верит, чтобы они одинаково почитали его – нет, лучше даже боялись – в обоих этих проявлениях. Напротив, Бог откровения никогда не сравнивает свою будущую позицию судьи над миром со своим статусом творца, хотя и суд его – уже не произвол. Как и у творения, в нем есть та внутренняя связь с необходимостью, которую закладывает откровение. Словом, единичный акт произвола порождается отдельным моментом и отрицает то, что он сам олицетворяет во все остальные свои моменты, а поступок сущностной мощи необходимо исходит из сущности и распространяет ее в бесконечность. Как и любой акт произвола, акт творения в исламе безусловен, соотносится только с одним мгновением и поэтому, как мы только что разъяснили, творец в этом акте отрицает сам себя. В религии откровения акт творения, как любое необходимое выражение сущности, рождает нечто длительно необходимое и выпускает его на свободу наружу, утверждая Творца в мире. Утверждение в мире: творение оказывается творением мира. Что же нам это дает?

## СОЗДАНИЕ

### НИЧТО

Мы проследили за самообразованием мира вплоть до того момента, когда он показался внутренне завершенным, полностью оформленным образом, наполненным собственным духом. Этот результат для него – вершина, откуда нет пути дальше, то есть результат и здесь должен стать началом. А это означает – быть созданным. Только идея творения разрушает неподвижность мира, изолированного в элементах, и ввергает его в поток Всего, выводит наружу его прежде обращенный вовнутрь взор, открывает его тайну. Кажется почти парадоксальным то, что мы продолжаем говорить о сотворенности мира даже «после того», как завершилось его оформление. По крайней мере, кажется, что мы безнадежно отделились от традиционного понятия творения «из ничего». Мир возник из «Ничто», уже будучи образом. Разве не должен тогда

оформленный мир превратиться в «Ничто», чтобы вернее передать то «Ничто», из которого мир был создан?

Так и есть. Вспомним, как мы заранее наметили путь, по которому пойдет творение, указав, что «металогический» мир, разработанный нами в рамках античности, в действительности возник только после окончания античности, то есть к началу мировой эпохи религий. Эта эпоха сейчас достигла пика в своем развитии, но она еще не закончилась. Поэтому в отличие от Бога, который появился до всякого начала, и самости, которая появилась в прошлом, мир мы называем становящимся. Мы выстроили элементы по порядку от их возникновения из Ничто до конца света, сопоставив Бога с сумеречным утром мира, а самость – со светлым его днем<sup>20</sup>. Таким образом, когда мы говорим о мировом утре творения, это не значит, что мир в это время сотворяется. «Бог создал мир», – это предложение состоит из субъекта, объекта и предиката, и, как и любое другое подобное предложение, оно является неограниченной истиной только для субъекта. Без привлечения субъекта, просто через анализ предложения, мы не можем составить верного высказывания об объекте. Например, из предложения «Журавль съел лягушку» можно чисто аналитически вывести еще одну неограниченную истину, а именно, что лягушка была съедена журавлем. Отношение между журавлем и лягушкой, как и между лягушкой и журавлем, задано однозначно, но ничего не известно о судьбе лягушки, кроме ее отношения к журавлю.

Она могла быть съедена со всевозможными перипетиями, но о них мы не знаем. Не вызывает сомнения лишь участие журавля в этом вопросе. Точно так же и предложение «Бог создал мир» позволяет нам узнать неограниченную истину только об отношении между Богом и миром; только это отношение имеет характер прошедшего, единичного и единственного события, предложения. Если же рассматривать мир сам по себе, то его сотворенность не должна прекращаться после единичного и единственного божественного акта творения. То, что для Бога прошло, настолько давно, что его нельзя помыслить, что было поистине «в начале», для мира вполне может быть современностью, может случаться в любой момент до его конца. Творение мира обязано закончиться только с избавлением. Только оттуда, где может быть положен такой конец, только при взгляде назад может творение мира показаться безусловным «творением из ничего». При сопоставлении с этим до конца созданным миром – если уж действительно их сопоставлять – оформленный мир металогического мировоззрения будет действительно «Ничто», то есть он будет несравним, не связан с сотворенным, пройдет вместе со своими интересами.

20 Продолжение символики «времен суток». Ср. выше о «дне Господнем» и «утреннем даре». Три времени суток – утро, день и вечер – соотносятся с тремя стадиями, которые проходят элементы.

Но в результате божественного создания мировым утром мир не должен «стать» «завершенным», он пока что всего лишь творение. То, что с точки зрения Бога является творением, может с точки зрения мира означать только прорыв (*Hervorbruch*) сознания его созданности, его сотворенности. Оформленный мир открыл бы в творении свои глаза на созданность (*Kreatürlichkeit*). Его сотворимость, рассматриваемая с точки зрения его самого, была бы его самооткровением как создания. Сознание создания – это сознание не сотворенности, а вечной творимости. Это сознание необычайно объективно, оно не есть уже внутренний процесс в мире, а подлинное откровение, то есть процесс, который из самого мира эманурует на сознание Творца, и только это сознание является абсолютно определяющим. Сознание созданности, то есть сознание творимости, не сотворенности, материализуется в идее Божественного Провидения.

Процесс протекает таким образом: искомое отношение мира к Творцу было, как мы видели, для мира не раз и навсегда достигнутой

21 Розенцвейг разворачивает диалектику всеобщего (*Allgemeine*) и особенного (*Besondere*) как отношение актуального бытия (*Dasein*) к абстрактному бытию (*Sein*). Эта диалектика напоминает гегелевскую (*Dasein* Гегеля в русских переводах – «наличное бытие»). Однако особенность логики Розенцвейга состоит в том, что в соответствии с его подходом актуальное бытие – это не бытие, зафиксированное в процессе становления через свое противопоставление с Ничто, а бытие, которое раскрывает особенное, единичное во всеобщем в данный момент времени. Этим, по мысли Розенцвейга, вещь сотворенная отличается от вещи наличной.

сотворенностью, но вечным самооткровением мира как создания. Для мира, стало быть, это отношение есть выступление [на первый план], но выступает он не потому, что сотворяется, а потому что открывает себя. Это выступление – обращение (*Umkehrung*) первого, не второго акта самообразования мира, это переворот (*Umkehr*) того, что было его устойчивой сущностью. Устойчивой сущностью принявшего форму мира было всеобщее, точнее, род, который, хотя он сам принадлежит к категории всеобщего, содержит в себе индивидуальное, постоянно рождает его из себя. Эта устойчивая сущность превращается в мире, который открывается как создание, в мгновенную «всё время возобновляющуюся» и все-таки всеобщую сущность, следовательно, в

несущностную сущность. Что обозначается этим? Сущность мира, входящего в поток действительности, сущность, которая не «всегда и повсюду» есть, сущность, которая со всем включенным в нее содержанием особенного, каждое мгновение возникает снова. Эта сущность, включающая всё особенное, сама всеобщая и узнающая себя каждое мгновение как целое, есть актуальное бытие (*Dasein*). В противоположность бытию, актуальное бытие означает всеобщее (*das Allgemeine*), которое полно особенным (*das Besondere*) и существует не всегда и повсюду, но – в этом оно заражено особенным – постоянно должно становиться новым, чтобы сохраниться<sup>21</sup>. В противоположность миру как твердой форме, из

которого она появляется и который она, исходя из своей потребности к возобновлению, каждое мгновение отрицает, она имеет потребность, потребность не только в возобновлении своего актуального бытия, но, как Целое самого актуального бытия, также и потребность в бытии. Ибо актуальному бытию не хватает бытия, абсолютного и всеобщего бытия. В своей всеобщности, изобилующей всеми явлениями момента, актуальное бытие стремится к бытию, чтобы приобрести устойчивость и истину, которые его собственное бытие не может обеспечить. Его собственное бытие, которое оно имеет позади и которое оно имело до своего превращения в создание, не может обеспечить ему этого, ибо то бытие осталось позади него в бессущностной кажимости предмира. Это должно быть бытие «вне» его, но в круговом потоке действительности, бытие, которое не разветвлено в себе, но принимает свою разветвленность. Под крыльями такого бытия, которое придало бы ему устойчивость и истину, прорывается его созданность.

Так разрешается здесь трудность, которую мы обнаружили во влитой в металоогический мир разветвленной системе логических форм.

За многообразным бытием логоса мы искали существующее «где-то» однообразно-простое бытие истины. Мы не смогли с уверенностью сказать, что обнаружили это «где-то» в металоогическом мире или где-нибудь еще. Потребность создания (*Креатур*) совершенно непринужденно указывает нам направление, в котором нужно искать это «простое (однообразное) слово истины», на котором основано многообразное актуальное бытие логоса и на полной с его помощью действительности. Однако давайте прежде рассмотрим само создание.

То, что оно имеет потребность, характеризует его как актуальное бытие вообще, а не как общее актуальное бытие особенного. Такое актуальное бытие, постоянно мгновенное, требует постоянного обновления сотворенности. И именно тогда его схватывает мощь Творца. Божественное провидение – а именно его мы сейчас обсуждаем – непосредственно воздействует в мире только на общее, на «понятия», «виды», а на предметы только в той мере, в какой они созданы «по роду их» (Быт. 1:11 и далее). На особенное провидение воздействует только через посредство соответствующего ему общего, то есть, в конечном счете, вообще через общее актуальное бытие. Отрицая частное провидение для мировых предметов, в отличие от людей, мы сходимся во мнении с Маймонидом<sup>22</sup>. Насколько божественная власть всё-таки затрагивает также и единые предметы непосредственно, мы обсудим позднее. Во всяком случае, предметы предстают перед Творцом только в общей связи со всем актуальным бытием. Только благодаря этой связи их захватывает его тво-

22 В соответствии с мнением Маймонид (см. *ПР*, 3:17), частное провидение ограничивается человеческим разумом и свободой воли. Маймонид отвергает крайние точки зрения, которые либо совсем отрицают частное провидение (атеисты), либо ограничивают его космосом (Аристотель), либо делают его безусловным (калам).

рение, каждого «по роду их». Но это общее – не сущностно общее. Оно мгновенно прорывается в «Нет», как видно из того, что божественная власть захватывает актуальное бытие не в раз и навсегда состоявшемся творении, но на мгновение. Божественная власть здесь – это Провидение; оно общее, но для всего наличного бытия оно в каждый миг становится новым. Провидение обновляется в каждый малый, особенный миг, и об этом говорится, что Бог «возобновляет каждый день непрестанно первоначальное творение»<sup>23</sup>. Это ежеутреннее Провидение и есть то, на что указывается в идее создания.

## ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ НЕОБХОДИМОСТИ

И вновь ислам дает нам пример практического испытания этой послышки. Здесь снова вводится понятие из предмира, на этот раз – понятие бытия, и снова без внутреннего перехода в контекст откровения. Бытие, участвовавшее в оформлении мира, многообразно разветвленное,

но сущностно покоящееся бытие мирового логоса ислам без колебаний утверждает как бытие миротворения. Однако его бытие – это не актуальное бытие, общее и в то же время мгновенное, в Целом ежедневно требующее обновления. При сущностном утверждении мир выводит из себя свое бытие и как созданность кладет его к ногам Бога. Теперь

Аллах может выбирать, как будет он осуществлять свое провидение. Его можно направить раз и навсегда на целый мир, а на единичное – только в той мере, в которой оно включается и входит в Целое. Это – то, что обычно понимается как концепция кismet<sup>24</sup>. Но есть и другая возможность, еще более странная, потому что она ближе подходит к истинному понятию провидения, которое мы только что разработали, и тем не менее сразу видно, что она характерно от него отличается. Может случиться так, что Аллах захочет непосредственно захватить и единичное, ведь оно уже входит в общее. Вспомним, что общее вошло в оформленный мир не просто как общее, а как «понятие», общее для особенного, воплощение любого общего для любого особенного. Это общее обладает сущностью, в отличие от просто общего, которое было связано с мгновением, и особое в нем тоже не может быть мгновенным, а только сущностным. Сущностное особенное, то есть особенное, напоминающее уменьшенное общее, – это такое особенное, которое остается особенным, но пока дело касается его самого, оно «везде и повсюду». Что же это значит? Это значит, что оно может возникнуть только в результате божественного освобождения, то есть только через «утверждение», а не в результате самоотрицающего обновления. Следовательно, предпо-

<sup>23</sup> Эти слова приводятся в ТВ *Хази-га*, 12b; включены в утреннюю литургию.

<sup>24</sup> «Участь, судьба» (араб.), в крайнем своем воплощении – фатализм, учение о всевластии божественного предопределения.

лагается, что Аллах будет творить каждый отдельный предмет в каждое мгновение, точно так же, как если бы он занимался исключительно общим. Провидение здесь состоит из бесконечного количества раздробленных актов творения, которые не связаны друг с другом, но каждый из которых имеет вес целого творения.

Так учила господствующая в исламе ортодоксальная философия<sup>25</sup>. Весь толчок божественной творческой мощи в каждое мгновение напирает на единичное. Оно не обновляется в каждое мгновение, а каждое мгновение целиком и полностью сотворяется заново. Ему не избежать страшного провидения Аллаха, раздробленного на бесконечно малые. Идея мирообновления захватывает единичное только как часть целого; именно поэтому она сохраняет для него связь с творением и, следовательно, с единством актуального бытия. Провидение здесь основывается на творении. Однако провидение в исламском понимании постоянно захватывает единичное, уничтожая любую возможность такой связи. Первый вид провидения – это событийное обновление в акте творения, исполнение того, что сущностно было заложено в творение. Второй вид захватывает творение, всегда сущностно, несмотря на его мгновенное действие, так что акты творения постоянно противостоят единству творения. От Бога – владыки мира к Богу Творцу направляется магия, а не просто подается знак. Горделиво и яростно проповедует ислам единство Бога, но он впадает, если можно так выразиться, в монистическое язычество. Каждое мгновение Бог спорит сам с собой, словно дело происходит на разноцветных небесах политеизма, где враждуют между собой многочисленные боги.

Подведем итог: ислам утверждает «частное (особенное) провидение», которое непосредственно связано с созданием мира. Напротив, истинная вера утверждает, что в связи с созданием возможно только общее провидение, а идея «частного» должна идти обходным путем через откровение, которое далее ведет к избавлению, так что оно тоже затрагивает созданность<sup>26</sup>. Важно, что при этом на первый план выходят человек и отношение к нему Бога. Ислам, на первый взгляд, полностью исключает человека из понятия творения. Но теперь оказывается, что он составляет самую суть понятия творения. Верное понимание творения снова указывает здесь на то, что оно исполнится в чуде откровения. Пусть человек выступает как создание, равное другим созданиям, и на его частное актуальное бытие воздействует провидение, направленное на актуальное бытие всего созданного вообще, но отношение человека как созданного к Богу – это всего лишь «предсказание». Понимание человека как творения Божьего предвеща-

<sup>25</sup> Имеется в виду калам.

<sup>26</sup> Розенцвейг спорит с теологической доктриной калама, которая в его интерпретации решает проблему всемогущества Бога и человеческой свободы через концепцию ежемоментного творения мира целиком. Как отмечает Розенцвейг, такая концепция лишает человека собственного отношения с Богом, не ограниченного творением. Это отношение, по мысли Розенцвейга, достигается откровением. См. *Историсофия религии*.

ет понимание человека как Божьего дитяти. Исполнение больше, чем предназначение, знак – больше, чем предвестие, и дитя – больше, чем творение. Но не будем забегать вперед. Мы рассмотрели полюсы, между которыми происходит акт творения, – Бога и мир, – и их активное и пассивное воздействие друг на друга. Бог, мудрый и мощный творец, вызывает мир к актуальному бытию. Благодаря этому существованию мир открывается божественному провидению как создание. Теперь мы обратимся к результату этого воздействия, то есть к творению.

## ГРАММАТИКА ЛОГОСА (ЯЗЫК ПОЗНАНИЯ)

### ГРАНИЦЫ МАТЕМАТИКИ

Язык математических символов, при помощи которого мы до этого представляли становление элементов, здесь не работает. Переходы уже нельзя наглядно показать в рамках уравнений, потому что смысл переходов становится понятен только благодаря тому, что понятия, которые в них прежде совпадали, теперь просвечивают одно сквозь другое. При этом то, на что нам намекают отдельные буквы, должно будет постоянно меняться, и сопоставить их будет невозможно. Самое главное, из завершенных элементарных образов не появляются первичные, вышедшие из Ничто, чистые формы «Да» и «Нет», которые можно представить только в виде символов. При движении «Нет» к «Да» они видоизменяются, превращаются друг в друга, познав уже это обоюдное влияние. Это влияние состоит не в том, что частное становится уже вовсе не частным, а единственным представителем своего рода. Теперь его никак нельзя выразить через алгебраические символы. Другое дело, если бы вместо алгебраических можно было использовать геометрические символы. Тогда можно было бы, с одной стороны, представить взаимодействие «Да» и «Нет» как переходы со сменой знака. И с другой стороны, если измерить соответствующие расстояния, можно было бы определить отношения взаимного влияния между точками в пространстве, которые символически обозначают различные понятия. Однако нам пришлось отказаться от того, чтобы использовать эти символы в предыдущей части; мы привлечем их только задним числом. Это соответствует характеру геометрии: она основывается на алгебраических предпосылках и являет собой исполнение намеченного в алгебре, превращаясь в аналитическую геометрию, математику зримой природы. Но такая последовательность вещей не соответствует напрямую нашей последовательности познания. Геометрия не просто является продолжением нашей познавательной деятельности. Она имеет дополнительную, субъективную предпосылку – не только алгебраические понятия равенства и неравенства, но еще

и знание природного образа (гештальта). Хотя геометрия придает природным образам предметность, субъективно она возможна только как выведенная из них абстракция. Следовательно, мы должны были заранее представить конечный гештальт символа, чтобы затем использовать его становление для наглядной демонстрации отдельных шагов. Это, скорее, отвлекло бы читателя, а не собрало. Кажется, на эту сложность наталкивается и попытка непосредственного представления: «траекторию» можно представить только субъективно. Ее воспримут лишь те, кто, в отличие от нашего читателя, не только знаком с «элементами», но и обладает неким наглядным ведением гештальта. Однако на самом деле мы могли бы уже в самом начале этой книги дать такое ведение гештальта. Причина этого станет понятна в конце нашего рассуждения, когда мы будем непосредственно говорить о гештальте.

И всё-таки нам желательно работать с математическими символами не только из-за проблем, связанных с представлением. Есть и более глубокая причина. Показывая, как элементы рождаются из темных основ Ничто, мы придали математике особое значение<sup>27</sup>. Мы были вправе сделать это, потому что математика по сущности своей относится сюда. Математика – это немой знак жизни, в котором, однако, для человека знающего представлена вся жизнь. Математика – это язык, настоящий язык этого мира-до-мира. Поэтому наиболее сущностную, можно сказать, наиболее специфичную, математическую часть математики составляет раздел, который занимается непосредственно основными понятиями всей математики, равным и неравным. Это место принадлежит математике вообще согласно ее сущности, и внутри математики его занимает дисциплина, наиболее полно эту сущность отражающая. Как язык немой предмира, она делит с искусством роль языка невыразимого, который должен представлять основные понятия, сущность. Но искусство – это субъективный язык, может быть, «речь» этого немой мира. Математика, как видно уже из того, что она необходимо существует в письменной форме, – это объективный язык, «смысл» этой тишины. В выявляющемся, открывающемся мире задачу передачи смысла, роль органа, передающего символы, перенимает другой носитель. На место науки немых знаков должна вступить наука живого звука, на место математической науки – наука о формах слов, грамматика<sup>28</sup>.

27 По мысли Розенцвейга, к молчащему предмиру, т.е. тому, что содержится в элементах, относится всё, что мысль может схватывать целокупно, – мифология, символика, математика, язык логики. Всё процессуальное относится к траекториям, в том числе речь или музыка. См. *Философия истока*

28 Таким образом, гештальт должен был бы логически предшествовать и траекториям, и элементам. Их понимание уже заранее требует наличия гештальта. См. *Гештальт*.

Из немых, выдуманных праслов, которые делаются видимыми в алгебраических символах, неслышимых полутонов, которые создают тембр трехголосого баса нашей мировой симфонии:<sup>30</sup> — непосредственно из них должны возникнуть слышимые слова, можно сказать, корневые слова<sup>31</sup>. Поскольку это какие-то определенные слова, они еще тесно связаны с прасловами, но кроме этого они способны произвести из себя все закономерности, охватывающие царство реального языка. Точно так же, как логические категории, категории грамматики имеют то свойство, что их невозможно представить схематично. Схематичное представление работает только уже исходя из этих категорий. Всюду, где мы начинаем строить схему, появляется полный набор категорий: например, понятие существительного подразумевает понятие падежа, числа и даже лица и, наконец, подлежащего и дополнения, которые все, опять же, можно объяснить, только изначально задав понятие существительного. Поэтому необходим настоящий порядок, не внутренне свойственный, а навязанный извне грамматике, и в определенной степени

<sup>29</sup> Розенцвейг рассматривает грамматику как особый тип философии, наподобие математики, которая позволяет видеть мир в динамике разворачивания речи. См. *Логика и грамматика*.

<sup>30</sup> Розенцвейг снова возвращается к метафоре из области музыки, так же, как дальше он будет говорить о полифонии. См. *Философия диалога*.

<sup>31</sup> Таким образом, логика переходит в грамматику, в язык посредством перехода видимого в слышимое.

даже языку вообще, выведенный из отношений языка и действительности. Этот порядок позволил бы распределить многообразие форм слов по последовательным разделам, где они будут описаны схожими выражениями при помощи корневых слов. Такое представление было бы возможно не в виде схемы, а только в виде таблицы. Корневые слова порождают подмножества, которые пересекаются друг с другом, затрудняя построение схемы, и которые тем не менее нужно было бы рассматривать только в непосредственном отношении к их корневым словам — а это можно воссоздать только в форме таблицы.

## КОРНЕВОЕ СЛОВО

Нужно, чтобы эти корневые слова выступали в форме, допускающей только однозначное использование в предложении; ведь язык составляют не слова, а предложения. Следовательно, корневые слова должны непременно и однозначно соединяться в предложение, которое можно было бы назвать корневым предложением. К примеру, слово «собака» точно не будет для нас корневым словом, поскольку оно может обозначать как собаку активную, лающую, так и собаку пассивную, побиваемую, собаку как субъект и как объект. Мы ищем, в первую очередь, такое корневое слово, которое вело бы из неслышимого пра-«Да» в слышимую

языковую действительность. Мы берем, в первую очередь, пра-«Да», так как мы сейчас находимся в сфере творения, которое обозначается как движение от Бога к миру, как некий вид активности Бога, а не пассивности мира, то есть как «Да».

Утверждение выпускает «Так» на свободу в бесконечность. Это свободное «Так» нельзя выразить наглядно при помощи существительного, которое само нужно вначале определить через его «Как». Без этого существительное будет лишь безобразной (безгештальтной) «вещью в себе»<sup>32</sup>. «Так» обозначает ответ на вопрос «Как?». Но «Как» требует перехода прилагательного в ту грамматическую форму, где оно может быть только описанием, только высказыванием – и более ничем. Слово «высокое» может выступать как в сочетании «высокое здание», так и в сочетании «высокое нужно снизить»; но категория состояния «высоко» может служить только описанием<sup>33</sup>. Таким образом, именная часть сказуемого – это форма (гештальт), специфически характерная для прилагательного и производных от него. Как мы между делом уже заметили в первой части, эта форма слова относится к пра-«Да». Какое же конкретное слово примет эту форму именной части сказуемого, станет корневым словом и озвучит праслово? Какое слово, поставленное в такую форму, будет обозначать утверждение вообще? Такой критерий исключает все слова, обозначающие наглядные свойства. Наглядные свойства утверждаются только благодаря одновременному бесконечному отрицанию, то есть в «И», составленном из «Так» и «Не-иначе». Со свойствами, которые выражают оценку, дело обстоит по-другому. Чтобы утверждать желтый, нужно будет отрицать не только, например, один лишь синий, но и всё великое разнообразие воспринимаемых цветов и бесконечное количество цветов, которые когда-либо могут быть восприняты. Напротив, если мы возьмем оценивающее свойство, например «красивый», то нам нужно будет отрицать, самое большее, его прямую противоположность, которую саму можно будет определить только через отрицание – отрицание красивого. Это замкнутый круг, который мы разорвем, признав, что оценка, конечно же, только позитивная оценка (негативная оценка на самом деле – только отрицание позитивной, ведь само слово «оценка» подразумевает только что-то позитивное), просто происходит; позитивная оценка – это всего лишь озвученное пра-«Да». Это же доказывают нам и многие языки, где «Хорошо», «Верно» и прочие [слова категории состояния] используются как [синонимы] «Да».

32 По Канту, «вещь в себе» не может быть познана в явлении, что вычеркивает ее из универсума феноменального.

33 Категория состояния – часть речи, характерная только для рус. яз. Однако оригинальный текст использует в этом примере схожую форму: краткое прилагательное, которое в нем. языке не имеет рода и которое так же может использоваться только как именная часть составного именного сказуемого.

Перейдем теперь от корневого слова к построению схемы форм слов. От корневого слова мы немедленно переходим к той части речи, которой оно принадлежит, к прилагательному, потому что именно оно сразу же сущностно полагает «Так». В отличие от существительного и глагола, это – «слово про свойство», которое как раз и выражает свободное так-бытие (Sosein). Оно просто схватывает «Так» без оглядки на носителя, на отношения, на истоки. Так взгляд художника впитывает синеву неба и зелень луга, не разбирая во всех подробностях, что есть небо и луг. Мир изначально, весь и полностью – свойство. Это свойство простое. Его не сравнивают. Любое свойство таково, какое оно есть. Сравнение, усиление, абсолютизация – то есть сравнительная и превосходная формы – не вырастают непосредственно из одного лишь утвержденного свойства. Их наличие предполагает, что это свойство стало свойством какой-то вещи. Вещи по своей природе многочисленны; они сравниваются, а вместе с ними – и их свойства. Но свойство само по себе единично, несравнимо, это простое утверждение – «позитивное».

<sup>34</sup> Новое мышление в понимании Розенцвейга начинается с открытия Декартом личной позиции как неустранимого основания реальности. Так личные местоимения Я, Ты, Он, Оно, Мы обретают свое место в философском языке. Однако еще прежде чем перейти к личным местоимениям, Розенцвейг вводит в свой философский лексикон местоимения как таковые. См. *Логика и грамматика*.

<sup>35</sup> Артикли в нем. языке имеют функцию, близкую к местоимению, то есть указывают на предмет еще до того, как этот предмет был назван. Различаются неопределенный артикль, который обозначает, что говорящий имеет в виду одну, новую, единичную вещь, и определенный, который помечает эту вещь как уже узnanную. Артикли практически не используются отдельно от слов, на которые они указывают.

## ВЕЩНОСТЬ

Но вот на сцену выходит вещь, носитель свойства. В этой роли она противоположна реальности свойств и является чистой абстракцией. Между реальностью и абстракцией лежит указание, показывание. Местоимения появляются прежде слов, к которым они относятся<sup>34</sup>, – это не то, что занимает место слова, а то, что указывает на это место прежде, чем слово появится там; оно обозначает не уже познанную вещь, а вещь, еще не познанную и не названную, а только воспринятую как совокупность свойств. «Это» просто указывает на вещь и вкладывает в это указание то, что здесь можно обнаружить «Нечто». «Здесь», которое вложено в «Это», задает пространство как самое общее условие, при котором можно обнаружить вещь, ранее определенную

только как Нечто. Но она еще не найдена. Еще неизвестно, «что» это за вещь. Только неопределенный артикль<sup>35</sup> отвечает на это «Что»: перед нами «какой-то» один представитель такого или иного рода, а определенный артикль закрепляет печатью весь этот длинный процесс и обозначает, что он завершен, что «эта» вещь познана. Но артикль или любое другое выражение определенности всегда практически сливается со

своим соседом, с главным словом. Таким образом оно непосредственно схватывает вещь; теперь она познана как «эта» и «единственная».

## ЕДИНИЧНОСТЬ

Неужели действительно «эта» и «единственная»? Ведь эта вещь была познана лишь как представитель какого-то рода, она была только темной абстракцией в отличие от реальности свойств. По своей природе она едва ли индивидуальна. Это станет понятно, если мы рассмотрим имя собственное. Это не индивид. Чтобы стать индивидом, несмотря на предсказанность в рамках рода, подмеченную нами при его возникновении, имя собственное должно получить формальный статус как член какого-либо множества. Только множественность дает всем своим членам право ощущать себя индивидами, единичностями. Если они не являются индивидами сами по себе, как единичный (singular) индивид, обозначаемый собственным именем, то становятся ими в отношении ко множественности.

## ПРЕДМЕТНОСТЬ

Вещь стала единственной. Она жестко определена артиклем. Теперь, наконец, эту вещь можно спокойно обозначить как предмет<sup>36</sup>. Она теперь предопределена, помечена своим отношением к некоему создателю, это определенная, утверждаемая вещь в бесконечном пространстве познания или творения. В качестве «предмета» вещь обретает покой, это доказывается и тем, что она теперь становится «объектом» и обретает свою позицию в предложении<sup>37</sup>. Из нее ничего не исходит, потому что для этого нужно, чтобы она отрицала себя, то есть не была вещью покоящейся, свободно наличествующей в своей утверждаемости. Только став «объектом», вещь может пройти по всем «падежам»; в пассивном предложении именительный падеж – это просто замаскированный винительный, или, может быть, лучше сказать, что это скрытое пока в форме объекта предвосхищение субъекта<sup>38</sup>. В родительном, падеже обладания, сливаются потоки, исходящие от именительного и от винительного, а после их соединения они уходят в дательный, принимая свое собственное имя и свое направление. Но дательный, форма принадлежности, дарения, благодарности, отданности и устремления, выше просто предмета или просто исходной точки; в нем соединяются объект и субъект.

36 Пытаясь по-новому выстроить связь между языком и действительностью, Розенцвейг пытается выстроить герменевтику, схожую с трудом Аристотеля. См. *Логика и грамматика, Философия диалога*.

37 Objekt – объект и дополнение как член предложения.

38 Subjekt – также и подлежащее.

## ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Так мир, который вначале состоял для нас только из свойств, казался нам хаосом свойств, наполняется вещами и превращается, таким образом, в предмет. Теперь же мы снова возвращаемся к началу, к свойству. Ранее мы развили утверждаемость свойства только по направлению «Как». Но в «Да» заложено не только «Так»<sup>39</sup>, а еще и (подчинительный союз) «Что». К примеру, в «корневом» утверждении «Хорошо!» заложено не только «Как», но и «Так ли»; «Хорошо!» значит «это хорошо». В свойство «Красно» вложено предложение «есть красное». Предикативность заложена в любое утверждаемое свойство; и теперь она позволяет нам преодолеть обнаруженное нами прежде жесткое сопоставление предмета и вещи. На самом деле вещи подвижны; движение и его сверхвещная предпосылка, время, а также обстоятельства и формы, в которых происходит движение, — все они через идею предикативности связаны со свойством, которое одно утверждалось изначально (в истоке). Эта связь осуществляется в форме, соединяющей

165

<sup>39</sup> Разделение «Да» и «Так» характерно для европейских языков, но не для иврита.

<sup>40</sup> Форма отглагольного существительного в нем. языке совпадает с формой инфинитива.

прилагательное и глагол, то есть вещь и процесс. На некоторых более поздних стадиях языкового развития, например в пассивном залоге, эта форма вообще теряет свойства глагола: это причастие. Деятельность здесь понимается как свойство; и только предикативность, то есть определение са-

мого общего характера, позволяет полагать ее в отношении ко времени, к определенным вещам, к действительности вообще. Но эти условия, вписанные в предикативность, предполагают уже существование полностью развитого глагола, поэтому они появляются только на более поздних стадиях развития, которое здесь можно считать упрощением. То, что они вообще возможны, наглядно показывает нам, что существует тесная связь, в том числе между глаголом и корневым словом, то есть прилагательным.

## ПРОЦЕСС

В случае обычного глагола происходит простое утверждение, но не его «Что», а его «Что?», и происходит оно в другой грамматической форме: в отглагольном существительном<sup>40</sup>. Отглагольное существительное несет в себе реальную возможность в самом истоке отказаться от движения. Вместо «Журавль проглотил лягушку» во многих языках говорится «Было проглатывание со стороны журавля в отношении лягушки». Следовательно, в глаголе может проявляться процессуальная форма, как видно по предложениям «светает» — «Эос светает», говорили греки;

«мне виделось» – наравне с личной формой «я видел»<sup>41</sup>. Безличная форма<sup>42</sup> просто полагает движение как факт, четко заданный при помощи своей специфической предпосылки, отношения ко времени, но еще не соотнесенный со своей особой позицией среди находящихся в мире вещей. В безличной форме движение само приобретает бытие, становится в некотором роде вещью среди других вещей<sup>43</sup>.

## СООТНЕСЕННОСТЬ

Эту вещьность нужно ещё прочнее установить внутри глагола. Чтобы достичь спокойного состояния, в котором единичное движение параллельно соотносится с событием целиком, необходимо изъявительное наклонение. Императив, конъюнктив или оптатив не подойдут нам, потому что их линии сливаются или расходятся с прочими событийными линиями.

## ОБЪЕКТНОСТЬ

Далее, даже если движение перестает быть всего лишь процессом, который можно приравнять к прочим вещам, и станет поступком, движением, происходящим между вещами, оно само собой принимает форму третьего лица. Вещи осуществляются при помощи местоимения, которое обосновывает их вещьность, так что все они с рождения стоят в третьем лице. Глагол осуществляется при помощи процессуальной формы, а также через соотношение с причастием, которое само уже проложило часть пути от прилагательного к вещи, а конкретно, отрезок до неопределенного артикля. Поэтому глагол по природе своей также тяготеет к третьему лицу; это его «самая объективная» [форма].

41 Глаголы в нем. языке делятся на три семантические группы: Tätigkeitsverben (глаголы деятельности, нестатичные, принимающие активно действующий субъект), Vorgangsverben (процессуальные глаголы, выражают изменение, происходящее по отношению к субъекту) и Zustandsverben (глаголы состояния).

42 В оригинале – процессуальная форма.

43 Ср. Бубер, Я и Ты. – Бубер М. *Два образа веры*. М., 1995, с. 17.

## ЗАВЕРШЕННОСТЬ

Вспомним, однако, что существительное в единственном числе (его множественное число здесь – лишь добавочное условие), безотносительно того, какую позицию оно занимает в предложении, приобретает характер единичного и достигает пика своей предметности, когда, несмотря на то, что определенный артикль устанавливает его отношения с родом, существительное привязывается к единственной точке в пространстве.

Точно так же глагол привязывается ко времени. Но для глагола недостаточно привязки ко времени вообще. Она производится при помощи изъяснительного наклонения, это то же самое, что привязка члена множества к точке в пространстве при помощи определенного артикля. Однако «измерения» времени качественно различны, чего не найдешь в пространстве. Поэтому для времени требуется ещё дополнительная привязка. Одно из времен должно выступить как специфически объективное. Объективное, предметное, в вещном покое, «стоящее неподвижно» – «неподвижно прошедшее»<sup>44</sup>. Форма прошедшего времени в полной мере отражает предметность события, подобно тому как определенный артикль, определяющий вещьность, отражает предметность бытия. Даже у действительного глагола в форме прошедшего времени сквозь специфически глагольные, совершенно характерные для глагола покровы просвечивает еще прилагательное [и сродная с ним категория состояния как] корневое слово утверждения. «Хорошо» можно сказать «мастеру в награду»<sup>45</sup> только после того, как работа проделана.

## ЛОГИКА ТВОРЕНИЯ

### БЫТИЕ И БЫТИЕ-СОЗДАННЫМ

Так, наконец, становится ясным то, из чего мы исходили: идея творения, понятие о начале бытия, которая заложена в представлении о сотворении «в начале». Как мы теперь понимаем, мир прежде всего – здесь. Просто здесь. Бытие мира – это уже-актуальное-бытие (бытие-уже-здесь) – «что в мире творишь ты? Ведь он сотворен»<sup>46</sup>. Теперь мы понимаем актуальное бытие мира как бытие-здесь, бытие-уже-здесь (т. е. актуально существующее, уже актуализированное бытие), не просто всеобщее, а сводящее всё единичное в себя. Ранее мы познали оформленный

гештальт, благодаря которому мир открывается как вещь созданная. Теперь это понимание созданности становится для нас важнейшей чертой творения. Создание – только один полюс для идеи творения. Мир должен иметь созданность, как Бог – творческую мощь, чтобы творение могло явить себя между ними обоими как реальный процесс. В новом понятии актуально существующего бытия актуальное бытие мира соединяется с божественной мощью: оба они уже здесь; мир уже сотворен благодаря своей созданности, тому, что он всегда может быть сотворен заново; Бог уже создал его благодаря своей вечной творческой мощи, и только поэтому мир здесь, он актуально существует и обновляется каждое утро<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Шиллер, *Изречения Конфуция* (пер. А. Востокова).

<sup>45</sup> Гете, *Хорошо*. Стихотворение Гете также отсылает к *Быт.* 1, так что у Розенцвейга здесь продолжается линия библейского комментария («Так» из «и стало «Так»», «Хорошо» – слова Бога, завершающие дни творения).

<sup>46</sup> Гете, *Западно-восточный диван*, «Книга изречений» (пер. В. Левика).

<sup>47</sup> Мир обладает актуальным бытием, как Бог – творческой мощью. Из их взаимодействия рождается творение, которое включает в себя бытие мира созданным и его обновление.

Вот причина, по которой все понятия, описывающие действительность вообще, тяготеют к форме прошедшего времени. Как само понятие «причины» и причинности, «проис-хождение», «ис-ток», «пред-посылка», «априори» – чтобы познать мир, его постоянно проецируют в прошлое. Даже законы природы формулируются как законо-полагание, положенное, уложенное. Событие не сводится к изменчивому настоящему; всё, даже то, что происходит в настоящем времени, в момент движения, должно принять форму покоя, то есть прошлого. Точно так же работает дифференциальное исчисление. Что до будущего, то оно считается абсолютно несвойственным, «неплодотворным» для познания действительности. По словам Бэкона, на которые мы только что намекнули, поиск целевой причины не имеет смысла, такое исследование «бесплодно, и подобно деве, посвященной Богу, ничего не рождает»<sup>48</sup>. По этой цитате уже можно представить себе образ, в котором сотворенный мир становится доступным научному познанию. Об идее творения не говорится прямо, но зато затрагивается проблема, намеченная в связи с этой идеей и реально решаемая включением творения в более широкий контекст (Zusammenhang). Мы имеем в виду первую картину в книге, где собраны идеалистические представления о мире, а именно понятие порождения (Erzeugung)<sup>49</sup>.

48 Ф. Бэкон. *О достоинстве и приумножении наук*, III:5. См. Бэкон Ф. *Сочинения*. М., 1977. Т. 1, с. 232.

49 По мысли Розенцвейга, идеалистическое понятие порождения (Erzeugung) воспроизводит описываемую в *ЗИ* траекторию творения.

## СОТВОРЕННЫЙ МИР

Металогическая картина мира замкнута и одновременно пластична. Но этого ей было мало; она требовала дополнения. Нам было известно, что логос, укорененный в металогическом мире и, следовательно, полностью ему свойственный, нуждается в чем-то одном, простом вне (по ту сторону) самого себя и даже по ту сторону мира для того, чтобы по-настоящему стать логосом. Это условие работало также и в случае создания, для его актуального бытия. Актуальное бытие возникло из логоса: значит, оно тоже было общим, Целым, одним, но не единством. Однако в этот раз, отправляясь искать единство «по ту сторону», мы не идем просто «куда-нибудь»; нам задано четкое направление. Став слишком «чувственным», смысл мира должен был иметь исток и причину в чем-то сверхчувственном. Превращаясь в «актуальное бытие», он открывает себя воздействию такой сверхчувственной причины; идея творения сводит их вместе, и форма причинности теперь наложилась на актуальное бытие, так что оно стало актуализированным. Именно такого соединения со временем, особенно такой выраженности черт прошлого, именно

их недостает мировому смыслу внутри металоогического мира. Поэтому единство мирового логоса можно утверждать только «где-то», в месте, на которое полностью замкнутый мир никогда однозначно и зримо не указывал.

Актуальное бытие создания задало нам этот курс, а актуализированное бытие творения приводит к искомой точке. В настоящем времени оно одновременно закрепляет истинность мира и поддерживает значимость элементарной, металоогической картины мира. Мир – это не тень, не сон, не картина; его бытие – это актуальное бытие, реальное актуальное бытие – созданное создание. Мир полностью предметен, любое действие существует в нем, любое «действие» – это событие, поскольку оно разворачивается внутри мира. Процесс – это самое меньшее основа реальности, на которой основано и действие. Таким образом, даже событие в мире вечно, оно определяется основным понятием, согласно которому вообще осуществляется предметность мира, то есть вечно. Мир состоит из вещей; несмотря на то, что его предметность едина, мир не является единым предметом. Это множество предметов, то

есть вещей. Вещь неустойчива, если она одна. Единичность, индивидуальность она, разумеется, приобретает только среди множества вещей. Ее можно показать только во взаимоотношении с другими вещами; ее определенность – это пространственно-временная связь с другими вещами, объединенными этим взаимоотношением. Даже у определенной

вещи нет собственной сущности; она заключена не в себе, а только в своих связях. Сущность вещи заключена не в ней, а в связи между вещью и ее родом; не в определенности, а в том, что за ней заложена сущность вещи, ее общность. Однако прежде чем стать «представителем», посланником своего рода, вещь должна стать какой-либо вещью, этим «чем-то», чем-нибудь, на что вообще можно указать. Единство предметности, то самое единство, к которому стремится мир, не соответствует ни одному предмету кроме того единственного, который предметом не является: пространства.

Но мир не стал пространственным, едва он появился из своего истока. Пространство – не первое дитя творения<sup>50</sup>. Прежде чем появилось пространство как [необходимое] условие для любой заданной в «Здесь» определенности, должно было появиться условие, необходимое для самого «Здесь». Предпосылка «Здесь» – «Это», только из «Здесь» и «Это» возникает определяющее «это вот».

Таким образом, указывающее «Это» обуславливает «Здесь» и предшествует всякому пространству; мир возникает из истока<sup>51</sup>, наполненный множеством «Это». Их новизна постоянно бурлит, перетекает через край, так что высказать их можно только при помощи чистого не-

<sup>50</sup> Слова «и сказал Бог: да будет свод (т. е. небо, первая граница пространства)» (*Быт.* 1:6) является не первым, а, по мысли Розенцвейга и по мнению Талмуда, третьим актом творения. Ср. прим. 61.

<sup>51</sup> Т.е. из начала мира.

оформленного (ungeformt) слова, обозначающего свойство, такого как «сине» или «холодно». Эта полнота, этот хаос – вот первенец творения; его актуальное бытие всё время обновляется, после того как когда-то однажды это актуальное бытие стало актуальным, то есть мир был создан<sup>52</sup>. Актуальное бытие, общее и всё охватывающее своими формами, есть и остается непосредственно созданной основой, «началом», из которого возникают постоянно новые порождения полноты. Мир может быть полнотой, потому что он актуально существует, полнота – это его явление, самое первое высказывание об актуальном бытии. Корневое слово было раньше, чем полнота слов, выражающих свойства; хаос – в творении, а не до него; начало – в начале.

## ЛОГИКА ИДЕАЛИЗМА

Так при помощи идеи творения из металоогической картины мира исчезают последние неясности. Но это недостаточное обоснование для такой идеи. Творение делает мир – весь, без остатка – прозрачным, не делая его нереальным. Если бы мир стал иллюзией, «сном», он бы тоже был полностью прозрачен, но он лишился бы своей реальности, укорененности в нем смысла – ведь смысл тогда был бы заключен только в том, кто видит сон. Творение не доказывается посредством мира. Хотя бы потому, что Бог – больше, чем просто творец. Если исключить из нарисованной нами картины мира, в которой уже заложена необходимость творца, способность Бога творить, то такой вывод неизбежно вызовет вопрос: кто же тогда Бог? Чтобы дать ответ на этот вопрос, творец должен сам быть до-казан, то есть по-казан во всей своей полноте. Творец – это тот, кто создает откровение. Творение – это пророчество, которое утверждают чудеса и знамения откровения. Невозможно верить в творение из-за того, что оно дает достаточное объяснение загадки, которой является мир. Тот, кого не достиг еще глас откровения, не имеет права принимать идею творения, как будто это научная гипотеза. Правильно будет вначале, восприняв идею творения через откровение, поставить вопрос об истинности металоогической картины несотворенного мира, а потом, поскольку мышление не осмеливается присвоить себе идею творения, искать замену этой картине. Мы уже отмечали, что позднеантичное учение об эманациях можно понимать как попытку продвинуться в этом направлении; но, как уже было показано, это стремление полностью раскрылось только в идеалистической философии.

<sup>52</sup> Розенцвейг разворачивает начатый им в начале книги комментарий на книгу Бытия (Берешит), который в дальнейшем тексте получит полную реализацию. В хаосе первоначального творения пребывают все творящиеся вещи, которые не обрели еще конкретного образа.

## ПОРОЖДЕНИЕ

Основное понятие идеалистической философии, которое помогает ей обойти молчанием соображения о творении или чем-то заменить их, — это понятие производства (*Erzeugung*)<sup>53</sup>. Порождение должно выполнять ту же функцию, что и творение; оно должно придать пластичному, предметному миру античности то, чего ему не хватает, опорной точки, благодаря которой его множественность собирается в единство и упорядочивается. Только так можно вывести мир из неточности «Возможно» и сделать его прочным снаружи, установить то, что считается реальным. При этом мир должен сохранять свой элементарный характер, свою «образность» (*Bildhaftigkeit*), свою пластичную замкнутость.

Идея творения выполняет это условие, потому что она находит опорную точку за пределами мира и не позволяет творцу с ним слиться, не допускает вообще никакой связи между миром и творцом кроме того, что творец создал, а мир как создание требует оказаться сотворенным. Непонятно, насколько понятие порождения соответствует этой задаче.

Идея порождения тоже ищет опорную точку, то есть порождающего, вне мира, который еще должен быть порожден. Но между точкой, где существует еще единство, и тем, что нужно объединить, нужно — и можно — установить рационально познаваемую связь. В некотором смысле, должно найтись нечто похожее на причину и следствие. Они должны быть не равны друг другу, а сравнимы — пропорциональны. Яблоко и груша не равны и не пропорциональны друг другу; яблоко и три яблока нельзя сравнить, но можно вписать в пропорцию. Порождающий и порожденное должны быть в одном отношении равны. Именно этого и добивается идея порождения. Творец может сказать творениям: «С кем сравните Меня,.. чтобы мы сходны были?»<sup>54</sup>. Напротив, порождающий и порождаемое — это не то же самое лицо, но они принадлежат к одному

виду — они сравнимы. Но где же найти такую «точку» вне мира, которая могла бы взять на себя роль порождающего по отношению к нему? Проще всего, естественно, снова обратиться к Богу. Кажется, что Бог и мир могут быть связаны отношением порождения точно так же, как и отношением творения. А Бог, поскольку он связан с понятием безусловности, кажется, вполне подходит для того, чтобы представлять собой исток и условие для актуального бытия мира. Безусловное условие, исток, у которого нет истока, чистое А, равное только самому себе, — здесь мы снова примем математические символы и скоро объясним, по-

<sup>53</sup> В рус. переводах часто используется термин «производство», который несколько затрудняет понимание мысли Розенцвейга. Фундаментальное отличие идеализма, по мысли Гегеля, состоит в том, что мышление само по себе способно производить, порождать, генерировать реальность, которая мыслится. Напр.: «Чистое сознание произведет из себя все многообразие деятельности, которое соответствует многообразию эмпирического» (см. Гегель. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга. — Кантовский сборник. Вып. 13–15. Калининград, 1988–1990, с. 135).

<sup>54</sup> Ср.: «С кем уподобите Меня и сравнюсь Я» (*Иешая*, 40:25).

чему они опять возникают, —  $A=A$  может обозначать как Бога-Творца, так и Бога порождающего<sup>55</sup>.

## ЭМАНАЦИЯ

Итак, если здесь имеется в виду Бог порождающий, то это должно быть видно, в первую очередь, по изменению того, как мы представляем мир через математические символы. Чтобы мир можно было рационально сравнить с его истоком, его нельзя было понимать как  $B=A$ , а можно было только как  $A=B$ . В этом перевороте, чуждом идее творения, мир проявлялся в своей элементарной форме. Из спокойной завершенности его содержание выходило в движение события, и переворачивалось не Целое, а только часть. Но теперь надо перевернуть Целое, надо определить весь мир, потому что только мир, который является «А» и лишь определяется как «В», может испытывать рационально понимаемое воздействие Бога, который является «А». Пропорция может существовать только между  $A (=A)$  и  $A (=B)$ , то есть между двумя различными А, но не между  $A (=A)$  и  $B (=A)$ , то есть между А и В. Только мир, который является  $A (=B)$ , может вытекать, «эманировать» из Бога, который является  $A (=A)$ . Эманация, проистекание мира из Бога, а внутри мира — постоянно новые потоки из только что вытекшего, — вот какое представление стало в мировой истории главным противником идеи творения, связанной с откровением.

Для каждого нового вытекающего то, из чего оно проистекает, вновь оказывается подобно божественному истоку Целого, а само по себе оно подобно первичному проистеканию мира. Для каждого его подобие — это вновь  $A (=A)$ , а само для себя оно  $A (=B)$ . Для каждого его актуальное бытие значимо ровно так же, как актуальное бытие мира — для того, что первым в нем возникло и что ему свойственно. Но полнота особого — это высказывание, общность, в которую как предпосылка — потому что высказывание всего должно мыслиться «до» предмета высказывания — вставлено его актуальное бытие. Путь эманаций — это путь вниз, это — если вспомнить здесь привычное сравнение — излучение света в темноту, которое предпосылается всюду до самого первого истока и истекания, то есть полагается заранее. Учение об эманациях не может существовать без идей «пра-хаоса», «пра-ночи», которые старше света, «тьмы, которая в начале была всем»<sup>56</sup>.

Но кроме этого, есть еще причины, по которым идея эманаций не удовлетворяет потребности разума, которая вызвала ее к существованию. Понятно, что мысль о творении была для нее невыносима, но

<sup>55</sup> Во второй части *ЗИ* символы А и В обретают новый смысл, т.к. могут рассматриваться не только внутри элементов, но в рамках сопоставления элементов. См. *Логика и грамматика*.

<sup>56</sup> *Фауст*, I: «Рабочий кабинет Фауста». Т.е. идея эманации остается на уровне элемента и не затрагивает раскрывающегося в траектории актуального бытия.

она поспешила ответить этому противнику, слишком непосредственно поставив Бога порождающего вместо Бога-творца. Не возникло даже вопроса, согласен ли чистый разум, которому эта идея служит, с тем, что таким образом будет занято место порождающего. Разве Бог сам не предмет познания? Как же может тогда человек разумный принять его в качестве истока и таким образом извлечь его из области познания? Нет, Бог должен быть познан и, следовательно, превратиться из источника в главный принцип всего познанного. Вместо Бога нужно было найти другой источник для мира, и для Бога в том числе. Но мир не является своим собственным истоком. С появлением понятия творения, связанного с откровением, это нельзя было больше упускать из виду: мир замкнут сам на себя. Поэтому мир требует внеположенного ему истока, а таким истоком может быть только одно: самость. Но не та самость, которую мы рассматривали как объективную, пусть и слепую, «фактичность», « $B=B$ », а самость чисто субъективная, даже несмотря на то, что она точно так же погружена в себя. Такой чистый субъект, идеалистическое «Я» может противопоставить себя всему объективному и принять на себя роль истока познания.

### «Я» И «ВЕЩЬ»

«Я», «субъект», «трансцендентальная апперцепция», «дух», «идея» — всё это имена, которые самость, единственный имеющийся у нас элемент, кроме Бога и мира, принимает, решившись занять место порождающего « $A=A$ ». Оно также может выполнить свою задачу, только если мир будет с ней сравним, то есть самость тоже требует от мира превратиться из  $B=A$  в  $A=B$ . Такой мир она может «породить». Она порождает его из самой себя: мир ей равен, это такой же «субъект», как и она сама — « $A$ », но она порождает его как «Не-Я»; субъективность вещей достигает полюса особенности  $B$  и превращается в объективность. Поскольку вещи являются понятиями, они несут в себе черты порождающего «Я», но, будучи вещами, они имеют собственную вещную природу и выходят из порождающего «Я». Каждая вещь так же относится к своему понятию, как весь мир вещей к «Я»: понятие порождает свою вещь. Но сами понятия, поскольку они еще имеют какое-то «содержание», тоже вещи, так что у них есть свои понятия и так далее. Таким образом, от «Я» исходит единый поток порождения, пронизывающий весь мир вещей. Все вещи выстраиваются в одну линию, по «дороге вниз» от чистого «Я» до чистого «Не-Я», от «Я в себе» до вещи в себе. Так идеализм, как и учение об эманациях, представляет нам перевернутый мир. Понятия — это общее актуальное бытие в мире, они возникли раньше всего, но это общее актуальное бытие достигает особенного и превращается в вещьность. Сле-

довательно, полнота особенного – это снова непорожденное, утроба, в которой начинается актуальное бытие. Хаос для идеализма тоже является предпосылкой порождения, как видно из того, что предпосылаемая здесь пассивная «данность» противопоставляется «вытеканию», о котором говорит учение об эманациях. Ни одна великая идеалистическая система не смогла избежать этого понятия. Как «вещь в себе», «многообразие чувственного», «данное», как «противостояние», как «дурная бесконечность» хаос вновь и вновь появляется перед творением. Без этого хаоса абсолютный субъект не имел бы причины преодолеть себя и собственную абсолютность.

## ЛОГИКА ТВОРЕНИЯ ПРОТИВ ЛОГИКИ ИДЕИ

Между прочим, здесь становится ясным и отношение хаоса к понятию «творения из ничего», которое мы до этого не могли по-настоящему использовать. Оно содержит в себе отрицание хаоса. Мы видим, что в любой «разумной» теории мирового истока, как в теории порождения, так и в учении об эманациях, нельзя обойтись без утверждения хаоса, потому что эти теории описывают мир через символическое выражение  $A=B$ , то есть особенное постулируется здесь как высказывание, а общее – как предмет высказывания. Часть, содержащая высказывание, становится понятной, только когда высказывание известно ранее, чем его предмет, так что особенное становится здесь предпосылкой общего наличного бытия.

Если мы теперь противопоставим такое описание нашему выражению, где особенное, то есть  $B$ , является предметом высказывания, а общее, то есть  $A$ , которое встречается также в определении Бога, обозначает высказывание, то будет сразу понятно, как хаотичная полнота особенного может быть сотворена первой, а общее составляет «данные» творцом сосуда, которые наполняются особенным, свободно бурлящим в творении. Это было бы истинное противопоставление определений мира, и здесь понятие «творения из ничего» было бы полностью на своем месте.

Но мы не будем заниматься таким противопоставлением. Мы не развиваем идею творения из научного понимания мира. Да и как могли бы мы посчитать таким событие, которое просто соотносит два «элемента» мира и совершенно не затрагивает третий? Если бы это делали, то противопоставление потребовалось бы нам. Но тогда мы не оспаривали бы применимость алгебраических символов к творению и не решились бы обратиться к символам грамматическим. Наше понимание творения имеет более широкий научный контекст; оно затрагивает только два мировых элемента, и те два не как целое, а каждый только как одну

его часть; так что наш математический язык символов вынужден был замолкнуть перед этими предмирными «завершенными» элементами, а понятие творения формировалось только при выходе этих элементов за свои пределы, из их отдельных частей. Если говорить менее формально, мы развили идею творения в свете откровения. До откровения элементы Всего не могли так, как они есть, собраться ради творения. Они должны были раскрыть свою замкнутость, обратиться один к другому. Однако такое обращение одного к другому показывает, что отдельное понятие, каким является взятое само по себе понятие творения, не может раскрыться всё содержание элементов. На стадии открытия оба элемента утаивают часть своего содержания, которые могут проявиться в других ситуациях: Бог – в том, что Он дает откровение, а мир – в том, что этот мир избавляют.

Идеализм почувствовал, что он должен решить загадку, которой является мир, и лучше «здесь и сейчас», потому что он не признавал ничего значимого вне мира и знания, и любой ценой собрать элементы мира и знания, субъекта и объекта в разумные соединения. Потому он

вынужден держаться за математические символы, а мы от этих символов свободны. Мы можем спокойно поставить идею творения в начало знания и не

требуем того, чтобы творением же всё и завершилось. Мы идем дальше и соотносим творение с откровением. Таким образом, эта идея не должна оформляться в рациональные математические символы, она выше и больше них. Систему символов, которая сделает явным ее содержание, дает нам построение живого языка, грамматика. И поскольку наука, как мы ее здесь понимаем, содержит не только одно лишь понятие творения, то творение нельзя поставить рядом с понятием производства, хотя его защитники ставят его, как до него понятие вытекания<sup>57</sup>, рядом с понятием творения. Только если мы занимаемся «философией религии», то есть представлением религии в рамках и в масштабе философии, только тогда мы должны были бы извлечь творение из его родной почвы, земли откровения, и построить наше представление о нем сообразно этой философской идее. Но даже тогда мы должны бы были противопоставить философскому понятию хаоса понятие творения из ничего. Ведь понятие хаоса исторически возникло в рамках философии религии, а не в науке, которой мы здесь занимаемся, и не в теологии.

## МЕТАФИЗИКА ИДЕАЛИЗМА

Но вернемся к рассмотрению того, как развивается идеализм. Теология не верит, что она сможет развить Всё знания, представив «исток»; творение для нее – это лишь начало и обещание, но не середина и не конец.

Но философия здесь находится в своей сфере и не прекратит [исследования], прежде чем она сможет вообразить, что охватила здесь «всё». Мы проследили за тем, как основное понятие идеализма – понятие порождения – уходит вниз от «Я в себе» к «вещи в себе»<sup>58</sup>. Между этими двумя полюсами находится весь мир вещей, где вещи являются предметами познания. В любой точке его пронизывает понятие порождения. Благодаря этому он в любой точке отличается от металогического мира, как уже было показано в предыдущей части. Здесь стоит лишь добавить, что если мы сохраняем металогический характер мира вследствие его связи с творением, то идеализм стремится развить собственную логику, независимую от грамматики<sup>59</sup>. Кажется, что подробности картины мира, которые мы описали с помощью грамматических символов, совпадают с идеалистической картиной мира. Кажется, то, что мы сводим непредметность (чтобы не говорить «субъективность») действия над событием, над вещью до свойства, до чисто предметного, подходит также и для того, чтобы представить идеалистическую картину мира. Грамматически она тоже связана с категориями прошедшего времени, третьего лица, непереходности, неопределенных и определенных артиклей, местоимений, от неопределенных до вопросительных и указательных и, наконец, прилагательных. Естественно, что нам так кажется. Обе картины мира, как металогическая, обоснованная при помощи творения, так и идеалистическая, обоснованная при помощи порождения, хотят утвердить предметность мира, а именно предметность описывается этим набором грамматических категорий. Следовательно, причина того, почему идеализм разрабатывает собственную враждебную языку логику и стремится подняться над языком, должна лежать в способе обоснования, а не в том, что обосновывается; она станет ясна нам, когда из обосновывающего проистечет первое обосновываемое.

## МЫШЛЕНИЕ ПРОТИВ ЯЗЫКА

Действительно, здесь видно грамматическое соотношение, которого не принимает идеализм. Мы обосновывали последнее обосновываемое, символ первого созданного, слово, выражающее свойство, при помощи корневого слова, выражающего свойство, а именно утверждающего «(вот) хорошо»<sup>60</sup>.

Часть вторая  
ТРАЕКТОРИЯ,  
или ВСЕ ВРЕМЯ ВОЗОБНОВЛЯЮЩИЙСЯ МИР

58 Имеется в виду отношение трансцендентального субъекта, которого Розенцвейг называет «Я в себе», и «вещи в себе». Оно оказывается важнейшим основанием не только кантовской философии, но и немецкого идеализма в целом. Таким образом, получается, что идеализм разворачивает свой метод на взаимоотношении двух элементов – человека и мира. Розенцвейг показывает, как взаимодействуют элементы в идеалистической философии, но основная работа состоит в построении гештальта, где все элементы и траектории взаимодействуют, образуя динамическое целое. См. *Философия диалога*.

59 Т.е. грамматика, по мысли Розенцвейга, пытается рассматривать реальность с точки зрения актуального языка, идеализм ограничивается элементарным миром мышления. Тем не менее, идеализм вполне интерпретируется с точки зрения розенцвейговского «нового мышления» как мышление о прошлом, состоявшемся, завершенном. См. ниже.

60 «Вот оно, вот хорошо» (“Es ist gut”). Розенцвейг дополняет цитату из *Быт. 1*, вводя к свойству носителя свойства при помощи предложения «вот оно», которое уже указывает на существующий в пространстве мир. Этот мир обозначается как «оно», т. е. объект. См. *Грамматический комментарий*.

Вместо этого свободного, достаточно безболезненного утверждения, которое, поскольку оно само тоже выражает свойство, уже представляет собой первую грамматическую категорию, вместо этого «Да»-свойства идеализм берет местоименное «корневое слово». Однако на самом деле это не корневое слово, потому что оно грамматически не соотносится со словом, выражающим свойство, которое тот же идеализм полагает как основную форму предметности. Скорее, соотношение «Я» и свойств — «чисто логическое», так что они оба могут быть предпосылками. Они оба существуют «здесь» «до» порождения, как «Я», так и хаос данного. В первый же момент [возникновения мира] язык дает сбой, и это подрывает его наивную веру в себя. В рамках идеи творения язык сознавал себя как безошибочный инструмент духа. Но мир идеализма создается не словом, а мыслью. Только «чистым мышлением», то есть мышлением, отделенным от естественной почвы языка, выдумывающим диалектические противоречия, можно воспринять переход от «Я» к свойству, как его полагает идеализм<sup>61</sup>. Этот переход определяет все последующие, так что идеализм повсюду несет с собой недоверие к языку и

его иллюзорное «совпадение» с мышлением, которые уводят его всё дальше и дальше вниз по крутому склону «чистой» логики, чуждой языку и ушедшей прочь от человека.

61 Т.е. переход от Я к свойству, как его понимает идеализм, утрачивает связь с актуальным бытием, описываемом в местоимении Я. См. Логика и грамматика.

## БЕГСТВО ОТ ВЕЩИ

Другой полюс идеалистического мира — это вещь в себе. Ее заданность и вызывает к жизни понятие порождения. Ее можно было бы определить как  $B=B$ , так, чтобы  $A=B$  было заключено между зачинающим  $A=A$  и рождающим  $B=B$ . Но такое указание на темный хаос, присущий особенному, неприятно идеализму, и тот стремится от него избавиться. Это делает возможным обстоятельство, которое можно уже увидеть в  $B=B$ , известном нам как символическое выражение самости. Идеализм здесь также ненадолго допускает несравнимость и абсолютную замкнутость самости. Действительно, интуиция Канта говорила ему, что неразрешимое основание мира и тайна характера имеют один и тот же «темный корень», что, в принципе, не сочетается с идеализмом. Общее между ними описывается через выражение  $B=B$ . Когда идеализм отправляется «по дороге вверх», чтобы достигнуть наконец завершенной кольцевой [композиции], которая маячит перед ним как главная цель его совершенной разумности (потому что разум чувствует себя в безопасности, только укрывшись сам в себе), тогда идеализм как можно быстрее покидает область интуиции и тут же ищет дорогу, по которой можно будет вернуться к реальному миру, где общее и особенное перемешаны.

## ЭТОС ИДЕАЛИЗМА

От  $B=B$  эта дорога обратно ведет в первую очередь к  $B=A$ , потому что именно такую формулу, а не  $A=B$ , можно рационально вывести из  $B=B$ , чтобы определить мир.  $B=B$  обозначает самость, следовательно, выражение  $B=A$  обозначает, что особенное определяется более точно через охватывающее его общее, и в этом конкретном случае – что самость отдается некоему общему. Понятие отдавания дополняет понятие порождения. Порождение занимается дорогой от общего к особенному, дорогой вниз, тогда как отдавание описывает дорогу от особенного к общему, дорогу вверх. Вместе оба они, порождение и отдавание, замыкают идеалистический мир, превращая его в целое. Путь наверх начинается с первичного отдавания, с отказа от «максимы» собственной воли – а что же еще такое  $B=B!$  – ради принципа общего законодательства – а что же еще такое  $B=A!$  И это продолжается, только что достигнутый «принцип общего законодательства» вновь и вновь переходит в «максимум собственной воли», и снова он должен испытать на себе силу идеалистического отдавания, чтобы снова превратиться в принцип общего законодательства. На пути отдавания, отказа от себя, возникают всё более высокие сообщества, всё более широкие всеобщности. Как и при порождении особенного, общее здесь оказывается уже заранее предпосланной предпосылкой. И в обоих случаях это идет вразрез с изначальной (*ursprünglich*) тенденцией, которая как при порождении, так и при отдавании направлена на «чистое»: порождение не хочет быть привязано ни к какому чуждому ему веществу, а отдавание – ни к какому чуждому ему закону. И здесь, и там нужно «сохранить свободу».

## РЕЛИГИЯ ИДЕАЛИЗМА

Однако свобода и здесь, и там не сохраняется. При порождении она устремляется в темное чрево нижайшего вещества, а при отдавании выгорает в слепящих лучах высшего закона. Этот закон, его верховная общность – это последняя форма, которой завершается течение наверх. Отдавание совершается всякий раз лишь для того, чтобы достичь цели отдавания и вновь обрести в отдавании «отданное», – потому что отказ от себя должен быть «приобретением». При отдавании обнаруживается, что во всяком общем снова находится личность, что  $A$ , которому она отдает себя, снова и снова оказывается высказыванием о каком-нибудь  $B$  и снова должно отказываться от себя ради какого-нибудь более высокого  $A$ , чтобы приобретать этим что-то [новое]. Тем, кто придерживался учения об эманациях, этот отход от личного тоже был известен; они представляли его как мистический опыт, как сладкое обо-

жествление. Но только идеализм позволил этой идее охватить весь мир, так что она теперь по праву могла дополнять [противоположное движение] – спуск познающего субъекта, в процессе которого порождается мир. Только здесь поднимающийся желающий субъект выстраивает из всё новых отдаваний мир как лестницу личности. Каждая отдельная ступень для того, кто отдается, подобна более высокой и в точности ее представляет, а при порождении каждая ступень на пути вниз, к чистому предмету, приобретает в глазах субъекта настоящую предметность. Блаженная высота добровольного отдавания более высокому, более чистому, неизвестному, которые обозначаются словом «набожность», ощущаются частично уже на первых ступенях этого ряда; не только тогда, когда человек оказывается перед Богом, но и тогда, когда он еще стоит перед этой «высотой». Это заметно и потому, что сравнительные формы «более высокому» и «более чистому» предвещают, что ряд будет продолжаться сколь угодно долго.

Целью этого ряда остается «неизвестное», то же самое, что было целью нисходящего ряда. «Неизвестное» значит невидимое из отдельных точек ряда, которое и не обязано быть видимым, поскольку каждый отдельный член ряда полноправно выражает его для своей позиции. Отдельное познание делает своим предметом не самое глубокое, а лишь то, что стоит непосредственно перед ним. Точно так же и отдельная воля занимается не самой высокой личностью, а только личностью человека или сообщества, которое находится непосредственно перед ней. Однако философия свободно возносится к конечному пункту как в ряду предметов, так и в ряду личностей. И как познающее «Я», которое неустанно začínает вещи, оказалось для вещи в себе обоснованием, обеществлением и не более, так и обладающее волей «Я», которое постоянно отдает себя и постоянно вновь порождает себе личность, нашло себе цель – наивысшую личность. В  $A=A$  воля больше не обнаруживает себя, она сдается, так же, как познание разбивается о вещь в себе, о  $B=B$ , и восстать уже не может.

## БОГ КАК ПРЕДМЕТ

Так кто же это  $A=A$ ? Это личность, но такая, в которой человеческая воля уже не обнаруживает себя так же как познание уже не может подняться, однажды натолкнувшись на вещь в себе. Ответ совершенно открыт, и идеализм его не побоялся, – это личность Бога. Таким образом, идеализм завершил то, что намеревался сделать с самого начала, установив «Я» как корень познания: Бог стал предметом, абсолютным предметом, пусть не для познания, но для воли. Бог как личность, пусть даже абсолютная. В принципе, абсолютная личность – это оксюморон.

Формула личности,  $B=A$ , характеризует личность как содержимое мира, наряду со многим другим. Если Бог называется абсолютной личностью, то это означает, что Он может быть только тем светом, которым завершается весь спектр личности, что Он и есть только эта граница всей человеческой и мирской личности. Он «появляется» здесь как абсолютное «Я», но так обратиться к Нему не получается; этого никогда не происходит в идеализме. Не абсолютным «Я», а абсолютным духом стал называть Бога идеализм. Получается не «Я», а Он, даже меньше, чем Он, – Оно<sup>62</sup>. Предмет остается предметом, даже если он становится Богом. Однако на этом месте идеализм постоянно открывает то, что наш символический язык уже давно преподнес нам, так что нам оставалось только принять это понимание: если Бог – это дух, то Он не кто иной, как субъект познания, «Я». Теперь становится ясным окончательный смысл идеализма: победил разум, конец слился с началом, высший предмет мышления – это само мышление; нет ничего, что было бы недоступно разуму; безрассудное теперь – лишь одномерная граница для разума, нет никакого «по ту сторону».

## ПРОРЫВ

Это победа на всех фронтах, но какой ценой! Великое здание реальности разрушено; Бог и человек слились на одном полюсе как субъект познания; с другой стороны мир и человек навеки застыли вместе как объект для этого субъекта; а мир, к познанию которого идеализм изначально стремился, превратился всего лишь в мост между этими двумя полюсами. Совершенно исчезла металогическая фактичность мира, за возможность обосновать которую идеализм боролся с идеей творения, и при этом в общий вихрь разрушения попала и чуждая идеализму фактичность Бога.

Однако в этом хаосе есть еще одна опорная точка: это вещь в себе, загнанная идеализмом на дальний край мира предметов и не «разрабатываемая» им. Это намек, в котором идеализм отрицает себя всего лишь на одно мгновение – но мгновение, богатое намеками. Только этот намек позволяет разглядеть общий корень вещи и человека, и только благодаря ему виднеется такое Всё, где три элемента, Бог, мир и человек, могут жить рядом друг с другом без всякого нарушения фактичности. Но сам идеализм не может войти в страну, которая виднеется на границе его актуального бытия. Он дошутился до того, что потерял право на вход, он слишком усердно доверял себе и не верил в Бога, он ухватил посох мышления и хотел, ударив им о скалы творения, насильно исторгнуть живую воду Всего вместо того, чтобы довериться Богу и удовольствоваться источником языка, который Бог пообещал извлечь из этих скал<sup>63</sup>. Слепо

62 Личные местоимения «Я», «Он», «Оно» вводятся в философию пока как способ интерпретации идеализма, но это уже шаг для построения философии диалога. Ср. Г. Коген *RVQ*, S. 18. См. *Философия диалога*.

и односторонне подходу к миру, идеализм втискивал всё в схему творения, потому что он спорил с этой идеей и считал, что понятие творения можно вынуть из круговращения, запущенного откровением, обособить и преодолеть научными способами. Эта односторонность – тот грех, за который он получил наказание.

## ТЕОРИЯ ИСКУССТВА

### ИДЕАЛИСТ И ЯЗЫК

Идеализм надеялся встать в стороне от потока откровения. Характерным для этого стремления было то, что идеализм считал язык всего лишь органом. Поэтому мы должны были, следуя положению, который нам дал сам идеализм, построить для него алгебраическую символику. Идеализм просто не доверял языку. Он не сумел услышать голос, который звучит в человеке, кажется, без оснований, но абсолютно

реально, и ответить на него. Он искал причины, подсчёты, расчёты, всё, чего не мог предложить ему язык, и придумал себе логику, которая могла это всё предоставить. Она предоставляла всё это, и не только то, чем обладал язык: она была самоочевидна; праслова связывали ее с подземными основами бытия, но корневые слова выводили ее ростки на свет надземной жизни. Под этим светом она распускалась самыми разными цветами, росла, как растет всё живое, питалась ей, как жизнь питалась ею, но отличалась от всей этой жизни тем, что она не

бродила свободно и произвольно по поверхности, а протягивала корни в темные основы под жизнью. Однако идеалистическая логика считает, что она должна полностью оставаться среди этих темных подземных основ. Она страшится вращаться в надземную жизнь и, сама того не зная, утягивает ее вниз, в подземный мир, превращая живое в царство теней.

### ЭСТЕТИКА ИДЕАЛИЗМА

Таким образом, на вершине своего мышления идеализм полностью подчинялся насильственной власти своего собственного произведения, логики. При этом он должен был почувствовать, что теряет ощущение живого актуального бытия, хотя он отдавался логике, чтобы обосновать и понять его. Погрузившись с логикой в подземное, предмирное царство теней, идеализм пытался сохранить доступ к поверхности<sup>64</sup>. В тот самый

63 Аллюзия к истории о водах Меривы (Чис. 20:7–12).

64 В отличие от первой части *Звезды* здесь спуск в царство теней (См. Спуск к матерям) интерпретируется как отказ философии от языка и погружение в мир логики. В итоге происходит застывание мысли, которое Розенцвейг интерпретирует как создание искусственного человеческого сада взамен утраченного божественного.

миг, когда философия была изгнана из рая, где доверяли языку, – грехопадение здесь также состояло в том, что она больше доверяла собственной мудрости, чем зримо окружающей ее творческой мощи Бога, – в тот самый миг, следовательно, когда философия потеряла доверие к языку, которым еще обладали в некоторой степени ее предшественники, английские критики, она принялась выбирать себе замену. В языке, в сотворенном Богом саду, она жила без недоверия и задних мыслей, привнесенных логикой. Этот сад философия должна была покинуть по собственной вине. Теперь она искала человеческий сад, человеческий рай. Человек должен был насадить этот сад сам, но не создавая того, потому что иначе этот сад не смог бы заменить потерянный сад, который насадил Бог. Как и тот потерянный сад, этот должен был окружать человека так, чтобы тот сам не знал, откуда он. Человек должен был насадить этот сад, но он не должен был знать об этом; сад должен был быть деянием человека, но неосознанным, должно было быть видно, что он сделан для какой-то цели, и в то же время он должен был возникнуть без всякой цели; сад должен был быть искусственным творением – и вместе с тем он должен был вырасти [органично] как растение. Так получилось, что в тот миг, когда идеализм отринул язык, он обожествил искусство.

Такого философия еще никогда не делала. Платон, Плотин, Августин и, менее осознанно, некоторые другие видели в живой красоте деяние Бога; но идеализм изначально превозносил вовсе не живую красоту, а «прекрасное (изящное) искусство». Искусство для него было видимой реальностью, которое пили тени из царства идеального пред входом в подземный мир, чтобы вновь вспомнить собственную, давно канувшую в забвение жизнь до того, как эта кровь реального обращалась в их теле, и обеспечить себе отдых от жизни. Произведения искусства не вызывали недоверия, потому что они были результатом порождающего замысла; и хотя их становление было неосознанным, а актуальное бытие в качестве части природы – сомнительным, искусство можно было рассматривать и почитать как открытие реального. Ибо идеализм верил, что искусство представляет зримый образ (*sichtbare Gestalt*) реальности Всего, за исключением мышления, которое лишь намеками раскрывалось в общем корне. Таким образом, искусство для идеализма стало великим оправданием его подхода. Если закрадывались сомнения о том, допустима ли идеалистическая концепция «панлогического» чистого порождения, можно было просто обратиться к произведению искусства, которое порождается духом и тем не менее является естественной реальностью, – и совесть тут же опять становилась спокойна. Произведение искусства пустило корни в бесцветную, предмирную ночь чистого духа и тем не менее расцвело на милом зеленом лугу актуального бытия. Искусство, таким образом, казалось пределом необходимого, одновременно под-

тверждало метод мышления, то есть было «органомом», – и этот шаг был ожидаем и подготовлен уже Кантом, который говорил об «общем корне»<sup>65</sup>, – выступало как видимое явление некоего «абсолюта». Идеализм отказывал в доверии слову человека, он не хотел признавать (познавать) это слово как ответ на слово Бога; но зато идеализм доверял делу рук человеческих. Вместо речи души, самооткрытия внутреннего мира человека, который включал бы в себя все прочие способы человеческого самовыражения, раскрывал и разворачивал, идеализм полностью положился в блаженном спокойствии на отдельный член, оторванный от целого тела человечества.

## ИСКУССТВО КАК ЯЗЫК

Потому что искусство – это всего лишь член. Без этого члена человек был стал калеккой, но всё равно оставался бы человеком. Искусство может быть членом лишь в сочетании с другими. Человек – это нечто большее.

Видимое доказательство его души, которого у него не может не быть, если он всё еще человек, – это одно только слово. Даже искусство лежит под сердцем у слова. Искусство – это тоже язык, которым выражают невыразимое, язык, который существует, пока еще нет языка, язык предмира. Настоящий язык мира до чуда откровения, который выступает для нас как историческое подобие предмира, – это искусство, а не слово. Элементы Всего, которые поднимаются из темных основ Ничто, искусство делает видимыми и наглядными, расчленив их сущности. Но по отношению к живой, текущей реальности реального языка реальность, которая

присуща искусству в его произведениях, – это речь, а не язык. Если бы искусство и здесь оставалось языком, то получилось бы, что рядом с языком существует еще один язык, а язык может быть только один, хотя языков бывает много. Но как «речь» искусство находится в сердцевине всех прочих составляющих живой реальности, неотделимо от них, необходимо для их совершенства. Это член среди прочих членов, его можно познать в этом качестве. Но его нельзя, как того хотел бы идеализм, охватить во всей его реальности, вставить в отношение между миром и его истоком и измерить в соответствии с этим отношением. Жизнь богаче, чем мир и его становление; так же и язык со своим индивидуальным характером (*Einzelgestaltung*); даже искусство слишком богато, чтобы идея творения могла дать ключ к полному его познанию. Время, которое творение занимает в мире, – в том числе и в отражении

<sup>65</sup> Об «общем корне познавательной способности» Кант говорит в завершении *КЧР* (863). Между тем сведения о том, что это за корень, содержатся в первом издании *КЧР* (A124). Здесь Кант говорит о продуктивном воображении как трансцендентальной функции, объединяющей чувственность и рассудок. Таким образом, уже у Канта «подготовлена» возобладавшая в XX в. тенденция эстетизации философии. См. Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1999, с. 612, 145.

мира, в дне, который проживает искусство, – это лишь начало, пусть даже вечно продолжающееся.

Лишь в одной точке чисто «речевая» реальность произведения искусства имеет еще самостоятельное языковое значение: это значение, которое сущность произведения искусства вообще принимает в немом предмире. Реальный язык приходит после внутренних переворотов элементов, становление которых проходит в немом предмире, после того как отдельные их части выступают и открываются, то есть становятся «идентичными» откровению, совсем как «мышление» и «бытие» согласно основной догме идеализма. Напротив, искусство возникает непосредственно из сущностей элементов, так, как они появляются в сумерках предмира. «Мифическое», «пластичное», «трагическое», целое, замкнутое внутри самого себя, рамка, выделяющая и отделяющая бытие, структура внутренней формы, которая удерживает вместе всё богатство деталей в произведении искусства, содержимое человека, которое придает прекрасному силу говорить, – вот три основные колонны, непосредственно над которыми вздымаются своды, связывающие их попарно и переходящие друг в друга. Эти своды и составляют произведение искусства. Непосредственно при выходе детали из целого на свободу, то есть, можно сказать, непосредственно при создании эстетически богатой действительности из предваряющего ее пред-эстетического, находится начало дня, который проживает произведение искусства, ряд, где творятся основные понятия. Рассмотрим их сейчас для начала вкратце.

66 См. Платон. *Собрание сочинений*. Т. I. М., 1990., с. 371–385.

## ГЕНИЙ

Произведение искусства создается в авторе. Автор, однако, не создает произведения искусства. Это противоречило бы мысли о бессознательном возникновении произведения, мысли, которую уже Платон высказал в своем *Ионе*<sup>66</sup>, а идеализм по справедливости сильно акцентировал. Но если произведения искусства прорывается [в сотворенную реальность], то это предполагает, существование автора. Хотя автор не творец произведения, его собственная сотворенность есть творение, которое предшествует тому, чтобы прорвалась его работа. С другой стороны, произведение искусства становится совершенно, истинно живым только в результате события, которое происходит в наблюдателе. Автор, как вообще любой мастер, не падает с неба, гением не рождаются, как полагает ныне всеобщее образование. Поскольку основа гения лежит в самости, а не только в личности, он может неожиданно овладеть человеком. Вундеркинды не гении, и они имеют не больший шанс стать ими, чем любой другой человек, тогда как гений, напротив, никогда не

перестанет быть гением, и в нем гениальны и порок, и безумие. Эстетика не требует знания ни личности, ни самости, ибо для нее становление автора представляется таким: всегда существовавшее догениальное целое человека, — то есть то, что мы знаем как личность, — выделяет из себя комплекс прирожденных качеств, который мы знаем как самость, и этот комплекс делает человека свободным, свободным для создания произведения искусства.

## ПОЭТ И ХУДОЖНИК

В самом авторе, то есть «гении», — и, как будет изложено в следующих книгах, также в произведении и наблюдателе, — вся траектория жизни проходит заново. Гений значит очень мало; если он только гений, он должен увеличиваться в себе и совершенствоваться. То, что он гений, то, что способность быть автором произведения проникает в человека — само по себе только начало, начало нового начала. Выходя из замкну-

тости этой способности быть автором, он должен — это его первый шаг — стать настоящим творцом, поэтом в первоначальном смысле слова<sup>67</sup>, «поэтом» в том смысле, который это слово сегодня приняло в противоположность «художнику», как Бальзак против Флобера<sup>68</sup>, Лагерлёф против Гух<sup>69</sup> (хотя на самом деле нет поэта, который не был бы художником). Способность быть автором должна освободить в нем внутреннее многообразие, мир созданий, озарений, мыслей, которые тем не менее удерживаются вместе в гармоничном соседстве внутренним личным характером художника. Все мысли, озарения, создания Бетховена, Гете, Рембрандта в различных произведениях образуют между собой в некотором роде «семью». Семейное сходство объединяет их, несмотря на то, что внешне они не составляют единства одного и того же произведения. Это творческая природа гения, его «исполненность фигурами»<sup>70</sup>. Она — первооснова всей его действительности. Тот, кто не творец, кому ничто не приходит на ум, кому не приходится на ум неисчерпаемое многое и чьи озарения при всей их неисчерпаемости не соединимы узами этого семейного сходства, тот в лучшем случае всегда будет «неудавшимся гением».

67 Греч. слово ποιητής может также означать «создатель, изобретатель, мастер».

68 «Художник» Флобер превращает свои произведения в зарисовки с натуры, передающие то, что слышали, видели, читали современные ему французы, при помощи символических фигур и ситуаций. «Творец» Бальзак создает свою систему персонажей «Человеческую комедию», и разрабатывает для нее законы существования. Создавая свой эпический цикл романов, Бальзак «поэтизирует» мир Парижа, тогда как Флобер развенчивает «поэтизацию» романтизма.

69 Так же как у Флобера, в творчестве «художницы» Гух отражается конфликт романтизма и реализма. Лагерлёф же создает свой эпос — трилогию, действие которой охватывает время жизни пяти поколений одной семьи. Кроме того, Лагерлёф активно пользуется фольклорными элементами, доводя их до сверхъестественного. Можно сказать, что она поэтизирует жизнь старой Швеции.

70 Образ Дюрера. См. выше.

Если бы мы продолжили разбирать произведения искусства как аналог творения и закончили, таким образом, с первым рядом основных понятий эстетики, то сейчас нам пришлось бы забежать вперед и заранее начать описывать понятия, которые можно будет по-настоящему объяснить только в следующей книге. Эстетика вся систематична, как схема, и этим она разительно отличается от предложенной в этой части лингвистики. Следовательно, эстетика не может стать для нас органом. По отношению к языку она здесь – речь. Искусство можно представить только как нечто отдельное, это только часть человека, значит, как и для всякого отдельного понятия, его развитие будет происходить в виде схем. Лингвистике можно, самое большее, придать форму таблиц; но даже эта форма только ретроспективно привносит порядок, который не соответствует изначальному (*ursprünglich*) возникновению категорий. Потому что этот порядок происходит изначально, он непосредственно совпадает с реальным процессом, который эти категории описывают, то есть в нашем случае с творением. При дальнейших процессах последовательность категорий будет каждый раз меняться, в соответствии – буквально в соответствии – с особенностями отдельного процесса. Каждая категория имеет своих родственников в других процессах, но они не занимают одно и то же место. Получается, что таблицу легко составить, но тогда придется наложить формальный порядок на наш материал, а он совершенно не похож на материал особой лингвистики низшего порядка. Это первичные символы самой реальности, которые появляются в тесном родстве с ней. Язык здесь не имеет собственного содержания, которое должно было развиваться как отдельная система. Для нас сейчас язык – описание того, как проходит мировой день, как созвездия пробегают по небосклону мирового времени, то есть описание той линии, элементы которого появились у нас в виде алгебраических символов.

Мы описываем траекторию, в которую мы поверили, словами, которым мы доверяем. Верить в эту траекторию тяжело, потому что мы каждый раз видим только одну ее точку, ту, которую переживаем; но язык есть поистине та «высшая» математика, которая открывает нам в отдельной точке пережитого нами самими чуда всю траекторию, в которую мы верим. Языку легко доверять, потому что он в нас и вокруг нас, когда он доходит до нас «извне», он не отличен от того, что он отзывается из нашего «внутри» «вовне». Слово, как оно слышится и как оно произносится, есть одно и то же слово. Пути Божьи и пути человеческие различны, но слово Бога и слово человека – одно и то же слово (Йешая, 55:8–12). То, что человек в сердце своем слышит как свой собственный человеческий язык, есть слово, исходящее из уст Бога. Слово творения, которое звучит в нас и говорит из нас, начиная от корневого слова, ко-

торое, поднимаясь, непосредственно раздается из немоты праслова, до совершенно объективизирующей повествовательной формы прошедшего времени, — всё это тоже слово, которое произнесено Богом и которое мы находим в письменном виде в Книге Начала<sup>71</sup>.

## ГРАММАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ КНИГИ БЫТИЯ

Через всю эту главу проходит предложение, которое сообщает о творении в начале. Предложение повторяется шесть раз, и оно состоит только из одного слова, вводимого двоеточием. Это предложение: «Хорошо!»<sup>72</sup> Было, есть и будет «хорошо». Так Бог утверждает созданное актуальное бытие; в этом состоит творение. Это «хорошо!» — звучащее слово, которое завершает каждый день творения, потому что оно не что иное, как немое праслово его начала.

Что «хорошо»? Что подтверждает это шестикратное божественное Да?<sup>73</sup> Дело каждого дня творения. Вещь не просто как вещь, но как

187

71 На ивр. פְּרָשָׁה פְּרָשָׁה (Сэфер Берешит, т. е. «Книга «В начале»»). Имеется в виду книга Бытия.

72 Буквальный перевод фразы «קָטַן אֱלֹהִים וַיַּבְרֵא אֵת הָאֱדָמָה וַיֵּרֶא אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר כָּל־אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי טוֹב» — «И увидел Бог, ибо хорошо». Немецкое «gut», как и ивр. טוֹב и рус. «хорошо», обозначает не только оценку, но и знак согласия. Однако, по мысли Розенцвейга, оно обозначает нечто значительно большее — это фундаментальное корневое слово-предложение, описывающее связь между Творцом и творением.

73 «И стало так».

дело, как нечто сделанное. Актуальное бытие для нее — это уже-бытие (актуализированное бытие, Schon-Dasein) Актуальное бытие утверждает, когда Бог о своем деле говорит «хорошо»: Он сделал это, и это «хорошо». Он сотворил — эта повествовательная форма проходит через всю главу: Он сотворил, Он сказал, Он отделил и т.д. Прошедшее время и третье лицо, двойная объективность. Никакого субъекта, кроме одного и того же Божественного, и Он не входит, как любой другой субъект, в его предикат как особенное во всеобщее, так, чтобы предикат в результате этого субъективизировался,

персонифицировался, а также деобъективизировался. Он остается в чистой неприкосновенной потусторонности и проецирует предикат из себя, чтобы пребывать в спокойной объективности. Если двое делают одно и то же, то это всегда одно и то же. Божественный субъект единственный не придает своему предикату личной окраски. К тому же для того, чтобы обеспечить чистую объектность предложения «Он сотворил», Творец должен не иметь имени. Он просто «Бог».

Бог сотворил. А мир, который был сотворен? Он «стал» (es ward). Это слово тоже звучит снова и снова. Как резюмирует псалом: «Он сказал — и стало» (Пс. 33:9). Творение, сделанное Богом, — для мира сделанность. Что же сделалось? То самое, что Бог сотворил: вещи. Бог сотворил небо и землю. Так как место активного субъекта занимает только Бог, существительные этой главы как сотворенные Богом объекты стоят

в винительном падеже или, как «ставшее», в именительном, но сопровождаются пассивной формой. «Небо» и «земля» стоят с определенным артиклем, остальные существительные – с неопределенным<sup>74</sup>, так что это первое предложение – ранние еврейские комментаторы переводили: «В начале, когда сотворил Бог небо и землю» – предвосхищает творение как целое<sup>75</sup>. Оно придает творению как действию заранее ясную, активную форму прошедшего времени и тем самым придает ему реальность как времени. И сотворенному как целому оно сразу придает подобающую ему форму, определенность. Каждая отдельная вещь приобретает эту определенность косвенным путем через свою принадлежность к категории, когда она выражается через неопределенный артикль. Совокупность вещей – небо и земля – не принадлежит к какой-либо другой категории, эта категория обладает определенностью непосредственно. Определенный артикль придает здесь материальности вещей в общем пространственную форму еще до всех прочих отдельных определений. Такое определенное личное всеобщее «Он сотворил», посредством которого устанавливается вообще временная форма материальности события, предшествует первому «был»; тогда как всякое отдельное событие, которое приобретает личный характер, всякое отдельное действие становится возможным только посредством особого временного определения, которое возникает лишь косвенным путем в соединении чистого события с соединением со связкой, то есть, которое только следует за «был».

«Небо» и «землю» – целое творения есть его единственная уникальная черта, единственное, что не получает свою индивидуальность косвенным путем через множество: сотворенные вещи появляются после этого во множественном числе. Даже вещи, которые навязываются человеку как единственные в своем роде и предлагают себя для индивидуализации как божественные личности, как солнце и месяц, становятся «светилами» и посредством этого возврата их индивидуальности к категории множества они изгоняются беспощадно и нелицеприятно в материальный мир творения.

«В начале, когда сотворил Бог небо и землю, земля была пуста и хаотична, и тьма над бездной, и Дух Божий витал над водою»<sup>76</sup>. Двойное «было». Первое высказывание о мире вещей проявляется в форме прилагательных: «пуста и хаотична». Оно присоединяется к глаголу-связке бытия и уже-прошедшего-бытия, который вопреки языковому употреблению эксплицитно появляется здесь в оригинальном тексте. Это прилагательные вообще, это тьма, в которой все свойства окрашены еще в

74 В первых стихах книги Бытия «небо и земля» (רָקִיעַ וָאָרֶץ) стоят с определенным артиклем ה. Остальные слова חָאֹס ( «хаос»), רָקָא ( «пустота»), תְּמָא ( «тьма»), עֵמָק ( «бездна»), נְפֻחַ ( «дух») приводятся без определенного артикла.

75 Раши читает первый стих: «В начале сотворения неба и земли земля была». Это обусловлено прочтением слова קָדָם ( «сотворил») как от глагольного существительного «сотворение».

76 В нем. и ивр. тексте Быт. 1:2 здесь причастие: «земля была пуста и хаотична, и тьма [была] над бездною; и дух Божий [был] витающим над водою».

серый цвет пустого и хаотичного, пока Бог не говорит: «Да будет свет!» Свет, как и тьма, — это — не вещь, он сам есть свойство. Свойство для познания — то же, что «хорошо!» для воли, это просто утвердительная оценка. И теперь Бог «отделяет» хаос свойств, и когда это отделение осуществляется и начало творения завершается в зримости отдельных свойств, тогда раздается в первый раз уже обозначившееся как звучащий звук, как слово — «хорошо».

Но в том же предложении, где, следовательно, из первой еще безвидной и пустой массы свойств поднимаются наружу сотворенные индивидуальные вещи (Einzeldingen), рождается и первый индивидуальный акт творения (Einzeltat): слово-поступок возникает из слова-события в форме свойства, то есть как причастие. В начале актов божественного творения Дух Божий есть «носящийся». Не Бог, хотя и это уже деперсонализация, а еще более безличное «Дух Божий», в оригинальном тексте еще более сильная деперсонализация, потому что Бог как «Дух» носит женское платье со шлейфом<sup>77</sup>, а «витать» — самая тусклая из всех деятельности, из которой состоит внутрличовеческая аналогия творения,

порождение заново индивидов в категории, и, сверх того, это еще и деятельность женского аспекта. Там — тьма Пустого-и-Хаотичного, здесь — тусклость «витающего». И вещь, и действие возника-

ют здесь в форме качеств, и именно тех качеств, которые стоят совсем на нижней границе, где и вещь, и действие возникают из того, что еще вообще не вещь и еще вообще не действие.

Вот каким лексиконом форм слова обладает творение. Но не забудем из-за слов Слова. Разве само творение не происходит в Слове? Разве Господь не «сказал»? Не можем ли мы Его «сказал», как мы это уже делали, просто причислить ко всем другим Его творческим актам? Не можем. Правда, творение, по крайней мере в начале, внутренне шире, чем откровение, много есть в нем того, что еще долго не откроется как пророчество. Никто не знает, сколько времени еще пройдет, пока все сотворенное не разомкнет уста и не откроется восприятию как предсказание чуда. Только первый проблеск откровения взматается в первое мгновение творения или, во всяком случае, — во второе, ибо первое мгновение — мгновение непереходного «было», темных и немых свойств вещей и действий, но во второе мгновение прорывается после творящего слова всего творения первое слово-действие «Господь сказал». Первое прилагательное в категории состояния, и как первое видимое, хотя еще и немое, творение прорывается «свет». И в предложении, сказанном Богом, появляется впервые среди всего прошедшего настоящее, среди всех покоящихся индикативов с внезапностью императива «да будет!» И все-таки это настоящее и эта внезапность еще связаны безличной формой чистого события. Бог говорит, но говорит, как если бы нечто говорило в

<sup>77</sup> Ивр. *пн* (*пуах*, *дух*) — женского рода.

Нём, а не Он Сам. Его слово [звучит] как предсказание Его собственного будущего говорения, но Он еще не говорит Сам, еще не говорит как самость. Слова творения сущностно выделяются из Его сущности, как Оно из Оно, пока Он не раскрывает Свои уста для последнего акта творения и не говорит: «Создадим человека» (Быт. 1:26). Это «создадим» впервые разрывает магический круг объективности, впервые раздается из единственных уст, которые до того говорят в творении, вместо «Оно» – «Я», и больше, чем «Я», вместе с «Я» говорится также «Ты». Это «Ты» говорит самому себе «Я»: «создадим», «(мы) создадим». Возникло нечто новое. Новое? Но разве Тот, кто говорит, не Тот же, кто говорил до этих пор? И разве Он говорит не то же, что сообщалось прежде? Не действие ли это, исходящее из самости, как оно утверждалось в «Он сотворил» и далее? Разумеется, оно утверждалось, но если оно хотело до этих пор стать определенным, но если оно до этого хотело зазвучать, то замирало в «Оно». Теперь же оно остается личным, теперь оно говорит «Я». В самом деле «Я»? Здесь мы наталкиваемся на границу, которая напоминает нам, что даже на шестой день мы находимся еще в творении, а не в откровении.

Пока Бог занят творением, Он говорит еще не «Я», а «Мы», абсолютное, всеохватывающее «Мы», которое не подразумевает никакого «Я», кроме Себя Самого, множественного числа абсолютного величия. «Я», которое, как превосходно показывает перевод<sup>78</sup>, непосредственно содержит в самом себе «Ты», «Я», которое разговаривает только с самим собой, и может разговаривать только с самим собой. Следовательно, это безличное «Я» которое еще остается в себе самом и пока не переходит из самого себя в «Ты», не открывает себя, но как метафизический Бог предмира живет только в себе самом. Творец открывает Себя в акте творения. Слово Творца, даже слово последнего творения, не есть слово, открывающее Его, Откровенного, в откровении, то есть оно в конечном счете – ещё один творческий акт Творца.

А человек? Из созданий он сотворен последним. «Сотворим человека» – одного человека: в оригинальном тексте звучит имя собственное Адам<sup>79</sup>, это первое имя собственное после всех родовых созданий, всех существ, сотворенных «по роду их». И действительно: человек сотворен «по образу Божьему» – и таким образом он выделен из всех других созданий. Имеет или не имеет он имя собственное, человек одарен тем, в чем Творец отказал даже небесным светилам: подобием Богу, личностью, которая не опосредована всеобщностью рода и не нуждается ни в каком множестве, самостью. Возникает новое. Но также большее, чем

78 При переводе ивр. текста на нем. и рус. языки возникает необходимость вставить местоимения. Таким образом, «мы», сокрытое в ивр. форме глагола «сделаем», становится эксплицитным, и множественное число оказывается явным (см. также ниже главку «Монолог» о том, что появление «Ты» на встречу «Я» происходит именно «во внутренности» всеобъемлющего любящего субъекта – Бога).

79 Ивр. *אָדָם* – «сделаем человека» или «сделаем Адама».

самость, – это душа? В человека вдохнули дыхание жизни, но выдыхает он это дыхание? Говорит ли он? Он сотворен немым. И снова мы наталкиваемся на стену, которая отделяет предзнаменование от знамения, предсказание от чуда.

## ПРЕДСКАЗАНИЕ ЧУДА

Но предсказание уже здесь. В последний раз смотрит Бог на то, что Он сотворил. И на этот раз: вот! – «хорошо весьма». Корневое слово творения выходит из себя наружу. Оно остается прилагательным в форме категории состояния, остается в границах своей сущности, но перестает обозначать простое, отдельное, несравнимое свойство. Оно усиливается, становится сравнимым, оно сравнивается. Во всеобщем «Да» творения, которое несет всё индивидуальное на своей широкой спине, выделяется сфера, которая по-другому, которая «весьма» утверждается, утверждается иначе, чем все другие сферы, нечто в творении, указываю-

щее, однако, на то, что по ту сторону творения. Это «весьма» провозглашает сверхтворение в самом творении, в земном – неземное, иное, чем жизнь, что тем не менее принадлежит жизни и только жизни: смерть. Сотворенная смерть создания есть предзнаменование откровения жизни, лежащей над сотворенностью. Для всякой сотворенной вещи смерть поистине завершает ее материальность. Она незаметно возвращает создание в прошедшее время и превращает его в тихое, постоянное предсказание чуда его возобновления. Поэтому на шестой день творения не сказано, что было «хорошо», но «вот, хорошо и хорошо весьма». Мудрецы учат, что в «хорошо весьма» «весьма» – это смерть<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> «Хорошо весьма...» *Быт.* 1:31. «Хорошо весьма – это смерть», мидраш *Берешит Раба*, 9, 5. Таким образом, мы вернулись к тому, с чего началась книга, – к смерти.

## Книга вторая

### ОТКРОВЕНИЕ, или ВСЕ ВРЕМЯ ВОЗОБНОВЛЯЮЩЕЕСЯ РОЖДЕНИЕ ДУШИ

Крепка, как смерть, любовь (Песн. 8:6). Сильна, как смерть? Против кого же проявляет смерть свою силу? Против того, кого она схватывает. А любовь охватывает, конечно же, двоих: любящего и возлюбленную. Но с возлюбленной это происходит иначе, чем с любящим. Любовь возникает в любящем. Возлюбленную она охватывает, и ее любовь становится уже ответом на эту охваченность. Антерос (ответная любовь) – младший брат Эроса. Прежде всего о возлюбленной сказано, что любовь для нее сильна, как смерть. По закону природы только женщине, а не мужчине возможно умереть от любви. То, что было сказано о двукратной встрече человека со своей самостью, в строгом и всеобщем смысле относится только к мужчине. К женщинам, в особенности к самым женственным из них, даже Танатос может приблизиться в сладостном обличье Эроса. Женщина не знает противоречия между смертью и любовью, и потому ее жизнь проще, чем жизнь мужчины. Сердце женщины закалилось уже в дрожи любви, оно больше не требует дрожи смерти. Женщина уже в молодости может быть готова к вечности, тогда как мужчина становится готов только после того, как его порог переступает Танатос. Ни один мужчина не умер смертью Алкесты<sup>1</sup>. Женщина, которой коснулся Эрос, является тем, чем мужчина становится, лишь когда он, как Фауст, достигает столетнего возраста: женщина готова к последней встрече – она сильна, как смерть.

Как всякая земная любовь, это<sup>2</sup> – лишь сравнение. Смерть ставит на всё сотворенное, как замковый камень творения, неизгладимую печать

1 В одноименной трагедии Еврипида Алкеста из любви к своему мужу, когда ему приходит срок умереть, умирает вместо него.

2 История героев Песни Песней, откуда взята эта цитата: возлюбленной Шуламит и ее жениха, которого отождествляют с царем Шломо.

созданности, слово «прошло». Но этой смерти объявляет войну любовь. Она знает только настоящее, черпает из настоящего силы, жаждет настоящего<sup>3</sup>. Замковый камень темного свода творения становится краугольным камнем светлого дома откровения. Откровение для души – это переживание настоящего. Оно покоится на существовании прошлого, но не живет в нем, а ходит в свете Божьего лица (Пс. 4, 44, 89, 90).

## ОТКРЫВАЮЩИЙ

### СОКРОВЕННЫЙ

Бог живой, к которому зывают язычники, если он не спит или не в пути (1 Млахим 18:27), открыл себя в могучей мудрости своего акта творения как Бог жизни. В этом вновь проявляется безграничная мощь, которая в Боге сливается с мифической жизненностью. Но из мимолетного своеволия эта мощь превратилась в устойчивую в своей сущности мудрость. То, что из божественного Ничто пробилось наружу как отрицание это-

193

<sup>3</sup> Т.е. любовь не только сильна, как смерть. Она оказывается способной победить смерть, преодолевая завершенность прошлого открытостью настоящего. См. Грамматический комментарий.

го Ничто, после погружения в живое божественное Нечто возникло второй раз не как самоотрицание, но как мироутверждение. Жизненная сила Бога стала, в известной степени, вторичной по отношению к новому Ничто, Ничто более высокого уровня, Ничто лишь по сравнению с тем, что из него произошло. Само же оно, однако, было Ничто с полнотой характера, то есть не Ничто, а Нечто. Эта сила была Ничто только потому, что, раскрываясь, она тотчас разбивалась на новые формы (Gestalten), с одной из которых, с сущностной мощью, мы уже познакомились. Ибо эти новые формы не имели за собой ничего определенного, что указывало бы, из чего они вышли. Если бы некто захотел рассматривать жизненную силу Бога как фон для Его откровенной творческой мощи, то такому человеку можно было бы по праву возразить, что не из мифической жизненной силы сокровенного Бога, но лишь из ее превращения в откровенное мог произойти этот выход наружу. Но этому превращению нет названия; в некотором роде это всего лишь геометрическая точка, из которой происходит выход.

Конечно, «до» превращения Божественная жизненная сила была такой же геометрической точкой, где совпадали обе части, Пра-«Да» и Пра-«Нет» Божественного Ничто. Превращение может быть понято только через изменение направлений, которые в одном случае сходятся в одной точке, а в другом – расходятся. Результат сходимости двух линий – это точка, но как производная точка он есть обозначаемое, определенное Нечто, как точка (x, y) в системе координат. Напротив, точка, которая

определяется только как исходная точка направлений, устанавливается как исходная точка системы координат (о), но не определяется. Она только дает начало определению, происходящему в системе координат<sup>4</sup>. Это – причина того, что у язычников бог имеет весьма живое, видимое лицо и вовсе не воспринимается как сокровенный, тогда как [монотеистическая] вера совершенно ясно чувствует, что она ничего не знает о Боге, кроме того, что ей было дано в откровении. Бог в себе для веры всегда «Бог сокровенный», хотя до обращения из сокровенности в откровенность Бог вовсе не казался неверию (т. е. язычеству) сокровенным. Именно в этом различном отношении к откровению познается позиция язычества, которую мы уже определили в первой части: [боги язычников стоят] между первичным Ничто как первопричиной первичного Нечто и этим первичным Нечто как не откровенным, но сокрытым в себе, хотя и видимым результатом того первичного Ничто. Результат видим, но не открыт, то есть видим для того, чьи глаза застланы той же тьмой, которая покрывает первичное Нечто, и, следовательно, приспособились к этой тьме.

## БОГ ОТКРЫВАЮЩИЙ<sup>5</sup>

Однако Бог – а соответствующее открытие мы сделаем позднее и для двух других элементов предмира – несмотря на откровение, остается для веры полностью сокровенным. Но в откровении этот Бог раскрывается целиком, то есть распадается в нем на образы (гештальты) своей откровенности<sup>6</sup>. Не теряем ли мы при этом то, что уже, казалось бы, было у нас в руках: элементарную «фактичность» Бога? Если Бог есть лишь сокровенный источник своей откровенности, то где будет тогда в откровении та почти осязаемая реальность, которой Бог обладал уже в язычестве? Хотя действительно ли Он обладал ею? Не разбивалась ли эта реальность сотни раз под напором непоколебимого и всемогущего «Может быть»? Конечно, нам представляется, что «Может быть» не затрагивало фактичность непосредственно, но надо признать, что фактичность, которая отвергает всякие вопросы по поводу своего «Как», выглядит не очень уверенной в себе. Можно предположить, что, отрицая всякую способность познать элементарную фактичность Бога и отстраняясь от этого Бога как «сокровенного», откровение вместо этого стремится к соответствующей ему особой фактичности, основанной не на элементах, но на траектории, по которой движется сама действительность, к фактичности, поднятой над всяким «Может быть» на высоту истинной уверенности.

<sup>4</sup> См. выше утверждение вторичности системы как классификации. На пафосе системы строится то, как Розенцвейг представляет в своей книге идеализм. В этой главе видно, что Розенцвейг приравнивает свое представление идеализма к язычеству, поскольку оба они взаимодействуют с замкнутым предмиром.

<sup>5</sup> В нем. тексте – Offenbarer, т. е. Бог, раскрывающий (себя или душу, своего собеседника) в откровении.

<sup>6</sup> Как и на уровне элемента, в откровении, по мысли Розенцвейга, Бог открывается целостно как гештальт, но не как открытый, а как сокрытый Бог.

Да, это так и есть. Как Бог предмира оказался лишь результатом своего Ничто, так и Бог Сокровенный – а только таким смогла вера принять Бога как результат предмира – есть тоже только начало события, первым актом которого стало сотворение мира Богом. Творение для Бога – не только сотворение мира, но и нечто происходящее в Нем самом, пока Он еще является Богом Сокровенным. В этом смысле мы уже должны были обозначить творение как откровение Бога. И Он открывает себя в творении как Творец, то есть целиком в поступках, которые больше не растут, больше не возрастают, но которые есть в начале и даны раз и навсегда и, следовательно, по отношению к Богу являются вовсе не действиями, но атрибутами<sup>7</sup>. Если нечто должно появиться «вне» творения из сокровенности Бога и дополнить эту безграничную бесконечность, раз и навсегда выпущенную на свободу, божественной творческой способностью, если оно стремится присоединить эту бесконечность к фактически единству, то оно должно заключать в себе импульс, позволяющий постепенно пройти всю расстилающуюся [перед ним] бесконечность божественной силы, стало быть, нечто, способное

расти в себе, увеличиваться. Вопрос в том, «как» и «где» оно осуществляет этот импульс, здесь может остаться открытым. Важно – и это должно быть ясно, что оно имеет этот импульс.

<sup>7</sup> В рамках доктрины Маймонида Бог проявляет себя как в форме негативных атрибутов, так и в действии – как причина мира. Ср. главу «Негативная теология» в книге первой.

<sup>8</sup> Т.е., согласно Розенцвейгу, развивающему здесь идеи Гете, женское начало более, чем мужское, связано с основаниями предмира. См. Спуск к матерям.

## ЛЮБОВЬ

Мы видели ранее, что первичная свобода, неусмиримая страсть мифического Бога, то есть Его творческая сила, вырывается из Бога сокрытого и začínает новый день. Точно так же судьбоносная сущность Бога, божественная мойра стремится теперь на свободу. Внутренняя «природа» Бога, бесконечная морская гладь Его бытия, стала под напором внутренне свойственной Богу свободы поступка реальной и ощутимой, превратилась в судьбу. Тем не менее судьба всё равно считалась чем-то длительным. Речи мойры неизменны; они могут полнее раскрываться со временем, но они были значимы с самого начала. Судьба – это пра-закон, ее провозвестницами считались старейшие из богов, и не случайно большинство из них были женского пола; поскольку материнское всегда уже существует «здесь», отцовское лишь приходит туда, где материнское уже есть; женщина – всегда мать мужчины<sup>8</sup>. Однако теперь судьба должна потерять свою длительность и изначальность, ведь она вырывается на свет из мрака божественной сокрытости. Свобода поступка открылась в творческой силе как сущностное бытие с собственными свойствами. Теперь привязанное к судьбе бытие также должно испытать подобный переворот и

открыться как мгновенно возникшее событие, как произошедшее происшествие. Судьба — это происшествие, она врывается со всей силой мгновения, она не зависит от изначального и отрицает всё изначальное значимое, даже мгновение, которое непосредственно предшествует этому. В тесноте этого мгновения столпились зависимости — но судьба отрицает и мгновение, и зависимости, она ни от чего не зависит. Она неожиданно оказывается «здесь» и при всей своей неожиданности неотвратима, как будто она зависит от того, что было изначальное. Так что же это? Если взглянуть на творение, сотворенное по образу и подобию Бога, мы узнаем единственно подходящее название для такой судьбы, внутренне свойственной Богу, превратившейся теперь в аффект. Как произвол Бога родился в одно мгновение и превратился в длительную мощь, так и Его вечная сущность превращается — в любовь, вечно юную, вечно первую, каждый миг пробуждающуюся вновь. Только любовь, как судьба, овладевает сердцем, в котором она пробуждается, и в то же время она вечно недавно рожденная, почти не имеет прошлого, полна мгновением, которое она наполняет, и возникает только ради этого мига. Любовь вся — долженствование, вся — по словам великого любовника, который пронес свою любовь сквозь Ад, мир и Небеса<sup>9</sup> — «*deus fortior me*»<sup>10</sup>. И всё же, по словам, которые идут непосредственно вслед за этими, власть любви не опирается на зависимость, созданную изначальное, на вечно продолжающееся «Давным-давно», на существование «уже-здесь», а на ее вечно новое «Только что», на бытие, появившееся вот в этот миг: *ecce deus fortior me, «qui veniens dominabatur mihi»*<sup>11</sup>. Любовь — это не что иное, как речь судьбы, где сам собой обрушился произвол бога мифического. Но в то же время они различны, как небо и земля. Из этой речи, выступавшей из Ничто как простое «Да», простое «Это так», «Так было угодно», любовь превратилась в долженствование, в «Нет», постоянно новое самоотрицание, которому безразлично, что было до него или что придет после, потому что оно целиком — рождение того, что происходит непосредственно сейчас, переживаемого мгновения жизни, того, что открылось, вырвалось из ночи Бога сокрытого.

Теперь божественное самораскрытие, только намеченное в актах (поступках) творения, дополняется, как мы и говорили. Чтобы вновь обрести «фактичность» Бога, которую Он едва не потерял в своей сокрытости, недостаточно Его первого открытия как бесконечности творческих актов. Тогда Бог мог бы снова исчезнуть, скрывшись за бесконечным разнообразием творения. Казалось, Он превратился просто в «исток» творения и снова стал Богом сокрытым, то есть тем, чем Он перестал быть как

9 Ср. речь директора театра в прологе *Фауста*: «Для нашей сцены всё пригодно; / На ней — вы (поэт) полный господин; / ...Весь мир на сцену поместите, / Людей и тварей пышный ряд / И через землю с неба в ад / Вы мерной поступью пройдите!» (пер. Н. Холодковского).

10 «Бог сильнее меня» (лат.) — Данте, *Новая жизнь*, II. См. Данте Алигьери. *Божественная комедия. Новая жизнь*. М.: Иностранка, Азбука-Аттикус, 2013.

11 «Вот Бог сильнее меня, который пришел и овладел мной» (там же).

раз в результате творения. Он должен был выступить из мрака своей сокрытости иным образом, нежели только в качестве творческой силы. Бог должен был стать чем-то, что может удержать в поле зримого огромную бесконечность творческих актов мощи, чтобы Он не ускользнул опять, сокрывшись за этими актами. Удержать растянутую бесконечность можно, только проходя всё это расстояние. Но бесконечную величину может преодолеть лишь сила бесконечного дыхания, такая сила, которая никогда не утомляется. Само собой разумеется, что эта сила как раз и вырывается непосредственно из глубин божественной сокрытости. Только в этом случае она способна, как мы того от нее требуем, обезопасить откровение, произошедшее при творении, от падения обратно, в тайну и в ночь<sup>12</sup>. Поэтому первое откровение, случившееся при творении, требует именно потому, что такова его природа, того, чтобы вырвалось и «второе» откровение. Это «второе» будет исключительно откровением, то есть оно будет пониматься в более узком, нет, в самом узком смысле.

Это должно быть такое откровение, которое ничего не «полагает», не создает, ничего не выводит из себя в пустоту; это будет тоже

раскрытие, но его значение будет второстепенным. Первым, существенным открытием было творение, а то открытие, которое мы ищем здесь, должно быть таким, чтобы всю его сущность составляло откровение, и больше ничто. Но это значит: оно не может быть ничем иным, кроме как раскрытием чего-то закрытого, только громким словом, которым полностью некая сущность отрицает себя, или движи-

мый момент, которым отрицает себя покоящееся вечно продолжение.

Когда вспыхивает такой момент, проявляется сила, способная окрасить сотворенное бытие, которое попадает под луч этой вспышки, сотворенную «вещь» сделать свидетельством произошедшего открытия. Любая вещь – такой свидетель, хотя бы потому, что сотворенная вещь и творение сами по себе уже первое откровение. Но это вещь, сотворенная давным-давно, и то, что она – свидетель когда-то произошедшего откровения, остается позади нее, во мраке первого начала. Только тогда, когда вещь освещается во время вспышки не произошедшего однажды и навеки, а происходящего в этот момент откровения, тогда то обстоятельство, что наличное бытие вещи родилось благодаря откровению, станет больше, чем обстоятельством – внутренним ядром ее фактичности. Тогда вещь будет уже не свидетельством того, что откровение когда-то произошло, но выражением откровения, которое происходит «в этот момент». Таким образом, вещь выйдет из прошлого, [где она заключена в] своей сути, в настоящее, к своей жизни.

Эта «вспышка» всё время переходит от вещи к вещи, вечно обновляя себя. При этом она вызволяет вещи из состояния всего-лишь-со-

<sup>12</sup> По мысли Розенцвейга, подобное падение в представлении идеализма получает язык, важный носитель откровения. См. *Логика и грамматика*. Чтобы оживить язык, необходимо вновь сделать его средством общения с Богом, что достигается через использование священных текстов.

зданности и избавляет творение от постоянно висящего над ним страха погрузиться обратно в свой источник, с одной стороны, в Ничто, с другой — в сокренность Бога.

Таким образом, одновременно, безусловно возникающее откровение — это средство удержать творение в сфере гештальтов. Пусть Творец отступает за творение во мрак, который полон форм и именно поэтому сам бесформен<sup>13</sup>; в любое время Ему остается только бежать в прошлое, к «истoku», где Он мог «скромно себя... скрыть в законах»<sup>14</sup>. Бог как Открывающий — всё время в настоящем, и Он во всякое мгновение удерживает также свою ипостась Творца в светлом, открытом, несокрытом, то есть именно в настоящем. При этом божественная сокренность исчезает в прошлом. Бог теперь в настоящем, как миг, как всякий миг; так Он может стать тем, чем Бог Творец не был еще на самом деле, и чем Он тоже становится только сейчас: «фактичным», как языческие боги, которые жили за стенами своих мифов.

## ЛЮБЯЩИЙ

Все требования, которым должно соответствовать наше определение Открывающего, сходятся на любви. Любви любящего, а не возлюбленной.

Только любовь любящего есть эта самоотдача, обновляющаяся ежемгновенно; только он дарит себя в любви. Возлюбленная принимает подарок; то, что она его принимает, — ее ответный дар, но принимая его, она остается сама собой, она вся — покоящаяся душа, которая радуется своему блаженству. Напротив, любовь любящего вырывается из основы его самости, как ветви вырываются из древесного ствола. Ветвь разрывает ствол и оставляет его, отвергает; но ствол стоит под кроной собственных своих ветвей, даже если каждая из них отрицает его; он не отпускает их, он не дает им упасть на землю, как спелым плодам. Каждая ветвь принадлежит дереву и одновременно самой себе; она прорезалась в своем, свойственном только ей месте, и привязалась к этому месту надолго. Так и любовь любящего возрастает в миг своего истока, и поскольку она связана с этим моментом, то она отвергает все другие мгновения, всю целость жизни. По своей сущности она неверна, потому что ее сущность — мгновение. Чтобы быть верной, она должна каждое мгновение обновляться, каждый миг должен стать для нее первым любовным взглядом. Только будучи целой в каждое мгновение, она может охватить целостность созданной жизни. Так действительно происходит; любовь охватывают всю целостность, проходя ее, освещая и оживляя то одну, то другую единичную деталь. Ее путь каждый день начинается заново, и поэтому ему не нужно заканчиваться. В каждый миг он полон,

13 Гете, *Марленбадская элегия* (см. первую часть).

14 Шиллер, *Дон Карлос*, III:10 (пер. М. Достоевского).

каждый миг – его вершина, за которой, кажется, ничего уже быть не может. И всё-таки, каждый день любовь заново узнает, что отрезок жизни, который она любит, она никогда еще не любила так, как сегодня. С каждым днем возлюбленную любят немного больше. Это постоянное увеличение – форма постоянства любви, потому что она абсолютно непостоянна и верна лишь единственному настоящему моменту. Но так она переходит от глубин неверности к постоянной верности – а верность может возникнуть только так. Лишь непостоянство мгновения дает любви возможность переживать каждое мгновение как нечто новое, так, чтобы пронести факел любви через всё ночное и сумеречное царство сотворенной жизни. Любовь увеличивается, потому что хочет быть всегда новой, чтобы выдержать постоянство. Она может быть только постоянной, и при этом живет полностью в непостоянном, в единственном мгновении. Она должна быть постоянной, чтобы любящий не был пустышкой, которую чувство заливают и тут же оставляет, а стал живою душой. Так же любит и Бог.

## НАСТОЯЩЕЕ

Но любит ли Он? Можем ли мы приписать Ему любовь? Разве понятие любви не включает в себя нужду? И может ли Бог нуждаться? Разве мы не отрицали, что Творец действует из любви, чтобы не приписывать ему нужды? А теперь получается, что Бог Открывающий должен открываться из любви?

Но почему нам пришлось отказаться [от идеи о том, что] Творец испытывает нужду? Потому что его творение не должно быть произволом, мыслью, возникшей внезапно, потому что так требует момент. Творение должно быть его свойством, его длящейся сущностью. А Бог не может испытывать нужду в свойстве или в длящейся сущности. Но это определение не подходит для любви. Любовь – это не свойство любящего; он – не человек, который любит; «тот, кто любит», не может служить более узким определением человека. Напротив, любовь – это мгновенное самопревращение, самоотрицание человека. Пока он любит, он может быть только любящим; в миг любви «Я», которое в другое время несет [в себе] все свойства, полностью растворяется в любви; человек в любящем умирает и воскресает вновь. Испытывать нужду – это свойство. Но как поместить свойство в тесные пределы мгновения?

Так правда ли вообще, что любить означает нуждаться? Возможно, это предпосылка для любви. Но знает ли любовь, что ей предшествует? Пробуждающее ее мгновение – ее первый миг. Пусть при взгляде извне будет заметно, что любви предшествует нужда, – но это означает лишь то, что точку сотворенного актуального бытия любовь пока не за-

метила. Эта точка покоится еще во мраке, а именно во мраке творения. Этот мрак – это Ничто, сотворенная «основа», на которой основывается любовь. Но при жизни любви, на тонкой планке ее мгновенного существования, нет места нужде; любовь вся исполняется в миг, в котором она существует. Любовь любящего всегда «счастливая»; кто скажет ему, что он нуждается в чем-то еще, кроме того, чтобы – любить?

Таким образом, любовь – это не свойство, а событие, и в ней нет места для свойства. «Бог любит» не означает, что любовь свойственна Ему как любое другое свойство, как, например, мощь, позволяющая Ему творить. Любовь – это не точная, неизменная основная форма его облика, не застывшая маска, которую скульптор снимает с лица умершего, чтобы она повторяла его форму. Это подвижная игра черт, где одно выражение никогда не возобладает над другим, всегда юное свечение, которым загораются вечные черты. Любовь никогда не станет делать из любящего портрет; ведь это заставит живое лицо застыть в смертном окоченении. «Бог любит» есть чистой воды настоящее. Сама любовь не знает, кого она полюбит и даже кого она любила. Довольно и того, что она знает одно: она любит. К тому же любовь, в отличие от свойства, не уходит в ширь бесконечности; мудрость и мощь могут быть всезнанием и всемогуществом, но любовь не бывает вселюбостью; откровение не знает «вселяющего» отца. Божья любовь всегда полностью находится в том мгновении и в той точке, где она любит, и только с бесконечным временем, шаг за шагом, она проходит точку за точкой, как душа, пронизывающая Всё. Божья любовь любит, кого она любит и где любит; ни один вопрос не вправе ее ограничить, потому что на любой вопрос когда-нибудь придет ответ: Бог любит и его, и вопрошателя, который мнит, что Бог его покинул. Бог всегда любит только то и тех, кого Он любит, но от «вселиви» Его любовь отличает только Еще-Не, Бог еще не любит всё, кроме того, что Он уже любит. Его любовь проходит по миру, каждый раз вспыхивая заново. Она всегда живет в сегодня, полностью в сегодня, но все мертвые вчера и завтра однажды растворятся в этом победоносном сегодня. Любовь – это вечная победа над смертью; творение, которое смерть венчает и завершает, не может противостоять ей; оно должно отдаваться ей каждое мгновение, а значит, в конечном счете и в полной совокупности всех мгновений, в вечности.

15 По мысли Розенцвейга, неразличение будущего и прошлого, основанное на неразличении откровения и избавления, сближает универсализм ислама с язычеством. См. Историософия религии.

## ИСЛАМ – РЕЛИГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА<sup>15</sup>

Оказывается, что в понятии божественной любви, как понимает ее вера, есть нечто узкое, а именно, что эта любовь не испускает свои лучи во

все стороны, как сущностное качество, а загадочным образом охватывает отдельное – людей, народы, времена, вещи; нельзя предсказать, что именно она охватит, можно только сказать, что однажды она охватит и еще не охваченное. Кажется, что любовь скаредна, но только так она поистине становится любовью; только когда она полностью бросается в каждое мгновение. Пусть даже при этом она забывает всё прочее, но только так любовь сможет в конце концов действительно охватить всё. Если бы она охватила всё за один раз, в чем бы было ее отличие от творения? Ведь творение тоже сотворило всё за один раз и таким образом стало вечно продолжающимся прошлым. Если бы любовь охватила всё с самого начала, она была бы тогда лишь чем-то С-самого-начала, только прошлым, а не тем, что только и делает любовь любовью: настоящим, чистым настоящим без всяких примесей. Такое прошлое определяет понимание Бога Открывающего в исламе. Точно так же, как понятие Творца, которое мы обсуждали в прошлой книге, понятие Бога Открывающего здесь вышло непосредственно из живого мифического Бога, без переворота «Да» и «Нет», который мы столько обсуждали. Как произвол

Творца не укрепился и не превратился в творческую мудрость, так и откровение остается здесь божественным свойством, необходимым для божественной сущности. Оно не подвластно мгновению и не превращается в самоотрицающую страсть. Мусульманское откровение становится похожим на творение, но не на творение как его понимает ислам, не на свободный, невынужденный поступок божественного произвола, а на творение как его понимает вера. Для ислама откровение – это такая же необходимость, такое же свойство божественной сущности.

Сущность Аллаха – та самая вселюбовь, которая не отдает себя безудержно в каждый миг любви, а выдает человечеству откровение как конкретный подарок. Это не произвольный дар. Произвол принадлежит мгновению, а всё мгновенное откровению чуждо. Бог смилостивится над людьми, об этом говорит любая сура Корана; милость – это его свойство, сохранения сущности, она излучается на всех людей, на все народы. Коран удаляет из понятия Бога идею о предпочтении некоей части, например какого-то народа. Аллах послал пророков ко всем народам, не только к арабам, и каждый из них научил свой народ всей истине веры. При этом приходится объяснять то, что у большинства народов эта истина сегодня приглушилась или распалась, но объяснение очень простое: эти народы не поверили пророкам, они виноваты в том, что не удержали откровение, Аллах предоставил им его так же, как и народу Мухаммеда. Чтобы сложилась эта легенда, пришлось выдумать образы прошлых пророков и истории ее героев<sup>16</sup>. Этого требует основное положение: Аллах должен

<sup>16</sup> Согласно Корану, человечеству от Адама до Мухаммеда было ниспослано множество пророков: «Мы отправили к каждому народу посланника: "Поклоняйтесь Аллаху и сторонитесь язычества"» (аят 16:36). Хадис указывает, что пророков было 124 тысячи или более.

открыться; его сущность – это быть «милосердным», и таким Он открыл себя. «Милосердный» – это хороший перевод для слова из первого стиха каждой суры<sup>17</sup>, потому что здесь оно вырезано из живого тела святого языка, где его спокойно можно использовать как для отношений между людьми, так и для отношения Бога к человеку. [В исламе] значение его было сужено до последнего, строго теологического применения. Теперь оно обозначает не любовь вообще, а любовь, которая может исходить только от Бога к людям, то есть именно милость. Такое откровение изначально совершенно; даже Адаму и – за ним – всем последующим пророкам Бог заповедовал ислам! Праотцы, пророки, Иисус: все они «верные» в полном, теологически официальном смысле этого слова. Мухаммед приобретает особое значение благодаря своим личным качествам, а не потому, например, что божественная любовь излилась на него с наибольшей полнотой. Его путешествие по семи небесам – не свидетельство божественной милости, а собственное чудо пророка. Полнота этой любви не растет, она раз и навсегда обращена к миру, ей некуда увеличиваться. Поэтому для нее всё «мгновенно», она растворяет любые «пристрастия», но растворяет также и вечно слепую силу, внутренне свойственную истинной любви. Аллах не мог, как Бог веры, сказать в лицо своим последователям, что Он избрал их из всех народов, принимая их грехи, для того чтобы призвать их за их грехи к ответственности. Сердцевиной веры становится идея о том, что недостатки человека скорее пробудят божественную любовь, чем его достоинства, – но для ислама это невозможная, безумная мысль. Аллах милостив к человеческой слабости, но Бог Мухаммеда не любит слабость более силы, не знает этого божественного стремления.

Откровение в исламе – не живое событие, происходящее между Богом и человеком, не событие, в которое Бог вступает до полного самоотрицания, не самодарение Бога, а свободно переданный дар, который Бог вложил в руки человеку. С этим связано и то, что откровение в исламе воплощается в книге, тогда как в иудаизме откровение [воплощается] в том, чем в случае веры оно только постепенно приобретает письменную форму и никогда не записывается полностью. Откровение, данное Мухаммеду, начинается со слова «Читай!»<sup>18</sup>. Ему показывают лист книги, в ночь откровения архангел спускает ему книгу с небес. В иудаизме устное учение считается более старым и священным, чем письменное, и Иисус тоже не оставил своим последователям никаких записей; но ислам с самого начала был религией книги. Книга, посланная с небес, – можно ли дальше отойти от представ-

17 Каждая сура Корана начинается со стиха *بسم الله الرحمن الرحيم* «Во имя Аллаха, Всемилоостивого, Милосердного!». Слова «*الرحمن*» (*ar-rahman*) и «*رحيم*» (*ar-rahimi*) происходят из библейского иврита, где они используются как обычные описания качества милости. См., напр., *Эйха*, 4:10.

18 Сура 96 Корана начинается словом «Читай!» (*اقرأ*). В классическом комментарии *Катиб аль-Вакиди* ибн Са'да аль-Багдади (VIII–IX вв.) приводится следующий рассказ о первом пророчестве Мухаммеда: «Явился мне Джабраил, когда я спал, с парчовым покрывалом, в которое была завернута какая-то книга, и сказал: “Читай!” Я ответил: “Я не умею читать”...»

ления о том, что Бог сам «спускается», сам себя дарит человеку, отдает себя ему? Он царит в высших своих небесах, а человеку дарит — книгу.

## ДУША

### СВОЕВОЛИЕ

Человеку. Человек — это другой полюс откровения. На него проливается божественная любовь. Как он готовится к тому, чтобы принять ее? Ведь он должен приготовиться. Человек, которого мы познали как «метаэтического», не готов к этому. Он ничего не слышит, ничего не видит, — как может он принять божественную любовь? Его замкнутость также должна сначала раскрыться, чтобы он мог научиться слышать Божье слово, видеть Божественное свечение. Своеволие и характер, хюбрис<sup>19</sup> и дайм-он слились в нем и сделали его обращенной в себя немой самостью. Теперь он выходит из себя, и здесь снова раскрываются силы, формирую-

щие его. Они снова появляются в последовательности, обратной тому, как они входили. Упрямая гордость (Stolz) свободной воли, которая в своем все

<sup>19</sup> Греч. ὕβρις «гордыня, надменность».

время возобновляющемся наплыве волн сплотила наличный характер в самость, становится теперь первым, что выходит из самости наружу, и как первое, начало выхода наружу, она необходимым образом предстает уже не в виде наплыва страстных волн, каждая из которых отдельно в своей мгновенности достигает своей предельной высоты, а как спокойно расстилающаяся гладь.

Но что это за гордость, если вместо того, чтобы бушевать в непокорности, она спокойна? Гордость эта, стало быть, не искажает с судорожной силой лицо человека; она просто существует «здесь» и вместо того, чтобы изменить человека до неузнаваемости, словно тихие волны оmyвает его, расстилается под ним и несет его. Что же это за гордость, если кажется, что она противоположна гордости своеволия? Не кажется, что эта гордость создает в миг своего проявления особый род человека, потому что своевольный — это особый тип человека. Гордость эта выступает как качество, которое человек постоянно несет в себе, но для нее нет особенно характерных физиономических выражений — так что это за гордость? Это не может быть гордость, которая гордится тем или другим, ибо в этом случае, хотя она была бы свойством, но одним из многих свойств, а не сущностным свойством, в котором мог бы покоиться целый человек. Слово «гордость», быть может, слишком перевешивает в другую сторону: оно слишком отдает высокомерием, высокомерием, истинным выражением которого является только своеволие. И все-таки гордость стоит точно посередине между своеволием и тем переходом

своеволия в его противоположность, который мы и ищем. Она может «выразить» себя, тогда она становится целиком высокомерным своеволием, наглой надменностью. Но она может также быть целиком по ту сторону всякой мысли о выражении, просто быть, и не более того. Такая просто существующая гордость, в которой человек успокоен и дает нести себя, есть, разумеется, чистая противоположность своеволию, которое снова и снова катит свои волны. Это – смирение.

## СМИРЕНИЕ

Смирение – тоже гордость. Единственная противоположность смирения – заносчивость (Hoffart). Но смирение, сознающее, что оно милостью Всевышнего есть то, что оно есть, – в такой мере гордость, что само это сознание Милости Божьей может считаться заносчивым. Смирение покоится в чувстве сокрытости. Оно знает, что с ним ничего не может произойти. И оно знает, что никакая сила не может отнять у него это сознание. Это сознание несет его, туда, куда смирение и само хочет обратиться. Смирение всегда окружено им.

20 Греч. φόβος «страх».

Только смирение – это гордость, которая защищена от всех накатывающих волн, которая не нуждается ни в каких выражениях и которая для человека, обладающего ею, означает лишь необходимое свойство, свойство, в котором он движется, потому что он не может никак иначе. И это смирение в своей гордо-благоговейной самоочевидности все-таки не что иное, как выходящее и выступающее наружу из своей немой замкнутости своеволие. Когда оно приняло видимую форму (sichtbare Gestalt) трагической надменности, оно вызвало у жадной до зрелищ толпы содрогания ужаса, но само ничего не почувствовало. Но теперь, после поворота, оно само чувствует благоговейный ужас, который овладевает смирением и уносит его. Слово греческого теоретика трагедии и слово, избранное откровением, когда оно научилось говорить по-гречески, – одно и то же слово: фобос<sup>20</sup>. Герой и зритель были разделены в мире искусства и фантазии трагедии, но благоговейный ужас вновь силой сводит их воедино. Безжизненная картина теперь сама наполняется жизнью, которую она до тех пор только пробуждала в зрителе, и таким образом оживает. Теперь человек может отверзнуть свои уста и заговорить.

## ПРЕДМЕТ ЛЮБВИ

Смирненное и гордое благоговение, чувство зависимости вместе с чувством глубокой сокрытости, поиск убежища в объятиях вечности, – вот,

разве это опять-таки не любовь? Только, разумеется, не любящий покоится в этом сознании, а объект любви. Здесь мы описываем любовь предмета любви. Он знает, что его несет любовь любящего, что он сокрыт в ней. То, что для любящего есть мгновение, которое всегда будет возобновляться, для объекта любви вечно, всегда и навеки. «Всегда» – вот слово, начертанное над его любовью. Любовь никогда не бывает большей, чем в то мгновение, когда она пробуждается, она не может возрасти, но не может и убыть; в крайнем случае она может умереть. Предмет любви верен. Быть любимым – это воздух, в котором он живет. Любовь любящего – всегда заново загорающийся для него свет, и мгновение зажигания укореняет любовь в настоящем. Любовь объекта любви тихо сидит в ногах любви любящего, ее настоящий момент задается не отдельным, всегда новым мгновением, а спокойной продолжительностью. Возлюбленная знает, что любима в каждое мгновение, только потому, что ей известно: она любима «всегда». Только любящий любит предмет своей любви каждый день немного больше, а возлюбленная, будучи любимой, совершенно не ощущает этого возрастания. После того как однажды ее охватил трепет от сознания того, что она любима, этот трепет не оставляет ее до конца. Она довольна тем, что любима, – какое ей дело до всего прочего? Какое ей дело даже до любви любящего? Ее ответная любовь состоит только в том, что она дает любить себя. Она не отвечает благодарностью на любовь любящего. Если предмет любви благодарен, его благодарность не может быть направлена на любящего, а ищет выход окольными путями, расходящимися во все стороны, путями символов. Любовь хотела бы принести благодарственные жертвы, потому что она чувствует, что не может благодарить. Она может только дать любить себя любящему, больше ничего. Так принимает душа любовь Бога.

Только к душе и любви Бога относится всё это в строгом смысле. Мужчина и женщина попеременно меняют роли, так что каждый то дает любовь, то принимает. Чем выше поднимаются цветы, которые растение любви распускает между мужчиной и женщиной, тем больше, как пальма, оно возвышается над самим собой и тем дальше от него подпочвенные корни, хотя корни половой любви всегда снова восстанавливают однозначное природное соотношение. Но между Богом и душой соотношение всегда остается одним и тем же. Бог никогда не перестает любить, душа никогда не перестает быть любимой. Душе дается божественный покой, но Богу не дается покой души; и Бог дарит Себя душе, а не душа дарит себя Богу. Да и как могла бы она сделать это? Ведь только в любви Бога из скалы самости начинает пробиваться цветок души, до этого человек, бесчувственный и немой, был обращен в себя самое, только теперь он – любимая душа.

Любимая? Душа любима? Неужели это правда? Неужели любовь Бога такова, что ничто больше не может отделить душу от нее? Неужели она не может быть изгнана из этого покоя в Боге? Неужели она всегда с Ним, и Он не может отвести Свое лицо от нее? Неужели любовь Бога к душе связывает ее в самом деле столь крепкими узами, что она не в силах представить, будто Бог когда-нибудь может вновь разорвать их? Что же тогда, что дает этому, кажется, чисто пассивному свойству силу бытия-любимой, сущностному свойству, которое однажды стало свойством души и отныне навсегда неотделимо от нее? Обычно такая пассивность не есть свойство, она зависит от того, является ли она объектом действия чего-то активного; тем более теперь, когда эта активность совершенно мгновенная. И все-таки, неужели Его действие должно придать пассивному устойчивость? Наши вопросы остаются и здесь теми же, что с самого начала беспокоили догматику в связи с понятием предмета божественной любви. Не поставлен ли могуществу Бога бесспорный предел, если любимая Богом душа претендует на вечную любовь Бога? Разве Бог не должен иметь свободу удалиться от души? Было бы понятным, если бы Он отказался от такой свободы перед лицом верности, которую душа хранила бы Ему. Но как она может осмелиться хотеть быть верной, если сама ее сущность – быть любимой? Разве верность не есть то, что только любящий может иметь, и может иметь не как свойство, а только выражая верность через акт (поступок) вечного возобновления своей любви? Может, смеет ли верность претендовать на постоянство, на покой? Ведь если предмет любви будет обладать верностью, он хочет, чтобы она была именно такой.

Ответ на все эти сомнения дает нам тайная предыстория души в самости. Разумеется, если бы душа была вещью, она никогда не могла бы быть верной. Правда, вещь может быть любимой, и даже верность все время возобновляющейся любви может быть посвящена вещи, но сама вещь никогда не может быть верной. А душа может. Ведь она не вещь и имеет своим началом не мир вещей. Она происходит из самости человека, и именно своеволие выступает благодаря ей наружу. Своеволие, которое утверждает характер в постоянном набегании волн, – вот тайный источник души; это оно дает силу держаться, удержаться. Без штормов своеволия в самости не был бы возможен штиль верности в душе. Своеволие, это кипящее во мраке души празло – это подземный корень, из которого соки верности поднимаются в любимую Богом душу. Без мрачной закрытости самости нет светлого откровения души, без своеволия нет верности. Не то чтобы нечто в любимой душе еще само было своеволием, своеволие в ней целиком превратилось в верность. Но сила держаться, которую сохраняет любимая душа против любви, которой она

любима, эта сила верности происходит у нее из вошедшего в нее своеволия самости. Так как душа держится за него, Бог позволяет, чтобы душа Его удерживала. Так атрибут верности дает душе силу постоянно жить в любви Бога. Так что и от объекта любви эманерирует сила, но это не сила все новых импульсов, это – мирное сияние великого «Да», в котором всегда отрицающая себя любовь любящего находит то, что она не могла найти в себе самой: утверждение и постоянство. Верная вера возлюблен-

ных подтверждает любовь любящего, привязанную к мгновению, и консолидирует ее в нечто устойчивое. Это и есть ответная любовь: вера возлюбленных в любящих. Вера души свидетельствует в своей верности о любви Бога и дает ей вечное бытие. «Если вы свидетельствуете обо Мне, то Я есмь Бог, а иначе – нет» (Йешая 43:12): такие слова вкладывает в уста Бога любви учитель Каббалы<sup>21</sup>. Любящий, жертвующий собой в любви, творится заново в верности объекта любви, и теперь навсегда. «Навеки», которое душа слышит, когда ее поглощает первый трепет любви Любящего, – не самообман. Это [уверение] не остается внутри не. Оно проявляет себя как животворная сила, выхватывает саму любовь любящего из мгновения и раз и навсегда – увековечивает ее. Душа покоится в любви Бога, как дитя в объятиях матери. Теперь она может переселиться на край моря и к вратам гроба – и всё же она всегда будет с Ним (Пс. 139:8–9).

## ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ ПОСТУПКА

Из ночи своеволия выходит верность души. То, что верная душа обретает покой, – великая тайна веры. Но ислам вновь демонстрирует, что он не понял эти понятия и усвоил только их внешние черты. Ислам вновь использует эти понятия целиком – вплоть до внутреннего переворота, и вновь он их совершенно не использует. Даже то, что слово «ислам», как считает Гете<sup>22</sup>, означает «Аллаху служенье», – перевод, вводящий в заблуждение. «Ислам» означает не служение, не преданность Богу, а отдавание себя Богу, радостное отдавание<sup>23</sup>. Слово, которое в святом языке в основной своей форме обозначает тихий, бытийствующий Божий покой<sup>24</sup>, в слове «ислам» благода-

21 Мидраш на слова *Йешая*, 43:12: «Вы свидетели Мои, – говорит Господь, – и Я Бог». Розенцвейг цитирует слова *Песикта де-Рав Кахана*: «Написано: Сказал рабби Шимон бар Йахай: Если вы свидетельствуете обо Мне, то Я есмь Бог, а иначе – нет». Будучи главным героем каббалистической книги *Зоһар*, рабби Шимон бар Йохай является также одним из важных героев Талмуда и мидрашей. Розенцвейг называет его «учителем Каббалы» в своем раннем произведении *Атеистическая теология* (1914). Как отмечает Моше Идель, интерпретация данного мидраша претерпевает у Розенцвейга определенное развитие. Если в *Атеистической теологии* он только указывает на значимость человеческого свидетельства для божественности Бога, то в *ЗИ* человеческое свидетельство подтверждает божественную любовь. См. Mendes-Flohr P.R. (ed.). *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Pub. for Brandeis UP by University Press of New England, 1988, p. 160.

22 «Ведь если Ислам – Аллаху служенье, / Нам жить в Исламе, и в нем умереть» – Гете, *Западно-восточный диван*, «Книга изречений» (пер. В. Левика).

23 Слово «ислам» переводится как «покорность», «полное подчинение» (Богу) (см. Gardet L.; Jomier J. «Islam» // *Encyclopaedia of Islam*, Second Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (ed.). Brill Online, 2015 (электронный ресурс: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/islam-COM\\_0387](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/islam-COM_0387)).

24 Ивр. שָׁלוֹם (*шалом*, «мир, покой»).

ря приставке становится каузативом, тем, что заставляет, побуждает, превращает в действие (поступок). Исламское «отдавай себя с радостью» не включается в «будь покоен», а всегда остается отдаванием себя с радостью, которое нужно обновлять в каждый момент. Так смирение человека, которому адресовано откровение, сохраняет в исламе при-знак своевольной самости, «Нет», которое отрицает себя в каждый момент. «Ислам» — это не состояние души, а ряд безостановочного исполнения обязанностей. И эти исполнения долга не понимаются как символы, как знаки или выражения умиротворенно-радостного состояния души или как средство его достичь; они оцениваются сами по себе и более или менее рациональны, потому что к ним можно применить такую непосредственную оценку. Так ислам подходит к ярко выраженной этике результата. По отдельному нравственному поступку судят о мере божественной данности, привести которую в исполнение обязательно. Чем тяжелее поступок, тем выше его оценивают, потому что больше будет божественная данность, которая потребуется, чтобы осуществить его.

Строго говоря, для веры отдельный нравственный поступок бесполезен и может оцениваться самое большее как знак для всего состояния смиренного страха Божьего. Здесь взвешивается сама душа, истинность ее веры, сила ее надежды, а не отдельный поступок. Нет тяжелых или легких обязанностей. Все они одинаково тяжелы или одинаково легки, потому что все они — лишь символы. Оценивая тяжесть отдельного результата, ислам, сам не желая этого, перенимает по наследству этику угасающего язычества, стоицизма, а с другой стороны — также и предписания новоязыческой этики *virtu*<sup>25</sup> в том виде, в котором она дожила до наших дней. У Газали, величайшего реформатора ислама, есть предельно важное противопоставление, благодаря которому сразу непосредственно бросаются в глаза как всё это соотношение, так и опорные точки в истории. Непорочности Иисуса он противопоставляет чувственность Мухаммеда и прославляет своего пророка в противовес пророку назарейн. Мухаммед здесь оказывается больше, потому что его рвение перед Богом было достаточно сильным, чтобы продолжать гореть, даже если он удовлетворял свои инстинкты; а пророк назареев должен был отказаться от удовлетворения, потому что его набожность горела не настолько жарко, чтобы не погаснуть от этого. Таким образом, центральное содержание ислама, набожность, то, на основании чего только и можно было бы измерить результат, если бы человек вообще был на это способен, рассматривается исключительно с точки зрения результата и измеряется по количеству преодоленных препятствий.

Вот какой человек противопоставлен в исламе божественной любви. Он вовсе не спокойно принимает ее, а постоянно напирает, совершая всё новые и новые поступки. Но божественная любовь здесь тоже не

25 От лат. *virtus* «добродетель».

просто любовь, а поток откровения, который широко разливается во все стороны. Таким образом, ислам не знает ни любящего Бога, ни любимую душу. Божье откровение протекает широко и спокойно, а человеческое приятие совершается бурным, непокойным напором поступка. Если говорить здесь о любви, то Бог должен быть любимым, а человек – любящим; но при этом уничтожился бы смысл откровения, которое идет от Бога к человеку. И действительно, именно человек в исламе требует откровения, вынуждая его совершиться, а Бог проявляет «милость» по отношению к нему. Милость – это вовсе не любовь. Ислам смешивает как Открывающего с Творцом, так и любимую душу с нуждающимся созданием. Он снова хватается за непревращенные гештальты, которые показал ему языческий мир, и считает, что сможет заставить их двигаться при помощи понятия откровения, никак их не изменяя. Мухаммед гордился тем, что он облегчил веру своим последователям. Однако облегчил слишком сильно. Он хотел сделать так, чтобы ему самому и его последователям не пришлось претерпеть внутренний переворот. Он не знал, что любое откровение начинается с великого «Нет». Переворот, который испытывают все понятия предмира, выступая на свет мира ре-

ального, и есть это самое «Нет». Как творение совершается под знаком «Да», так откровение – под знаком «Нет». «Нет» – это праслово откровения. Но первое его слово, «корневое слово» – это Я.

26 Вормсский сейм (1521) был созван императором Карлом V и немецкими курфюрстами в т. ч. для разбора позиции Лютера и его возражений против политики католической церкви.

## ГРАММАТИКА ЭРОСА (ЯЗЫК ЛЮБВИ)

### КОРНЕВОЕ СЛОВО

Я это – всегда озвученное «Нет». «Я» постоянно задает противостояние, его постоянно подчеркивают, постоянно ударяют; это всегда «А вот я». Даже если оно хочет остаться неизвестным и закрывается дырявым плащом самоочевидности, когда, к примеру, Лютер в речи перед сеймом<sup>26</sup> признает свою твердую позицию, уверенность, определенность, и все три [характеристики] относятся не к нему [а к его положениям], – даже тогда блеск глаз выдает переодетого короля, маски снимаются, и мировая история проводит три жирных линии под этим тройственным «Я». Хочет оно того или нет, «Я» всегда субъект в любом предложении, где оно появляется. Оно никогда не бывает пассивным, не бывает объектом. Попробуйте сказать начистоту, неужели в предложении «ты меня бьешь» или «он меня побил», разумеется, если их не читать, а произносить, «Ты» и «Он» действительно являются субъектами. Ведь заметное ударение в интонационной схеме, которого обычно не бывает у объекта, показывает нам, что субъектом здесь может быть только «Я». Даже

если озвучить праслово «Не иначе», в виде которого пра-«Нет» звучит совместно с каждым словом, от него пойдет прямая дорога к «Я». Да, здесь впервые станет понятно, почему мы не удовлетворялись «Sic» и «Non» по примеру схоластиков, а утверждали «Так и Не-Иначе», и, следовательно, для «Нет» должны были утверждать двойное отрицание Не-Иначе<sup>27</sup>.

## ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА

Не-Иначе тут же сталкивается с вопросом: «Не иначе чем что?» Ответ должен быть таков: не иначе, чем всё [остальное]. Потому что нечто, которое определяется как «так и не иначе», нужно отличать от всего прочего. Оно и есть «не иначе», чем всё прочее. «Так» уже утверждает, что оно отлично (anders) от всего. Когда к «Так» присоединяется «и не иначе», оказывается, что оно отлично и всё-таки не отлично от всего, а значит – способно вступать в отношения со всем. Что же здесь означает «не иначе», то есть одновременно «отлично» и «не отлично» от всего? «От всего» значит – от «Всего». Только идентичное и одновременно противопоставленное «бытию» Всего, а также «бытию» любого единичного предмета «мышление» будет называться «Я». Мы открыли «Я», то есть озвученное «Нет», не как слово в рамках определенной части речи – так в предыдущей книге «Хорошо» выступало как озвученное «Так». «Я» появилось в игре мышления, [как результат рассуждения,] вопросов и ответов, как отдельный ответ на отдельный вопрос. Точно так же и дальше мы не будем, как при обсуждении творения, двигаться от одной части речи к другой. Здесь, в центральной части этой работы, мы пройдем от языка к речи. Только рассуждая, мы можем – мы даже обязаны – познать реальное слово, в том числе, как представителя определенной части речи. Но мы обнаруживаем его не как представителя какого-то класса, а непосредственно, как слово и ответное слово<sup>28</sup>.

## МОНОЛОГ

Внутри Бога «Ты» становится ответным словом для «Я». В монологе Бога при сотворении человека (Быт. 1:26–28) «Я» и «Ты» образуют спа-

27 Разница состоит в том, что Розенцвейг не считает Non («Нет») антонимом к Sic («Так»). Корневое слова «Да» в озвученном виде превращается в утверждение «Так», но корневое слово «Нет» имеет сложную природу: в предложении отрицание всегда уже вторично по отношению к утверждению (имеет «прямую дорогу» к логическому подлежащему). Поэтому и озвученная форма «Нет» должна стать более сложной: это не простое отрицание («Иначе»), а двойное («Не-Иначе»), которое в итоге подкрепляет существование каждого слова.

28 Ant-wort («ответ») – букв. «противо-слово, слово-навстречу». Розенцвейг рассматривает слова не как отдельные единицы, а как участников диалога друг с другом.

ренный звук<sup>29</sup>. Но такое «Ты» не есть истинное «Ты», ибо оно остается еще во внутренности Бога, так «Я» еще не есть истинное «Я», ибо ему еще не противостоит «Ты». Только когда «Я» признает «Ты» находящимся вне себя, то есть когда оно переходит от монолога к истинному диалогу, оно превращается в «Я», которое мы ранее хотели обозначить как озвученное Пра-«Нет». В монологе «Я» еще не «Я». Это неакцентированное «Я», «Я», которое самоочевидно именно потому, что оно говорит само с собой. Это, как мы уже узнали по слову «давайте» (*lasset uns*) истории творения (Быт. 1:26), на самом деле еще не откровенное «Я», но «Я», сокрытое в тайне третьего лица. Только в открытии Ты можно впервые услышать истинное Я, Я, которое, хотя и не самоочевидно, но акцентированно и подчеркнуто<sup>30</sup>. Но где же находится такое самостоятельное «Ты», свободно противостоящее Богу Сокровенному, в котором Он мог бы открыть Себя как «Я»? Существует материальный мир, существует замкнутая самость, но где «Ты»? Да, где Ты? Так спрашивает и Бог.

29 Doppelklang – букв. «двойное звучание». Концепция двойного слова рассматривается также у Бубера (см. *Я и Ты*, с. 16). В отличие от Бубера, Розенцвейг понимает отношение Я–Ты как нерасчленимое двойное слово только внутри Бога. В диалоге же Я и Ты разъединяются и образуют дистанцию. См. *Философия диалога*.

30 Открытие собственного Я как личности является общим основанием философии диалога, которое было впервые подробно сформулировано Когеном. См. Н. Cohen, *Etik des reinen Willens*. Berlin, 1904. S. 201–202, 260. См. *Философия диалога*.

31 «И позвал Господь Бог Адама и сказал ему: Где ты?» (Быт. 3:9). Здесь Розенцвейг возвращается к начатому в книге первой комментарии на первые главы книги Бытия. Одновременно этот комментарий разворачивается на фоне комментария на Песнь Песней, который является рамкой всей Книги второй. См. *Грамматический комментарий*.

32 По Розенцвейгу, «Я» не улавливает себя в «Ты» естественным образом, как это происходит у Бубера. Точно так же «Ты» обнаруживается для «Я» само собой. В обоих случаях нужно особое усилие. В этом вопросе Левинас идет по следам Розенцвейга и спорит с Бубером. См. Левинас Э. *Время и другой: Гуманизм другого человека*. СПб., 1998, с. 190; См. Rivka Horwitz. *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg. 1978. p.183–195. См. *Философия диалога*.

## ВОПРОС

«Где ты?»<sup>31</sup> Это не что иное, как вопрос о «Ты». Не о сущности «Ты»: в это мгновение оно еще не попадает в поле зрения, но это прежде всего лишь вопрос о местонахождении «Ты». Где вообще обитает «Ты»? Этот вопрос о Тебе – единственное, что уже о нем известно. Но этого вопроса достаточно для «Я», чтобы открыть самое себя. Когда «Я» спрашивает о «Ты», оно не нуждается в том, чтобы видеть Ты, и через вопрос «Где?» оно свидетельствует, что верит в наличие Ты, даже без того, чтобы оно попало к нему на глаза. «Я» обращается к самому себе и выражает самое себя как «Я». «Я» открывает себя в то мгновение, когда оно утверждает (актуальное) бытие «Ты» посредством вопроса: Где «Ты»?

## ПРИЗЫВ

«Я» открывает себя самое, а не «Ты». Вопрос о «Ты» остается лишь вопросом. Человек прячется, он не отвечает, он остается немой, он остается самостью, как мы ее знаем<sup>32</sup>. Ответы, которые Бог в

конце концов выпрашивает у него, – не ответы. Не «Я», не «вот я»<sup>33</sup>, не «Я сделал это» есть ответ на божественный вопрос о Тебе, но вместо «Я» из отвечающих уст рождается Он-Она-Оно: человек объективизирует себя самого как «мужчина», это сделала женщина, и притом женщина, целиком объективизированная в женщину, когда она была «дана» мужчине, и вину за это она возлагает на последнее «Оно», на змея. Самость нужно заклясть более сильной ворожкой, чем простым вопросом о «Ты», чтобы она раскрыла рот и произнесла «Я». Неопределенное Ты лишь указывало, и поэтому человек отвечал на него так же лишь указанием – «жена», «змей». Теперь его место занимает вокатив, призыв; и всякий выход к объективизации отрезан для человека. Общее понятие человека может спрятаться за женой и за змеем. Вместо этого призыв обращен к тому, что не может спрятаться, к совершенно особенному, непонятному, к тому, что переступает сферу компетенции обоих артиклей, определенного и неопределенного, – сферу, охватывающую все вещи, хотя только как предметы всеобщего, не собственного Провидения: к имени собственному. Имя собственное, которое, однако, не есть имя человека, не имя, которое человек по своей воле дал себе, но имя, которое создал для него сам Бог и которое стало его собственностью лишь потому, что оно – творение Творца. Человек, ответивший молчанием на вопрос Бога «Где ты?», когда он был непокорной и закоснелой самостью, теперь, названный своим именем, дважды отвечает в своей высшей определенности, которую нельзя не услышать, отвечает целиком раскрывшись, целиком развернувшись, целиком готовый, целиком – душа: «Вот я».

## СЛУШАНИЕ

Вот «Я». Отдельное человеческое «Я». Еще целиком воспринимающее, еще только открывшееся, еще пустое, без содержания, без сущности, чистая готовность, чистое повиновение, полностью слух. В это послушное слушание попадает как первое содержание заповедь. Требование слушать, обращение по имени собственному и печать говорящих божественных уст – все это только введение, раздающееся перед повелением<sup>34</sup>. В совершенно полной форме оно связано не с высшей, а с единственной заповедью, смыслом и сущностью всех заповедей, которые когда-либо исходили из уст Бога. Что же это за заповедь всех заповедей?

33 «Вот я», «Hier bin Ich», «אני». Ответ «Я» на обращение, который неоднократно звучит у героев Пятикнижия (см. *Быт.* 6:13; 9:9; 22:1; 22:7; 27:1 и др.). Розенцвейг также читает этот ответ как произнесенный «Ты» отклик «Вот «Я»» (*Hier ist das Ich*). В данном случае Адам не желает отвечать и прячется от Бога.

34 Намек на слова «Слушай, Израиль, Господь наш Бог, Господь един» (*Дварим*, 6:4). Молитва *Слушай, Израиль* (*Шма Исраэль*) является центральной частью еврейской литургии. Ниже приводится комментарий на следующий ее стих.

Ответ на этот вопрос известен всем, миллионы уст свидетельствуют о нем ночью и утром: «Возлюби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими»<sup>36</sup>. Ты должен любить – какая парадоксальность заключена в этом! Можно ли заповедать любить? Разве любовь не судьба и взволнованность, и, если она свободна, не есть ли она только свободный дар? А здесь заповедают любить? Да, конечно, никакой третий не может заповедать любить и принудить к любви. Третий не может, но Один (Единый) – может. Заповедь любви может исходить только из уст любящего. Только любящий может – и тогда уж действительно может – сказать и говорит: «Люби меня». В его устах заповедь любви – не чуждая заповедь, а голос самой любви. Любовь любящего может выразить себя только через слово повеления. Всё остальное – уже не непосред-

венное высказывание, но объяснение в любви. Объяснение в любви – вещь весьма скудная, оно приходит, как всякое объяснение, задним числом, и поскольку любовь любящего существует в настоящем, то объяснение приходит всегда слишком поздно. Если бы возлюбленная в вечной верности своей любви не раскрывала широко свои объятия, чтобы принять любовь, объяснение кануло бы целиком в пустоту. Но повеление, непосредственный императив, который родился из мгновения и в мгновение своего возник-

новения уже стал слышимым, – ибо звучать и возникать при императиве образуют единство, «люби меня», произносимое любящим – это целиком совершенное выражение, целиком чистый язык любви. Индикатив во всех подробностях обосновывается объективной реальностью, и, следовательно, в чистейшем виде он появляется в прошедшем времени, а императив – это совершенно чистое, неподготовленное настоящее время. И не только неподготовленное, но и непреднамеренное. Императив не заботится о будущем, он может представить себе только немедленное послушание. Если бы он думал о будущем или о «всегда», это было бы не повеление, не приказ, а закон. Закон учитывает все времена, будущее, продолжительность<sup>37</sup>. Повеление знает лишь мгновение, оно ожидает успеха уже в мгновение своего провозглашения, и если оно обладает магией подлинного повелительного тона, то оно никогда не будет разочаровано в этом ожидании.

## НАСТОЯЩЕЕ

Следовательно, это повеление есть чистое настоящее. Другой императив, любое другое повеление могло бы стать законом, если рассматри-

<sup>35</sup> Повеление (Gebot) является одним из видов диалогической речи. В религиозном контексте слово Gebot (ивр. מצוה) принято переводить как «заповедь».

<sup>36</sup> Втор. 6:5. Продолжение молитвы *Шма Исраэль*, которую принято произносить утром и вечером.

<sup>37</sup> Т.е., по сути, сводит время к величине незначимой. См. выше главы «Этос идеализма» и «Религия идеализма».

вать его извне и, так сказать, ретроспективно. Только заповедь любви совершенно не способна превратиться в закон. Она может быть только заповедью. Содержание других императивов может быть отлито в форме закона, и только заповедь любви не поддается такой переплавке. Ее содержание терпит лишь форму повеления, непосредственную и текущую. Она соединяет сознание, выражение и ожидание осуществления. Это единственная заповедь, являющаяся чистым повелением, и потому она – высочайшая из всех заповедей. Там, где заповедь любви занимает первое место, всё, что в другом случае, а также при рассмотрении извне могло бы стать законом, становится повелением. Первое слово Бога, обращенное к раскрывшейся пред Ним душе, – «Люби Меня». И потому всё, что Он мог ей открыть в форме закона, сразу превращается в слова, заповеданные ей «сегодня»<sup>38</sup>, превращается в исполнение одной и первой заповеди любить Его. Все откровение подпадает под великое «Сегодня»: «сегодня» Бог дает заповедь и необходимо послушать Его глас. В «сегодня» живет любовь любящего – это императивное «Сегодня» заповеди.

## ОТКРОВЕНИЕ

Только из уст любящего может исходить этот императив, и из этих уст не выходит никакой другой императив, кроме этого. Поэтому «Я» говорящего, коренное слово всего диалога откровения, есть также печать, которая налагается на каждое слово и отмечает отдельную заповедь как заповедь любви. Откровение начинается со слов «Я Господь»<sup>39</sup>, как великое «Нет» Бога Сокровенного, отрицающего свою собственную сокровенность. Это «Я» сопровождает откровение через все отдельные заповеди. Это «Я Господь» создает для откровения пророка Свое собственное орудие и Свой собственный язык. Пророк не есть посредник между Богом и человеком, он не принимает откровение и не передает его дальше, но непосредственно из пророка звучит глас Божий, непосредственно из него глаголет Бог как «Я». Мастер большого плагиата, совершенного над откровением, дает Богу говорить и передает дальше данное ему втайне откровение пораженной толпе. Истинный пророк вообще не дает Богу говорить, но когда он отверзает уста, Бог уже говорит. Пророк еще не успевает произнести «Так говорит Господь» или еще более короткое, еще более поспешное, даже обходящееся без глагольной формы «речение Господа», как Бог уже овладел его устами. Божье

38 Слова «которые Я заповедаю тебе сегодня» становятся частым рефреном заповедей, который Бог дает Моисею в книге Второзакония. В частности, это выражение встречается в тексте молитвы *Шма Исраэль*, во втором отрывке, который начинается с «повеления» сынам Израиля «любить Господа, Бога вашего».

39 «Я Господь Бог» (*Исх.* 20:2; *Втор.* 5:6) – текст первой заповеди, частая форма обращения Бога к человеку, а также рефрен, включенный в формулировку многих заповедей (напр., *Лев.* 18:4–6; 19:3–4 и др.).

«Я» остается коренным словом, проходящим как лейтмотив через откровение, оно сопротивляется всякому переводу себя в «Он», оно есть и должно остаться «Я». Только «Я», не «Он», может сказать императив любви. Этот императив всегда должен звучать лишь как «люби Меня».

## ПРИНЯТИЕ

Но душа, готовая, открытая, совершенно безмолвно слушающая душа, — что может она ответить на заповедь любви? Должен быть ответ; подчинение заповеди не может остаться немым, оно тоже должно зазвучать, тоже стать словом, ибо в мире откровения всё становится словом, а то, что не может стать им, лежит или перед этим миром, или после него. Что же отвечает душа на требование любви?

## СТЫД

Требованию любви, которое высказал любящий, отвечает признание в любви, данное возлюбленной. Любящий не признается в своей любви — как мог он признаться в ней, если у него не было для этого времени? Пре-

40 Как и отсчет, проговаривание настоящего фиксирует, останавливает его, делает не переживанием, а частью схемы.

жде чем он признался бы в любви, она уже прошла бы, уже не была бы в настоящем. Если же он все-таки попытается, то ложь, лежащая в признании настоящего<sup>40</sup>, накажет себя самое. Ибо всё извест-

ное уже известно, оно уходит в прошлое и больше не есть настоящее, которое подразумевается в признании. Поэтому признание любящего превращается в ложь. Даже для веры невозможно простое признание. Едва открывшись, душа возлюбленной, вновь закрывается. Это указание на то, как глубоко любовь закреплена в подсознании. Признание в любви не может быть правдивым; правду говорит любящий только в форме требования любви. Другое дело — возлюбленная. Для нее признание не становится ложью. Однажды родившись, ее любовь становится постоянной, устойчивой; только так может обстоять дело, так может она выстоять. Любовь возлюбленной тоже в настоящем, но иначе, чем любовь любящего. Любовь возлюбленной существует в настоящем, только потому что ее любовь постоянная, потому что ее любовь верная. В признании эта любовь признается как настоящее, имеющее и желающее иметь продолжительность. В момент признания будущее кажется полностью светлым и ясным. Возлюбленная сознает, что в будущем она хочет быть только тем, что она есть в настоящем: быть любимой. Но ретроспективно в прошлом есть время, когда она не была еще любимой, и это время нелюбимости, безлюбия кажется ей покрытым глубокой тьмой. Так как

для нее любовь понятна только как верность вечному, только в связи с будущим, то тьма заполняет всё прошлое до самого мгновения признания. Только признание увлекает душу в блаженство быть любимой, до него всё – безлюбие, и даже готовность, в которой эта названная по имени самость открылась душе, всё еще лежит в тени. Поэтому душе нелегко признаться. В признании любви она обнажает себя саму. Сладостно признаваться, что ты снова любишь и не хочешь ничего, кроме как и впредь быть любимой, но трудно признаться, что в прошлом ты не была любима. И все-таки не может быть, чтобы любовь потрясала, захватывала и увлекала душу, если душа осознает, что прежде ее никто не потрясал и не увлекал. Следовательно, сначала было необходимо потрясение, чтобы самость могла стать любимой душой. И душа стыдится своей прошлой самости и того, что она не собственными силами разрушила чары, в плену которых она была. Стыд замыкает любимые уста, которые хотят признаться. Они должны признаться в своей прошлой и настоящей слабости, желая признаться в своем уже настоящем и будущем блаженстве. И стыдится душа, к которой Господь обращается со Своей заповедью любви, признать пред Ним свою любовь, ибо она может признаться в своей любви, признавая вместе с тем свою слабость и отвечая на «люби Господа» – «согрешил я»<sup>41</sup>.

41 «Я согрешил» (ἡμάρτην) является формулой покаянной молитвы, которая играет центральную роль в праздниках Рош га-Шана и Йом Кипур. Ответом Бога на эти слова является «Я простил» (קָבַלְתִּי). Розенцвейг здесь проводит аналогию между отношениями молящегося и Бога и отношениями влюбленных.

## ПРИМИРЕНИЕ

«Согрешила я» – говорит душа и освобождается от стыда. Обращая эти слова только в прошлое, она очищает настоящее от слабости прошлого. «Согрешила я» означает «Я была грешницей». Этим признанием греха душа пролагает прямую линию для признания: «Я есмь грешник». Но это второе признание есть уже полное признание любви. Оно далеко отбрасывает принуждение стыда и отдает себя целиком любви. То, что человек был грешником, устраняется в признании. Чтобы признаться, он должен был преодолеть стыд, но стыд будет стоять подле него, пока он не признается. Только теперь, когда он, сбросив с себя прошлую слабость, признается еще и в том, что он всё еще грешник, стыд удаляется от него. То, что его признание дерзает проникнуть в настоящее, есть признак того, что он преодолел стыд. Пока оно оставалось в прошлом, человек не имел еще мужества высказаться с полной уверенностью и доверием, он мог еще сомневаться в ответе, который ему дадут, ибо, разумеется, до тех пор до души дошло только название по имени и заповедь любви из Божьих уст, еще не «объяснение» в любви, еще не «Я люблю Тебя». И, как мы знаем, ничто подобное не могло дойти из-за того, что любовь прикована к мгновению. На этом основыва-

ется подлинность любви любящего. Эта подлинность будет подорвана признанием, постоянным объяснением в любви, ибо любовь любящего не имеет основы, в противоположность любви возлюбленной, которая имеет свою основу в любви любящего. Так душа, желавшая признаться, еще сомневалась в том, будет ли принято ее признание в любви. Лишь когда она отваживается перейти от признания, сделанного в прошлом, к признанию настоящего, когда она признает, что ее греховность существует и в настоящем, а не как прошлый «грех», тогда от нее отпадают сомнения, она уверена в ответе, настолько уверена, что ей больше не надо услышать вслух произнесенный ответ. Она воспринимает его внутри себя. Богу не надо очищать ее от греха, но пред лицом Его любви она очищает себя сама. В то мгновение, когда стыд отошел от нее и она отдается свободному признанию в настоящем, она уверена в божественной любви, настолько уверена, как если бы сам Бог, когда она исповедовалась Ему в грехах прошлого, сказал ей на ухо долгожданное: «Я прощаю». Теперь она не нуждается в этом формальном отпущении, она освободилась от своего груза в то мгновение, когда она целиком решила возложить его на свои плечи. Не нуждается больше и любимая в признании любящего, признании, которого она страстно желала до того, как она призналась в своей любви. В то мгновение, когда она сама отваживается признаться, она столь уверена в его любви, как если бы он прошептал свое признание ей на ухо. Признание греховности, существующей еще в настоящем, ради которого единственно и исповедуются вообще в грехе прошлого, — это уже не признание грехов — это прошло, как грех, в котором признались, — оно не терпит любовной пустоты, царившей в прошлом. Напротив, душа говорит: даже теперь, даже в это единственно настоящее мгновение, я не люблю еще так сильно, как знаю, что любят меня. Это признание для нее — уже высочайшее блаженство, ибо оно заключает в себе уверенность, что Бог любит ее. Не из уст Бога, но из ее собственных уст приходит к ней эта уверенность.

## ПРИЗНАНИЕ

Когда в этой высшей точке своего самопризнания душа освобождается от всякого стыда и простирается перед Богом, она признает нечто большее, чем саму себя, большее, чем собственную греховность. Ее признание не становится признанием только в этот момент: оно уже есть непосредственно признание — Бога. Душа отказывается от стыда, решается признать свое собственное настоящее и таким образом становится уверенной в любви Бога. Точно так же она может теперь свидетельствовать об этой познанной ею любви Бога и признавать ее. Из признания в грехах происходит признание веры. Эта связь была бы непонятной, если бы

мы не знали, что признание в грехах, которое начинается как исповедь прошлого и завершается как признание греховности в настоящем, есть не что иное, как любовное признание, которое делает душа при выходе из оков стыда к полной и доверчивой преданности. Так душа, признающая свое бытие в любви, свидетельствует увереннейшим образом о бытии любящего. Всякое признание веры имеет только одно содержание: «Тот, Кого я в переживании своей влюбленности познала как любящего, – Он “есть”. Бог моей любви – воистину Бог».

Кредо ислама «Бог есть Бог»<sup>42</sup> – не признание веры, а признание неверия. С помощью этой тавтологии ислам заявляет о своей приверженности не Богу, ставшему откровенным, но Богу Сокровенному. По праву утверждает Кузанец, что признавать это может и язычник, и атеист<sup>43</sup>. В подлинном исповедании веры всегда происходит объединение либо двух имен, либо двух природ: это всегда свидетельство того, что собственное переживание любви должно быть больше, чем индивидуальное переживание, что тот, кого душа узнает в своей любви, есть не просто иллюзия и самообман любимой души, но что он живет на самом деле. Когда возлюбленная осознает свою любовь в блаженном признании, она никак не может иначе, она должна верить, что любимый – настоящий человек, она не может удовлетвориться тем, что он тот, кто любит ее. Так же душа, когда она уверена, что любима, осознает, что Бог, любящий ее, есть истинно Бог, истинный Бог.

С другой стороны, в этой вере возлюбленной в любящего любящий впервые действительно становится человеком, в любви пробуждается душа и начинает говорить, – но бытие, самому себе видимое бытие она обретает, только будучи любимой. Точно так же и Бог только здесь, в свидетельстве верующей души, по ту сторону Своей сокровенности, обретает реальность, которую можно вкусить и увидеть, реальность, которой Он ранее обладал по ту сторону Своей сокровенности, в языке, обладал в другом смысле. Когда душа делает признание пред лицом Бога и тем самым признает бытие Бога и свидетельствует о нем, то Бог, Бог Откровенный также обретает Свое бытие: «если вы признаете Меня, тогда Я есмь». Что отвечает Бог этому «я принадлежу Тебе», этому [зову] признающей Его любимой души?

## ПОЗНАНИЕ

В откровении и на основе откровения Бог обрел бытие, обрел только как открывший себя Бог, совсем независимо от всякого тайного бытия. Теперь Он может, напротив, дать узнать Себя, без опасности для

42 Декларация веры в исламе (ка-  
лима): لا اله الا الله محمد رسول الله («нет  
бога кроме Бога и Мухаммеда по-  
сланник Бога»).

43 См. Nicolaus Cusanus. *De Pace  
Fidei*, VI.

непосредственности и чистой настоящести переживания. Ибо бытие, которое Он теперь дает познать, уже не есть бытие по ту сторону переживания, не бытие в сокровенности. Оно целиком выросло в этом переживании и существует целиком в откровенном. Бог не дает познать Себя, пока Он не откроется, но Его откровение должно предшествовать тому, чтобы Он мог дать познать Себя. Он не мог открыться душе, пока она не признала Его. Но теперь Он должен сделать это. Ибо откровение только так и приходит к завершению. В своей безосновной настоящести откровение должно все время касаться основания. Это основание лежит по ту сторону настоящести, то есть в прошлом, но откровение само делает его видимым, исходя лишь из настоящести переживания. Здесь мы в конце концов подразумеваем часто упоминаемое отличие откровения из творения. Но, как было сказано ранее, откровение нельзя объяснить исходя из творения, ибо в противном случае творение было бы чем-то самостоятельным в отношении откровения. Поскольку прошлое творение доказывается исходя из живого настоящего откровения. Доказывается – значит указывается. В сиянии пережитого чуда откровения становится видимым прошлое, которое подготавливает и предусматривает это чудо, творение, которое становится видимым в откровении, есть творение откровения. Только на этом месте, где непоколебимо установлен характер откровения как переживания и настоящести, только здесь оно может стать прошлым, теперь оно даже должно стать им. На признание души «я принадлежу Тебе» Бог не отвечает столь же просто «ты принадлежишь Мне» – Он возвращается к прошлому и проявляет Себя как Творец и Первооткрыватель всего этого диалога между Собой и душой: «Я назвал тебя по имени твоему, ты – Моя».

## ОСНОВАНИЕ

Любимая душа может произнести «Я принадлежу Тебе» без основания. Эти слова вообще могут быть сказаны только без основания. Душа высказывает это исключительно потому, что блаженное мгновение переполняет ее. Но ответ «ты принадлежишь Мне» любящего есть предложение, в котором «Я» не является субъектом. Поэтому оно больше, чем только слово Его собственного сердца. Оно вводит связь в мир вещей, пусть даже в самой узкой, самой внутренней сфере. Это слово может быть сказано, только если оно приспособлено к форме мира. Ему должно быть предпослано основание, прошлое как обоснование его настоящего, ибо это настоящее не хочет больше быть только внутренним непосредственным настоящим, но утверждает себя как настоящее в мире. Любящий, который говорит возлюбленно «ты принадлежишь мне», сознает, что он создал возлюбленную в своей любви и родил ее в муках. Он знает, что он

творец своей возлюбленной. И с этим сознанием он теперь обнимает ее и окутывает своею любовью в мире: «Ты принадлежишь мне».

Когда Бог совершает это, Его откровение, посланное душе, входит в мир и становится частью мира. С откровением в мир не входит нечто чуждое. Но хотя откровение остается при этом целиком в настоящем, оно обращается в воспоминании к своему прошлому и познает его как часть ушедшего мира. Этим оно придает своей настоящести статус действительного в мире. Ибо то, что имеет свое основание в прошлом, в своей настоящести тоже не только внутренне [существует], но и действительно зримо. Настоящесть чуда откровения не есть его содержание. Его историчность, однако, есть и остается его основанием и гарантией. Только в этой его историчности, этой «позитивности», индивидуально пережитая вера находит, после того как она из себя самой уже пережила высочайшее предназначенное ей блаженство, также и высочайшую возможную для нее уверенность. Эта уверенность не предшествует блаженству, но должна следовать за ним. Только благодаря этой уверенности давно раздавшегося обращения к вере по имени пережитая вера находит покой. Правда, уже ранее ничто не могло отделить ее от Бога, но только потому, что она в своем погружении в настоящее ничего не видела, кроме себя самой. Теперь она может спокойно открыть глаза и осмотреться, заглянув в мир вещей. Нет ни одной вещи, которая отделяла бы ее от Бога. Ибо в мире вещей она видит в непоколебимой фактичности исторического события материальное основание своей веры. Душа может с открытыми глазами и трезво осмотреться в мире, теперь она всегда остается вблизи Бога. Сказанное ей «Ты принадлежишь Мне» проводит защитный круг вокруг ее шагов. Теперь она знает, что ей достаточно лишь протянуть руку, чтобы почувствовать, что десница Божья протягивается ей навстречу. Теперь она может сказать: «Боже мой! Боже мой!» Теперь она может молиться.

## ПРОСЬБА

Молитва — это последнее, что достигается в откровении, это переизбыток высшего и полнейшего доверия души. Здесь вовсе не задается вопрос, исполнится ли молитва. Молитва сама есть исполнение. Душа молится словами псалма: «Благословен Бог, который не отверг молитвы моей и не отвратил от меня милости Своей» (Пс. 66:20). Она молится о том, чтобы получить способность молиться, и эта способность уже дана ей в гарантии божественной любви. Способность молиться есть самый большой дар, который душа получает в откровении. Это лишь способность молиться. Но как высочайший дар, она уже выходит за пределы этой сферы. Ибо с даром способности молиться на душу возлагается

обязанность молиться. Вера души покоится на божественной близости безусловного доверия, которому Бог придал силу Своим основанным в прошлом «Ты принадлежишь Мне». Но ее жизнь остается в беспокойстве, ибо то, чем она обладает, что обосновывает в мире ее веру, – только часть мира, но не весь он. Переживание души заполняет ее целиком; но историческая действительность, лежащая в основе переживания творения, – не целое мира, а лишь его часть. Так способность души молиться становится долженствованием молитвы. Глас Божий, заполняющий ее внутренность, заполняет ее мир в ничтожнейшей степени: достаточно чтобы быть уверенным в ее земной реальности в вере, но недостаточно, чтобы жить этой верой. Происшедшее некогда в прошлом основное чудо откровения требует в качестве дополнения будущее, еще не произошедшее чудо. Бог, Который некогда назвал душу по имени ее – это «установилось», как все прошедшее, но не обратило на себя внимания кого-то третьего, – Он должен «вторично» когда-нибудь сделать это, но тогда, однако, «пред лицом всего живущего» (Пс. 143:2).

## ВОПЛЬ

Значит, душа должна молиться о пришествии Царства Божьего. Когда-то Бог сошел и основал Свое Царство. Душа молится о повторении этого чуда в будущем, о завершении здания, фундамент которого был некогда заложен, и только об этом молится она. Душа вопиет: «Если бы Ты разорвал небо, снизошел» (Йешая 64:1). Словоупотребление праязыка откровения очень глубоко выражает такое «о, чтобы Ты» посредством вопросительной формы: «кто сделал бы так, чтобы Ты...» Откровение достигает высшей точки в неисполненном желании, в вопле открытого вопроса. То, что душа имеет смелость так желать, так спрашивать, так вопить, показывает завершенность сокрытого в Боге доверия. Это достижение откровения. Но исполнить желание, ответить на вопрос, заглушить вопль больше не во власти души. Ей свойственно настоящее, в будущее проецирует она только желание, вопрос, вопль. Но будущее появляется в настоящем только в этих трех формах (Gestalten), которые есть одна форма. И поэтому это последнее, молитва, высшее для души, но она принадлежит будущему лишь наполовину, только как способность и долженствование молиться, а не как действительная молитва. Молитва о пришествии Царства Божьего есть всегда лишь вопль и вздыхание, всегда только краткая молитва. Есть и другая молитва. Так мы находим последнее, что целиком принадлежит царству откровения: всецело умиротворенная вера, молчаливое согласие души в «ты принадлежишь Мне» Бога, мир, который душа нашла в Его глазах. Диалог любви на этом заканчивается. Ибо вопль, тот стон, который душа

исторгает в мгновение высочайшего непосредственного осуществления, выходит за пределы этого диалога. Он больше не исходит из блаженно-го, умиротворенного ощущения себя любимой, он поднимается в новом беспокойстве из новой, еще не ведомой нам глубины души и уносится, отрывая над незримой, но осязаемой близостью любящего, в сумерки бесконечности.

## ЛОГИКА ОТКРОВЕНИЯ

### ГРАММАТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

В торопливом движении речи туда-сюда мы не можем с достаточной отчетливостью обозначить точки, когда говорение, речь откровения отделяется от устанавливающего, высказывающего и отчитывающегося<sup>44</sup>, утверждающего языка творения<sup>45</sup>. Мы хотим здесь наверстать упущенное, кратко и, так сказать, схематически резюмировать сказанное. Творение было основано как акт (поступок), и как результат оно достигло своей кульминации – в прошлом. Напротив, в случае откровения царствует настоящее. Откровение в настоящем, оно есть сама настоящесть. Помимо этого откровение всматривается в прошлое в тот момент, когда оно хочет придать своей настоящести форму высказывания. Но это прошлое видимо откровению, только когда оно освещается светом настоящего; только в этом ретроспективном взгляде прошлое обнаруживает себя как основание и предсказание настоящего, в переживании, обитающем в «Я». Изначально, однако, форма высказывания сама по себе вообще не свойственна переживанию, как она свойственна событию творения. Его настоящесть удовлетворяется только через форму сразу же, непосредственно возникающего, произнесенного, услышанного и осуществленного повеления: императив принадлежит откровению, как индикатив – творению; только он не покидает круга «Я» и «Ты». То, что вначале прозвучало в том всеохватывающем, одиноком, монологичном «давайте» (*lasset uns*) Бога при творении человека, теперь осуществляется в «Я» и «Ты» императива. Он-Она-Оно третьего лица отзывало. Это было только основанием и почвой, из которой выросло «Я» и «Ты». Глагол служит уже не для выражения события, а для выражения переживания. Благодаря этому существительное превращается из объекта в субъект, его падеж теперь не винительный, а именительный. Став субъектом переживания, существительное перестает быть вещью и не проявляет

44 В ориг. глагол *erzählen* («рассказывать») предлагается дополнительно прочитать без приставки как *zählen* («считать»). Ср. первый стих *Книги Творения* (בראשית): «Бог... сотворил Свой мир тремя книгами: книгой, счетом и рассказом». Корень может означать как «рассказывание», так и «счет». Таким образом, рассказывание о мире есть перечисление и название его составляющих, и оно же составляет творение.

45 Все отмеченные свойства языка творения обращают нас к уже состоявшемуся прошлому.

больше основного характера вещи как одной из многих вещей. Будучи субъектом, оно индивидуально, оно в принципе стоит в единственном числе. Оно индивидуально, скорее – индивид, как это было предсказано при творении человека: первого индивида, «подобия Божьего».

## ИМЯ СОБСТВЕННОЕ

«Я» или «Ты», рассматриваемые в своей материальности, – это просто единственный индивид, а не индивид, понимаемый через посредство множества. Он не называется «этот», потому что тогда он бы мог быть «одним»; а «индивид» не имеет рода. Вместо определений<sup>46</sup> здесь выступает непосредственная определенность имени собственного. При назывании имени собственного слово откровения вступает в подлинный диалог, имя собственное проламывает неподатливую стену вещности. То, что имеет имя собственное, не может больше быть вещью, не может принадлежать кому угодно. Оно не способно без остатка войти в род, потому что рода,

к которому оно принадлежало бы, нет<sup>47</sup>, оно само себе род. Оно также не имеет больше своего места в мире, своего мгновения в происходящем, но несет свое Здесь и Теперь с собой; где оно находится, там центр, и когда оно отверзает уста – тогда начало.

Центра и начала вообще не существовало в запутанном мире вещей. Но «Я» вместе со своим именем собственным, сотворенное как человек и вместе с тем как «Адам», есть само в себе центр и начало. Оно приносит эти качества в мир, ибо оно требует в мире центра для центра своего переживания и начала – для начала своего переживания. Оно требует ориентации, не мира, где вещи безразлично лежат

рядом друг с другом, и не мира, где вещи невозмутимо протекают друг вслед за другом, а такого мира, который подводит под его внутренний, в переживании постоянно сопровождающий его порядок прочный фундамент внешнего порядка. Имя собственное требует других имен. Первым действием Адама было обозначить именами существ мира, и это тоже только пролог. Ибо Адам называет существ так, как они встречаются ему в творении, как роды, а не как единичные существа. Адам называет животных, чтобы только выразить свою потребность в именах. Но эта потребность остается пока неосуществленной, ибо имена, которые ему требуются, – еще не имена, которые он дал бы сам, а имена, которые были открыты ему так же, как его собственное имя, имена, в которых обретет почву и основу индивидуальность индивидуального имени. Для этого не нужно, чтобы весь мир был исполнен имен, но, во всяком случае, надо

<sup>46</sup> В нем. тексте этот индивид не может обособляться при помощи определенного артикля (der), потому что тогда он мог бы обозначаться и неопределенным артиклем (ein), потеряв свою определенность и войдя в некую категорию подобных ему.

<sup>47</sup> Здесь Розенцвейг обращается к главе V *Категорий* Аристотеля. Однако его «первая сущность» оказывается не просто индивидом, но личностью. По отношению к ней достраиваются и остальные категории – личное пространство, время и т.д.

иметь достаточно имен в мире, чтобы обеспечить почву собственному имени Адама. Собственное переживание, зависящее от имени собственного, нуждается, следовательно, в том, чтобы иметь основу в творении. А творение мы ранее уже обозначили как сотворение откровения, как историческое откровение. Если это переживание имеет основу в мире, то оно должно быть основано в пространстве и времени, чтобы можно было быть абсолютно уверенным, что оно имеет собственное пространство и собственное время. Таким образом, при помощи этого обоснования переживание получает и центр, и начало в мире: центр – в пространстве, начало – во времени. Во всяком случае, они оба должны быть названы, даже если остальной мир погружен в мрак безымянности. Должно быть «Где», видимое еще место в мире, из которого исходят лучи откровения, и «Когда», отдающее еще эхом мгновение, когда откровение отверзает уста. Оба они должны уже не сегодня, но когда-нибудь образовать внутреннее единство, такое же, как сегодня – мое переживание; это единство установит мое переживание на твердой основе. В своем последующем действии откровение, которое состоялось в пространстве и произошло во времени откровения, продолжает существовать по сей день раздельно, первое – в Божьей общине, второе – в слове Бога. Но когда-то они обязательно были основаны сразу и вместе. Основа откровения, его центр, соединенный с началом, есть откровение Божественного имени. Из открытого имени Бога обретает свою жизнь собранная община и составленное слово по сей день, по настоящее мгновение и вплоть до личного переживания. Ибо воистину имя есть огонь и слово, а не дым и звук<sup>48</sup>, как хотело бы воспринимать горделивое неверие, закосневшее в пустоте. Надо назвать и признать имя: «Я верю»<sup>49</sup> (в Него)».

48 *Фауст*, I: «Сад Марты» (пер. Н. Холодовского). Маргарита спрашивает Фауста, верит ли он в Бога. Фауст может только ответить, что «я верю» и «я не верю» – слишком мелкие «названия» для настоящего чувства «существования полноты» (пер. Б. Пастернака). Возможно, Розенцвейг здесь указывает также на принципы веры, сформулированные Маймонидом, каждый из которых начинается словами «Я верю» (אני מאמין).

49 Там же (пер. Б. Пастернака).

50 И тем самым показав, что Всё элементарно, даже такого, как Бог, мир или человек, это еще не Всё. Есть и другие элементы.

## ТЕОРИЯ ИСКУССТВА (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

### НОВЫЕ КАТЕГОРИИ

Откровение, следовательно, так же необходимо, как и творение. [В откровении создается] имя, которое так же необходимо, как вещь. Но имя не «выводится» из вещи, хотя вещь есть необходимая предпосылка и немое предсказание своего имени. Огромным заблуждением идеализма было то, что, по его мнению, при порождении Всего действительно создавалось Всё. Эту ошибку мы должны были устранить, раздробив Всё в первой части<sup>50</sup>. [Говоря об] идее творения, мы показа-

ли содержание истины в идеализме и вместе с тем ограничили ее. Мы обнаружили, что идеализм соревнуется не с теологией вообще, а с теологией творения. От творения мы искали путь к откровению и попали в сияние космического полдня, в котором сокращалась и полностью исчезала идеалистическая тень, которую сотворенные вещи отбрасывали в косых лучах космического утра. Эти тени могли казаться живыми, пока они дремали в царстве ночи. В царстве сотворенных вещей нельзя было помешать им появиться как сопровождающим явлениям, которые исказили многоцветную реальность вещей, превратили ее в призрачно-серые картины. Но в царство откровенных имен этим теням закрыт доступ. Никакое Вообще, никакое Если и Так, никакое С-одной-стороны и С-другой-стороны, никакое Где-нибудь и Когда-нибудь не входит через эти врата. «Объект» видит, что его место внутри уже занято именем, «Закон» видит, что на его месте — «повеление». Они в смятении отшатываются от порога, здесь кончается их сила. Но сила откровения здесь только начинается. Она действовала уже [на уровне] творения, но только здесь она достигает своего.

<sup>51</sup> По-гречески слово «категория» буквально значит «обвинение».

<sup>52</sup> Категории у Аристотеля — высшие предикаты, у Канта они образуются вне связи друг с другом, как и элементы в системе Розенцвейга. Траектории, напротив, образуются в связи друг с другом, т.е. все связано с несколькими элементами.

Так «категории» теологии доказывают свое преимущество перед категориями идеалистической философии. Идеалистические категории в лучшем случае покрывали или пытались покрыть область первых теологических категорий, категорий творения. Попытка расширить их сферу проваливается, прежде чем ее предпринимают. Провал этой попытки доказывает категориальный характер ряда Творение—Откровение—Избавление. Сила, и ничего, кроме силы, судит категории в их борьбе за существование. Если одни понятия оказываются бессильными против других, они теряют свой категориальный характер в пользу других. Категориальный характер означает для понятия в конечном счете не что иное, как принадлежность непосредственно к актуальному бытию, а не косвенно посредством привходящих обстоятельств, таких, например, как опыт. Категория есть обвинение (Anklage)<sup>51</sup>, она утверждает то, что уже «есть здесь», а не то, что должно только появиться, чтобы быть здесь.

Приписывая ряду Творение—Откровение—Избавление характер категориальности и отказывая в этом понятиям идеализма, мы, разумеется, уже говорим на языке идеализма. В действительности творение, откровение и избавление — не категории; [ведь] категории никогда не образуют друг с другом ряда<sup>52</sup>, в лучшем случае они могут заложить основы, на которых можно построить реальный ряд. А творение, откровение и избавление можно представить как ряд Творение—Откровение—Избавление. Тогда они станут реальностью. Уступкой идеалисти-

ческому образу мысли будет, если вместо тире мы поставим между ними запятые. Но почему мы вообще делаем эту уступку? Мы утверждаем, что всё действительное включено в эти три члена ряда как действительность, действительный ход космического дня. Если это так, какое еще значение имеет для нас, подчинено ли это «действительное» им, даже в том случае, если они будут просто понятиями? Включение, в конечном счете, бесконечно больше, чем подчинение, настолько же, насколько свобода больше рабства. И включенное в действительность откровения, всё обретает ту свободу, которую оно утратило, когда было подчинено рабству понятий. Так почему сделана эта уступка?

## ИСКУССТВО И ХУДОЖНИК

Потому что всё действительное призвано к свободе, но не полудействительное, не действительное второго порядка, то есть всё действующее (Wirkende), но не сделанное (Gewirkte). Произведение (Werk), сделанное, есть Только-Произведение (das Nurwerk)<sup>53</sup> Даже человек может рассматриваться в определенном отношении как произведение. Всё, что сделано, можно называть Произведение-и-ничего-больше (das Nichts-als-Werk). Оно оказывается действительностью второго порядка именно благодаря тому, что ряд, в который включена вся действительность первого порядка, становится в рамках этого произведения не настоящим рядом, а последовательностью точек на линии, простым множеством категорий. Для этого полудействительного, действительного только как часть, только как звено [действительного], для него ряд Творение–Откровение–Избавление – это не дом, в котором оно живет, а полновластный суд, куда его вызывают только на допрос. Вопросы, рассматриваемые философией в логике или этике, имеют свое твердое местонахождение в ряду действительности, как мы уже показали для логических проблем и интегрированных ими посредством «интеллектуализации» этических проблем. Человек целый, если он мыслит, и целый также, если он действует, ибо ему просто заповедано мыслить и действовать, и заповедано это каждому человеку. Но художник не человек (Mensch), а не-человек (Unmensch), что уже ясно, поскольку не каждому человеку заповедано быть художником. Художники являясь только частью человечества, пусть даже и необходимой, и не каждому человеку заповедано, как художнику, создавать произведение искусства. Поэтому, создавая его, художник также не является целым человеком. Человеческие недостатки художника засчитываются ему в заслугу, и за ним признается право на «поэтические вольности»

<sup>53</sup> Ср. Хайдеггер. Исток произведения искусства [в рус. переводе «Исток художественного творения»] – Хайдеггер М. *Работы и размышления разных лет*. М., 1993, с. 47–116. Работа Хайдеггера (1936) исходит из близких Розенцвейгу посылок, но приводит к весьма отличным выводам.

и «мораль художника». Именно вследствие этого можно признать, что художники не считаются полноценными людьми. Не случайно многие великие художники распрощались со лживой жизнью художника и вместе с Просперо бросили в море свой волшебный жезл, чтобы окончить свою жизнь по-человечески в каком-нибудь Стратфорде как простые смертные<sup>54</sup>. Мыслитель когда-нибудь возложит свои мысли, а преступник – свои поступки к престолу Господа, чтобы получить за них свой приговор; но художник знает, что его произведения не последуют за ним, что он должен оставить их на земле, из которой они произошли, как всё, что принадлежит не целому человеку.

Таким образом, состояния действительности становятся для искусства, как для всего эмпирического, всего лишь категориями. Искусство здесь, можно сказать, первенец или делегат всего «эмпирического». Потому что для всего, что наполовину или на четверть действительно, – а это и есть эмпирическое, всегда [возникающее как] отдельные [явления] – значимо то, что значимо для эмпирического. Но только по отношению к искусству можно последовательно показать категориаль-

ный характер «понятий» Творение–Откровение–Избавление; потому что из всего эмпирического, всего, что существует лишь как звено действительного, искусство – единственное, что необходимо. Если бы не было сапожников, люди ходили бы босиком, но они бы не перестали ходить. А без художников человечество стало бы калекой; оно потеряло бы язык и не достигло бы откровения, ведь только благодаря актуальному бытию языка откровение может появиться во времени как единичное историческое событие и там оказаться чем-то, что суще-

ствовало изначально. Если бы человек действительно начинал говорить лишь в тот момент, который мы должны признать историческим началом откровения, то откровение было бы тем, чем оно не должно быть: не знамением, а чудом без символического смысла. Но в действительности человек уже может говорить при помощи искусства, даже если он еще не может выразить свой внутренний [мир]. Именно искусство становится языком того, что еще нельзя выразить; так что язык существует «здесь» постоянно, начиная с творения. Только так языковое чудо откровения становится символом божественного творения и, следовательно, настоящим чудом. Можно сказать, что художник приносится в жертву ради того, чтобы остальное человечество осталось человеческим. Искусство остается мозаикой для того, чтобы жизнь могла быть и могла становиться целым. Таким образом, в отличие от книг предыдущей части, в этой части искусство для нас – только эпизод, но эпизод необходимый. В предыдущей книге мы подчеркивали, что искусство – не язык, а речь.

<sup>54</sup> В конце пьесы Шекспира *Буря* (V:1) волшебник Просперо собирается закопать свой колдовской жезл и бросить в море волшебные книги. *Буря* (1610–1611) считается последней пьесой, написанной Шекспиром, его творческим прощанием, после которого Шекспир уехал из Лондона в свой родной Стратфорд-на-Эйвоне и прожил там до 1616 г. как обычный торговец.

Сейчас мы должны добавить, что из всех видов речи искусство – это то, что не могло и не должно было оставаться невысказанным. Теперь мы продолжаем представление основных понятий искусства, начатое в прошлой книге, с учетом прибавившейся здесь «категории» откровения.

## ОТКРОВЕНИЕ КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

В предыдущей книге значение категории творения для искусства должно было определяться через непосредственное возвращение к ее сущностным элементам, открытым нами в предмире. То же самое происходит теперь и с категорией откровения. В учении об искусстве понятия творения связаны с влиянием «мифического» на «пластичное», то есть в выходе индивидуального из целого, эстетически богатого действительного из предшествующего ему доэстетического, которое относится к первому, как творец к творению: оно выводит его из себя вовне. Так что в учении об искусстве понятие откровения возникает из воздействия «мифического» на «трагическое», то есть целого на духовное содержание, которое должно быть сложено. Это совершенно иное воздействие. Вдохновение не создается, не освобождается, не пробивается из цельности. Доэстетическое целое должно принести самое себя в жертву ради эстетического вдохновения. Нельзя также сказать, что понятия откровения возникают из понятий творения. По происхождению они такие же, как те, они происходят непосредственно из целого, которое по отношению к ним доэстетично.

## ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Приведенное выше соотношение понятий, которое мы должны здесь рассмотреть, доказывает это. Оно учит нас: произведение (Werk) – ровесник своего автора (Urheber). Автор стал автором только тогда, когда он стал автором произведения. Гением, как мы показали, не рождаются. И в то мгновение, когда доэстетическое целое человека, его «индивидуальность», его «личностность» дает гению в нем свободу создавать произведение, произведение тоже уже существует. Ибо самость обрушивается на личность одновременно с концепцией произведения. Не бывает «неудавшегося» гения; так могло бы быть только в том случае, если бы произведение было младше своего автора, но оно того же самого возраста. С пробуждением гения появляется и произведение. Таким образом, произведение появляется не в гении и не из гения, хотя понятийно оно предполагает возникновение гения в человеке. Произ-

ведение имеет свой собственный путь возникновения в человеке. Гений появляется как освобождение характерного свойства, которое ранее совсем не могло быть обнаружено, свойства гения, от догениальной цельности человека. Произведение возникает, когда эта человеческая цельность отказывается от себя самой в пользу Нечто, которое, по ее собственному мнению, не произошло из нее, но которое как бы противостоит ей и вдыхает в нее жизнь и дух посредством того, что она отдается этому Нечто. Человеческая цельность любвеобильно вливается в произведение без ограничений и колебаний, она становится автором произведения, она превращает его из чего-то доэстетического, из сырого материала и содержания в одухотворенное. Совершенно ясно, что это одухотворение материала, это становление содержания (Inhalt) и превращение его в содержимое (Gehalt) исходит не от человека как автора, а от целого человека, в котором только и может возникнуть автор. Автор вовсе не растворяется в своем произведении, но человек как многостороннее целое утрачивает свою цельность и замкнутость и самозабвенно погружается в спящую материю, пока мрамор не пробудится к жизни.

Гений слишком сужен, чтобы он мог еще любить, как того требует этот процесс одухотворения. Произведение пробуждается к жизни благодаря любви самого человека. Одухотворенность произведения происходит из той же глубины, что и гениальность

автора. Последняя, однако, возникает раз и навсегда, непреодолимая и непостижимая, а первая вновь и вновь открывает человеческое сердце и выдает свою тайну.

## ХУДОЖНИК

Атрибутами «поэта» в первоначальном смысле этого слова являются творческая сила, его «исполненность фигурами», общность и в известной степени семейное сходство его озарений. Мы признали это основополагающим свойством [любого] автора. То, что выступает из творца, и он сам не знает как, — есть необходимая предпосылка последующего. Но опять-таки то, что должно присоединиться к этой необходимой предпосылке, не выводится из нее, а происходит непосредственно из его природы как автора. Способность к художественному творчеству, в более узком смысле — умение, возникает не из богатства творческих озарений. Недостаточно иметь озарения, для этого не обойтись без «прилежания». С тем, кто полагается лишь на озарения и ожидает всего от них, может произойти то же, что с молодым Шпиттелером<sup>55</sup>, который в течение целого десятилетия не решался осуществить замысел своего первого произведения, потому что полагал, что оно должно появиться «само

<sup>55</sup> Первое произведение К. Шпиттелера, поэма *Прометей и Эпиметей*, появилось лишь в 1881 г., когда автору было 36 лет.

собой», как и его замысел. Хотя гений не «есть» прилежание, он должен стать прилежанием, должен превратиться в прилежание. Это означает самопожертвование гения. Его творческая сила не изменяет его сущности, но из него свободно выступают образы (Gestalten) в пустоту, артистичность доводит его до исступления. Как творец, гений в спокойном могуществе возвышается над образами, которые он выпускает наружу из себя самого. Как художник, он должен отдаваться им в страстном самозабвении, должен отказаться от своей цельности именно ради того, чем он является и чем хочет стать, то есть автором. Он должен погрузиться в противостоящие ему отдельные явления и заполнить их как индивидуальности жизнью, которую они могут обрести только через эту «преисполненную любовью» работу самозабвенного прилежания, которое доводит их до совершенства. С другой стороны, индивидуальность, которая становится таким образом живой, вознаграждает автора за прилежание, которое он вложил в нее, действуя всегда так, как если бы кроме нее ничего другого не существовало, вознаграждает тем, что она дает ему осознать самого себя. Как творец, гений не знает ни того, что он делает, ни того, что он есть, как художник он занимается «негениальной», в известной мере ремесленной работой и пробуждается к сознанию. Не полнота его созданий, а оживленный любовью отдельный образ свидетельствует художнику о его существовании. Творческая сила художника есть его самосотворение, он уже в этом гений, но он этого не знает. Однако когда он приобретает силу художника, для него происходит самооткровение.

## ЭПИЧЕСКОЕ

Перейдем теперь к произведению искусства и применим и к его анализу обе известные нам сейчас категории. [Это возможно], потому что у произведений искусства есть совершенно общие «свойства», которые выказывает любая работа, безразлично, какого она рода. Это не те совершенно общие свойства, которые в принципе характеризуют произведение искусства как таковое, а такие, которые – если статус произведения искусства уже получен – точнее определяют его род. Их все можно найти в любом произведении искусства, но в различной степени, и если работу можно охарактеризовать как принадлежащую к какому-то роду, то это потому, что одни свойства в ней выражены сильнее, а другие слабее. Три элемента произведения искусства: то, что это целое, то, что в нем есть отдельные детали, и то, что в нем есть душа, – все они присутствуют в качествах. Цельность произведения искусства, то, каким что оно задумано (*das als was es konzipiert ist*), воплощается в развертывании деталей. Так возникает то, что в любом произведении искусства

можно назвать «эпическим», не обращая пока особого внимания на [обычно понимаемый под этим род поэзии], даже в эпосе это «эпическое» – всего лишь какое-то свойство. Любое произведение искусства наполнено деталями; идея целого сама по себе – ничто, всего лишь «сокровенная» работа. «Откровенной» она становится только тогда, когда эта идея выделяет из себя детали. Идея неизменно парит над деталями; она остается истоком, единственной эстетической основой их актуального бытия. Но, с другой стороны, она не может пользоваться ничем, кроме себя, при творческом создании деталей, по отношению к которым она останется причиной, истоком, точкой эстетического единства. Мы вполне можем назвать «эпическим» свойство произведения искусства наполняться деталями, которые появляются из одиночной идеи целого, потому что содержащееся в нем разворачивается широко – не зря ведь говорят «эпический размах». «Содержащееся» мы понимаем не в том смысле, что в произведение искусства вкладывается извне какое-то содержание, а, напротив, что всё уже содержится в самой работе. Вопрос о том, «встречается» ли тот или иной поворот, тот или иной стих в том или ином произведении искусства, – это вопрос о «содержимом» произведения искусства в том смысле, в каком мы здесь понимаем это слово.

## ЛИРИЧЕСКОЕ

Содержание в другом смысле, то есть как то, что предваряет произведение искусства, но лишь в нем оживает под действием эстетического вдохновения, можно обозначить, противопоставляя «эпическому» как «лирическое» в произведении искусства. Потому что лирическое – это самоотдача в каждый отдельный момент, когда забываются собственная целостность и множественность вещей.

С одной стороны, за полнотой деталей лежит точка, с которой они соотносятся, – это целое произведения искусства. С другой стороны, необходимо, чтобы любая деталь могла забыть об этой точке. И эта отдельная деталь должна также быть такой, чтобы о ней могли забыть все прочие детали. Это эстетическое отъединение единичного, эта «красота отдельного» возникает в самоотдаче целого, так что едва затронутое единичное само превращается в маленькое целое. Так в одной детали открывается вся глубина вдохновения. Это и есть «лирическая» красота момента, которая оказывается возможной для целого произведения искусства только потому, что это целое полностью погружается в каждый отдельный миг, целиком в нем теряется. Но, так погружаясь, оно в каждом отдельном случае выходит из сокрытости. Вначале оно было лишь «сокрытым» целым по отношению к деталям, но теперь оно открывается, как деталь, оживляясь вдохновением. Ведь деталь при-

обретает дух только из духа целого, который еще сокрыт, потому что противопоставлен деталям, но тут же раскрывается.

## ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО И ИСКУССТВО ЗВУКА

В этом смысле «эпическое» и «лирическое» – это свойства любого произведения искусства, но, как уже было сказано, в разных пропорциях. Изобразительные искусства в основном «эпические», уже по той простой причине, что их произведения помещаются в пространство. Пространство – это форма существования вблизи-друг-друга, то есть, говоря прямо, та форма, которая позволяет разом непосредственно обозреть полноту отдельных деталей. По схожей причине музыка в основном «лирична», потому что ее произведения помещаются в поток времени, а время – это форма, при которой в сознание за один раз может войти только одно мгновение; так что произведение искусства тоже должно восприниматься как сумма мельчайших частиц. «Красота отдельного» нигде не играет такой роли, как в музыке. Восприятие музыки обыкновенно ощущается как «наслаждение» и вызывает намного более пылкое, чтобы не сказать страстное, самозабвение, чем восприятие произведений изобразительного искусства. При наслаждении ими возможна и даже сознательно ожидается некая объективность. Его также можно объяснить исходя из характера изобразительного искусства, которое возможно обозреть одним взглядом как эстетическое целое, то есть, действительно как «предмет». Оно – приют «знатока», так же как музыка – пристанище «любителя». Разумеется, это не жесткие различия, они оставляют место для изменений.

## ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО: СОЗЕРЦАНИЕ ТВОРЦА

То, что полагает основу для отдельного произведения изобразительного искусства, мы назовем, за неимением четко принятого выражения, «провидение». Вся работа выстроена на нем, как на скелете, и, так же как скелет, это всего лишь начало, всего лишь один день в творении работы. Что же значит это начало для произведения изобразительного искусства?

А то, что целое произведение искусства одновременно предстает перед внутренним взором художника. Оно выступает как целое, пронизывающее все детали. То, что видит художник, никак не связано с «природой», даже если развитие целого совершается, кажется, сообразно с природой. Вовсе наоборот: «натуральность» должна полностью уйти в мгновение творчества, чтобы провидение могло свободно разгореться.

Можно сказать так: художник, даже портретист во время первого сеанса, лишь потому впечатывает взгляд в свою «модель», чтобы преодолеть любое впечатление; он рассматривает ее только для того, чтобы больше не видеть. В тот миг, когда художник видит уже не модель, а отрешенное от всякой природы целое, состоящее из отдельных направлений, отношений, интенсивностей, «форм» и «значений», если воспользоваться техническим языком мастерской, лишь в этот миг образ будущего произведения актуализируется в художнике. Этот образ существует «здесь» целиком; природа, рассматриваемая извне, ничего к нему не добавит. В этой, можно сказать чисто орнаментальной, бесприродной концепции уже в первое мгновение предвосхищается всё развитие образа. Однако оно только предвосхищается. Точнее говоря: предсказывается. Потому что развитие это – вовсе не простое механическое развитие образа, созданного в момент провидения, а такой же первичный процесс, как и само провидение творца.

## ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО. ПРОБЛЕМА ФОРМЫ

56 В своей книге *Проблема формы в изобразительном искусстве* (1893) Гильдебранд занимается поисками «высшей формы»: «Архитектоническое построение есть то, что создает из художнического исследования природы высшее художественное произведение. Итак, то, что мы обозначили как подражательное, представляет собой мир форм, заимствованных непосредственно от природы, и лишь переработанные архитектурически эти формы становятся вполне художественным произведением» (пред. к 3-му изд., 1901, рус. пер. Фаворского и Розенфельда, 1914).

Развитие происходит сообразно с природой. Отходя от него, к видению подходит «форма». Мы имеем в виду форму в том смысле, в котором о ней говорят в мастерской, в котором Гильдебранд ввел это слово в теорию<sup>56</sup>, то есть как обозначение для преобразования природной формы в художественную.

Форма, следовательно, предполагает увиденность «видения», потому что иначе художнику вообще не нужно было бы заниматься природной формой. Но это происходит не только из-за провидения; художник теперь непосредственно выступает

навстречу природе, словно забыв про видение. Сокровенная цельность произведения искусства, которая [на стадии] видения выстроилась в пространственное многообразие, теперь с головой бросается в видимую природу, где бы таковая ни находилась. В отличие от провидения деталь здесь чувствует совместно с природой, строится непосредственно из нее. Воля к работе, каждой раз заново и каждый раз полностью, вливается в любую деталь, над которой в этот миг работает художник. Сами художники хорошо это описывают, когда они говорят, что какая-то деталь проработана «с чувством». Разумеется, здесь имеется в виду не какое-то сентиментальное, внешнее для искусства чувство, и не особое чувство цельности сотворения работы, которое было совершенно живым [на стадии провидения]. Как раз здесь оно молчит. Речь идет лишь

о чувстве, которое погружается в отдельные природные формы и благодаря силе, с которой происходит это погружение, переформирует расплывчатую, нечеткую, многозначную, едва видимую, закрытую, можно сказать, молчащую природную форму в определенную, однозначную, то есть эстетически видимую, говорящую художественную форму. Это второй акт в возникновении произведения изобразительного искусства. К бесприродному, эстетически творческому созерцанию прибавляется любовь, прибавляется живящее преобразование природной модели в художественную форму.

## РИТМ

В музыке отношения другие уже потому, что, как мы заметили выше, здесь главенствует время, а значит, нельзя разом обозреть все детали. Выделение деталей из целого не является здесь, как в изобразительном искусстве, сразу же внутренне увиденным провидением готовой работы. Здесь невозможно мыслить всё и сразу. Первоочередно не видение, которое еще немо, поскольку оторвано от природы, и [одновременно] уже наполнено всеми красками и формами конечной работы, а на самом деле немая составляющая искусства. Совершенно правильно говорит Ганс фон Бюлов<sup>57</sup>: «В начале был ритм».

57 Знаменитое изречение Ганса фон Бюлова.

В ритме существует уже всё музыкальное произведение, все его части: вначале просто из-за особого вида такта, который возникает всюду, затем также и в развитии лишь очень грубо заданного такта. Но пока что эта музыка молчит. Как провидение, предшествующее произведению изобразительного искусства, не имеет по-настоящему зримого образа (Gestalt), а кажется лишь системой направлений и весовых пропорций – равновесие, перевес, давление, колебание, тяжесть, то есть статичной системой; так и ритм еще не может предвосхищать музыкальный образ работы, а лишь немой и динамичный. Можно «отбивать такт» музыкального произведения, это значит: можно представить его основную структуру, не используя звук, посредством последовательных движений. Движение – это единственная возможность соотносить с предметами временную последовательность, которая иначе безвозвратно потонула бы в моменте настоящего. Музыка основана на возможности такого опредмечивания. Только благодаря ему можно воспринять всю работу как нечто одно, единое. Отдельный звук не имеет ритма, но малейшая последовательность звуков ритмична. При помощи ритма воистину происходит сотворение музыкального произведения, его полное развертывание. Однако и здесь творение, даже если оно уже предвосхищалось этим «в начале», – лишь немое предсказание чуда, которое открывается в звуке.

И снова откровение здесь должно забыться, ослепнуть и снизойти исключительно к отдельному моменту работы. Оно должно одухотворить это мгновение, только его, не заботясь о его соседях, не замечая их, должно вдохнуть в него звучащую жизнь. Откровение может появиться, только когда из всех мгновений уже было создано ритмичное целое, но само оно не интересуется ритмическим значением отдельного момента, а озвучивает его для себя – не важно, сколько продлится этот звук. Одухотворение деталей – это работа гармонии. Гармония придает единичному мгновению, которое благодаря ритму становится по только молчащим звеном целого, одновременно звук и жизнь. Благодаря гармонии мгновение впервые обретает звук и дух, то есть настраивает и так означает ее. И оба одновременно, подобно тому как откровение придает молчащей самости одновременно речь и душу.

В изобразительном искусстве отдельная точка работы должна быть «сформирована», но не может быть «увидена», и только видение творчески прозревает сумму всех деталей. Точно так же гармония одухотворяет отдельную деталь музыкального произведения и раскрывает всю глубину ее настроя, хотя как миг и на миг деталь кажется совершенно независимой от ритмичного целого.

Вот что мы можем здесь сказать о мире искусства. Закончено это представление будет только в следующей книге, хотя бы потому что здесь основные понятия применяются только как категории и поэтому развиваются только схематически. Там мы продолжим рассматривать категории творения и откровения. Там также станет ясно, что вся эта эстетика, в конце концов, – всего лишь эпизод, для которого она здесь была необходима. Вернемся от эпизода к нашей магистральной теме.

## СЛОВО БОЖЬЕ

Мы познали откровение как процесс, при котором под действием Божьей любви немая самость получает право голоса и становится говорящей душой. Если язык больше, чем просто аналогия, если он действительно аналог – и даже больше этого, – значит, то, что мы слышим в своем «Я» как живое слово и что жизненно звучит нам навстречу из нашего «Ты», должно тоже быть запечатлено в великом историческом свидетельстве откровения, необходимость которого мы признали именно благодаря наличию в настоящем нашего переживания. Мы вновь ищем слово человека в слове Господа.

Во всём тексте Откровения любовь – это аллегория [отношений между человеком и Богом]. Сравнение с любовью постоянно встречается у пророков. Но оно должно быть большим, чем сравнение. А таким оно становится только тогда, когда оно выступает без «это означает», без указания на то, аллегорией чего он должен быть. Следовательно, недостаточно, чтобы отношение Бога к человеку объяснялось сравнением с любящим и любимой. Слово Бога должно содержать отношение любящего к любимой непосредственно, значимое без намека на обозначаемое. И это находим мы в Песне Песней. Здесь больше невозможно видеть в этом сравнении «лишь аллереорию». Кажется, что здесь читатель поставлен перед выбором: либо предположить чисто человеческий, чисто чувственный смысл и спросить тогда себя, по какой странной ошибке внесли эти страницы в слово Божье, либо признать, что здесь именно в чисто чувственном смысле, непосредственно, а не только аллегорически, заключено более глубокое значение.

До начала XIX в. единодушно избиралась вторая альтернатива. Песнь Песней признавалась любовной лирикой и вместе с тем любовь в ней считалась непосредственно «мистическим» переживанием. Было известно, что Я и Ты в языке человеческого общения равнялись Я и Ты в диалоге между Богом и человеком. Знали, что в языке затухает различие между «имманентностью» и «трансцендентностью». Не хотя, но потому что Песнь Песней есть «подлинная», то есть «светская» любовная песнь, именно поэтому она была подлинной «духовной» песней любви Бога к человеку. Человек любит, потому что Бог любит, и он любит так, как любит Бог. Его человеческая душа есть пробужденная и любимая Богом душа.

Эта точка зрения на связь божественного с человеческим, светского с духовным, души с откровением была эмоционально ясной, потому что она коренилась в откровении. Только поколение рубежа XVIII и XIX вв. привело к ее затуманиванию и внесло в нее путаницу. Когда Гете и Гердер утверждали, что Песнь Песней есть сборник «светских» любовных песен, определение «светских» означало только то, что Бог – не любит. И действительно, такое мнение стало общепризнанным. Пусть человек «любил» Бога как символ совершенного, – никогда, однако, не смел он потребовать, чтобы Бог «ответил» ему любовью на любовь. Отрицание Спинозой божественной любви к индивидуальной душе<sup>58</sup> приветствовалось немецкими спинозистами: если Богу приписывалась любовь, то самое большее, чем он мог бы стать, – «вселяющим Богом». Подлинное любовное отношение Бога к индивидуальной душе отрицалось, и тем самым Песнь Песней превра-

58 См. Спиноза. *Этика*. Теорема 36. См. Спиноза Б. *Сочинения*. Т. 1. СПб, 1999, с. 317.

щалась в «чисто человеческую» песнь любви. Ибо подлинная любовь, которая не есть все-любовь, существовала только между людьми. Бог перестал говорить на языке человека, Он удалился вновь в новоязыческо-спинозовскую сокровенность, по ту сторону небосвода «атрибутов», укрытого облаками (Gewölke) модусов.

Что означало такое толкование языка души как «чисто человеческого», прояснилось только в дальнейшем. Гердер и Гете непроизвольно еще сохраняли настолько традиционное понимание, что, рассматривая Песнь Песней лишь как сборник любовных песен, они еще не посягнули еще на ее субъективный, лирический, душеоткровенный характер. Но следующие по их линии сделали новый шаг. Если Песнь Песней надо было понимать как «чисто человеческое», тогда можно было сделать шаг от «чисто человеческого» к «чисто светскому». Следовательно, из нее изгоняли лирику. Со всех сторон предпринимались попытки приписать ей драматическое действие и эпическое содержание. Особенная неясность состояла в том, что второй возлюбленный, «царь», играл заметную роль, наряду с пастухом. Казалась, эта неясность как раз и

вызывала такие интерпретации и оставляла для них свободное место. XIX в. полон ими, причем, разумеется, ни одна интерпретация не похожа на другую.

Таких обширных перестановок или переворотов в традиционном тексте критика не производила ни над одной книгой Библии. Целью всегда было превратить лирическое, Я и Ты стихотворения, в эпически наглядное Он и Она. Язык откровения, язык души казался жутким для духа века, который всё преобразовывал по своему подобию в объективное и светское. Отрицание слова Божьего, первоначально происходившее еще в порыве радости за «очищенное» ныне слово человека, вскоре отомстило за себя слову человека, которое, освободившись от непосредственного, жизненно надежного единства со словом Бога, застыло в мертвой объективности третьего лица.

Но затем наука нанесла ответный удар. Безнадежно волонтаристские, авантюрно жонглировавшие приемами текстуальной критики интерпретации, сводившие все намеки в грубую объективность зингшиля<sup>59</sup>, сделали ученые умы восприимчивыми к новому взгляду. Настоящим затруднением для этих интерпретаторов было загадочное отношение пастуха к царю и Суламифи к ним обоим. Была она верна или неверна? одному? обоим? – и так до бесконечности перебирались комбинации, которыми испокон веков отличается эротическо-ученое чутье. Простое решение, предложенное ранним мистическим пониманием, согласно которому царь и пастух были одним и тем же лицом, то есть Богом, давно устарело. Тогда неожиданно открылось, что у сирийских крестьян свадьба и поныне празднуется аналогично царской, что жених является царем, а невеста – выбранной царем девушкой. Теперь неожиданно

<sup>59</sup> Музыкально-драматический жанр, распространенный в Германии и Австрии во второй половине XVIII в.

объявилось переливающееся разными цветами сосуществование двух личностей. На самом деле это одна личность: пастух. В продолжение свадьбы он может чувствовать себя, как царь Соломон, во всем великолепии. Таким образом, теперь отпадает всякий повод для драматического истолкования. Теперь все снова заключается в лирическом одиночестве вдвоем (*Zweieinsamkeit*) – любящего и любимой. И, прежде всего, теперь сравнение возвращается уже к «самому первоначальному» смыслу песен, уже тогда сверхчувственное значение возвышается над чувственным смыслом: над пастухом, то есть над женихом, над царем, радость которого он чувствует. Это мы и подразумеваем. Любовь не может быть «чисто человеческой». Когда она говорит, – а она должна заговорить, ибо нет иного способа самовыражения, чем язык любви, – следовательно, когда она говорит, она становится уже чем-то сверхчеловеческим, ибо чувственность слова переполнена божественной сверхчувственностью. Как сам язык, любовь чувственно-сверхчувственная<sup>60</sup>. Другими словами, сравнение для нее – не украшение, но сущность. Всё «бренное» может быть «только» аналогом, но любовь не «только», а целиком, по сущности своей аналог. Земная любовь лишь кажется бренной, на самом деле она – вечная. Эта кажимость столь же необходима, как истина. Любовь как любовь не могла бы быть вечной, если бы она не казалась бренной, но в зеркале этой кажимости непосредственно отображается истина.

Бренное имеет особую форму (*Gestalt*) времени, – это настоящее, «промчавшееся стрелой» мгновение. Такое настоящее – видимый или невидимый носитель всех предложений Песни Песней в корневом слове Я. Ни в одной книге Библии слово Я не встречается так часто, как здесь. И это не какое-то безударное, а особо акцентированное Я, которое есть действительно коренное слово, «Нет», ставшее слышимым. Только Экклезиаст, разьедаемый духом вечного отрицания, обнаруживает примерно столь же частое акцентированное Я. Сила этого основополагающего отрицания выражается и в том, что Песнь Песней, единственная из всех библейских книг, начинается сравнительной степенью: «лучше вина» (Песн. 1:1). Свойство, здесь сравниваемое, рассматривается в перспективе, с точки зрения, отрицающей все остальные точки зрения. Это не такое свойство, которое существует только в своей предметности, существует там, где оно есть. Это «лучше» подхватывает нить непосредственно там, где ее обронило завершающее «весьма хорошо», произнесенное в творении. Слово Я, следовательно, служит теперь лейтмотивом. Как одна органная нота, оно проходит через всё мелодично-гармоническое переплетение сопрано и альтов, то в одном голосе, то переключаясь на Ты – в другом. Во всей

60 Ср. записи в дневнике Розенцвейга от 23–24.08.1906. Читая *Шир-ла-ширим*, Розенцвейг размышляет о природе любви. Он толкует божественную милость как любовь Создателя, не зависящую от поведения созданий, их взаимное тяготение друг к другу. Идеал брака, родственной и родительской любви Розенцвейг видит в схожем союзе между двумя людьми, не зависящем от их отдельных действий, склонностей и способностей (1:54–55).

книге есть лишь одно краткое место, где это слово молчит. Оно невероятно режет глаз именно потому, что там мгновенно обрывается этот основной бас, который вследствие уже не замечали из-за непрерывности его звучания, как не осознают, что стенные часы тикают, если только они не останавливаются неожиданно. Это – слова о любви, которая крепка, как смерть (Песн. 8:6). Непроизвольно мы обозначили ими переход из творения в откровение. Мы признали Песнь Песней центральной книгой откровения. Эти слова в ней суть единственный объективный момент, единственное логическое обоснование, единственный отрывок, который принадлежит языку (gesagt), но не речи (gesprochen). В них творение зримо вливается в откровение, и откровение зримо возвышается над творением. Смерть – последнее и завершающее в творении, и любовь сильна, как она. Это единственное, что может язык высказать, рассказать, перечислить насчет любви, всё остальное может быть только сказано речью самой любви, а не сказано «о» ней. Ибо она – полностью активная, полностью личная, полностью живая, полностью говорящая речь (sprechende Sprache), и все подлинные высказывания о ней должны быть словами из ее собственных уст, словами, несущими Я. Лишь предложение о том, что она крепка, как смерть, является исключением. В нем говорит не сама любовь, а весь мир творения, покоренный и положенный к ее ногам. Всепобеждающая смерть и преисподняя, цепко держащая всех своих мертвецов, рушатся пред ее силой и твердостью ее ревности; смертельный холод вещественно застывшего прошедшего разогревается ее огненным жаром, божественным пламенем. В этой победе живой, любимой Богом души над бранным сказано всё, что объективно может быть сказано о ней, то есть ничего о ней самой, но только о ее отношении к миру творения. О самой душе, отделенной от мира сотворенного, может говорить только она сама. Под ней лежит почва (основа) не осевшая, но преодоленная. Душа парит над землей.

Она парит в летучих звуках «Я». Едва раздается звук, как он уже отзвучит в следующем, вскоре раздается он снова, загадочно и совершенно неожиданно, чтобы вновь отзвучать. Язык любви – всегда настоящее. Сновидение и явь, дремота членов и бодрствование сердца неразлично переплелись между собой, всё одинаково в настоящем, одинаково мимолетное и одинаково живое – подобно газели или молодому оленю на горах (Песн. 8:14). Ливень императивов оживляюще проносится над этим вечно зеленеющим лугом настоящего. Императивы по-разному звучат, но означают всегда одно и то же: влеки меня, отвори мне, выйди – это один и тот же императив любви. Кажется, что оба они, любящий и любимая, меняются здесь ролями, но даже тогда они отличаются друг от друга. Он со всё новыми взорами любви погружается в её образ, а она охватывает его целиком одним взором своей веры в то, что он «отличен из десяти тысяч» (Песн. 5:10). С бесконечной нежностью указыва-

ет любящий тихим, всегда возвращающимся обращением «сестра моя, невеста» (Песн. 4:9–10, 12; 5:1) на основу их любви в потерянном для самой любви предмире творения и поднимает тем самым свою любовь из быстротечности мгновения. Возлюбленная была для него «когда-то – как давно то было! – ...сестрой... мне иль женой»<sup>61</sup>. И опять-таки любимая умаляет себя пред ним, не он пред нею. Она признается, полная стыда, что солнце опалило ее – не смотрите на меня, сыновья матери моей разгневались на меня (Песн. 1:5), – но тут же она хвалится этой «смуглостью» как своей красотой – черна я, но красива, как шатры Кейдарские, как завесы Шломо (Песн. 1:4), – и она забыла всякий стыд. Ибо в его глазах она – как исток покоя (Песн. 8:10). Она принадлежит ему, и она знает о нём: он принадлежит «мне» (Песн. 6:3). В этом блаженном «мой», этом абсолютном единственном числе, осуществляется для нее то, о чем она так боязливо всегда умоляла подруг, – не будить и не тревожить возлюбленную, пока она сама не проснется. Ее любовь должна быть не случаем любви, еще одним случаем из многих, случаем, который другие могли бы познать и определить, – она должна быть ее собственной любовью, не разбуженной извне, но пробужденной лишь в ней самой. Так оно и случилось. Теперь она принадлежит ему.

<sup>61</sup> Гете, Шарлотте фон Штейн  
(пер. В. Левика).

Принадлежит? Не разделяет ли их еще на вершине любви последнее? Еще нечто сверх «ты принадлежишь мне» возлюбленного, сверх полноты, которую нашла возлюбленная в его глазах, – это последнее слово ее переполненного сердца. Не остается ли еще последнее разделение? Возлюбленный объяснил ей в ласкательных именах свою любовь, указав на тайный подспудный слой братского чувства. Но достаточно этого объяснения? Не нужно ли для жизни нечто большее, чем объяснение, большее, чем название по имени, – действительность? И из переполненного блаженством сердца возлюбленной вырывается рыдание, и оно претворяется в слова – лепет, который указывает на несбывшееся, в непосредственном откровении самой любви несбыточное: «О если бы ты был мне брат» (Песн. 8:1). Недостаточно, что возлюбленный в зыбком полусвете намека называет возлюбленную именем сестры; имя должно было быть истиной, услышанной в ярком свете при встрече на улице, а не в сумерках ласкающего одиночества вдвоем нашептанной в любимое ухо, нет, на глазах толпы, во всеуслышание – кто дал бы это?

Да, кто дал бы это? Любовь уже не дает этого. Уже не на возлюбленного направлено это «кто дал бы». Любовь всегда остается между двумя, она знает только о Я и Ты, а не об улице. Это страстное желание не может исполниться в любви, ибо любовь непосредственно присутствует в переживании и проявляется только в переживании. Рыдание любимой проникает по ту сторону любви, в будущее ее текущего открове-

ния, оно тоскует по вечной любви, которая никогда не может возникнуть из неисчезающего все время чувства, то есть по вечности, которая не растет больше в Я и Ты, но требует обоснования перед лицом всего мира. Возлюбленная умоляет возлюбленного разорвать рай непрекращающегося настоящего, которое противится ее тоске по вечной любви, и сойти к ней, чтобы она легла, как вечная печать на вечно бьющееся сердце и как крепко пригнанный перстень на не знающую покоя руку (Песн. 8:6). Брак – это не любовь. Брак есть бесконечно большее, чем любовь, брак – это осуществление вовне, к которому любовь из своей внутренней блаженной осуществленности протягивает руку в бессильно неутешимой тоске – о если бы ты был мне брат...

## ОБЪЯВЛЕНИЕ ЧУДА

Это осуществление не может больше прийти к душе, когда она любима. На этот крик нет ответа из уст возлюбленного. В любви «Я» к «Ты»

темные предзнаменования безличного общежития в естественной общности крови осуществились великолепно. Но здесь душа стремится по ту сторону этой любви к царству братства, союзу сверхъестественной, целиком лично чувствуемой и все же це-

ликом светской в своей наличном бытии общности. Это царство больше не может быть основано для нее любовью возлюбленного, от которого душа всегда раньше ожидала знака, на который можно ответить. Чтобы удовлетворить это страстное желание, любимая душа должна переступить через заколдованный круг объекта любви, забыть возлюбленного и сама отвергнуть свои уста уже не для ответа, а для своего собственного слова. Ибо в мире не важно быть любимым. Объект любви должен знать только то, что он представлен собственным силам и нелюбим. Тогда вся его любовь состояла бы не в том, чтобы быть любимым, но в том, чтобы вечно – любить. И только в тайниках своего сердца любовь может придерживаться изречения древних, которое на этом ее пути, ведущем от чуда божественной любви в земной мир, придает силу и достоинство тому, что ей предстоит сделать, через воспоминание о том, что было испытано в заколдованном кругу: «Как Он любит тебя, так люби и ты»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Имеется в виду благословение перед вечерней молитвой *Шма*. Словам «Возлюби Бога» предшествуют слова «вечной любовью возлюбил Ты».



**ИЗБАВЛЕНИЕ,  
или ВЕЧНОЕ БУДУЩЕЕ ЦАРСТВА**

Люби ближнего твоего<sup>1</sup>. Это суть всех заповедей, как для иудея<sup>2</sup>, так и для христианина<sup>3</sup>. Когда объявляется, что душа получает право голоса, она с этой заповедью покидает родительский дом божественной любви и отправляется в мир. Заповедь любви – это первое повеление, данное в откровении; его отзвук слышен во всех прочих повелениях, именно он преобразует их из застывших законов в живые заповеди. Это первое повеление может приказывать любить, потому что оно исходит из уст самого Любящего, любовь которого оно заповедует вознаградить ответной любовью, потому что оно гласит: «любви Меня». Все повеления, происходящие от этого «любви Меня», в конце концов сливаются во всеохватывающей заповеди «любви ближнего своего». Но если это воплощение тоже является заповедью любви, как это соотносится с тем, что первая заповедь уже предписывает единственный вид любви, который вообще возможно предписать? Ответ на это возражение легко можно предвосхитить в одном коротком слове. Но мы лучше посвятим этому всю заключительную книгу данной части, ибо каким бы простым ни был ответ, он содержит в себе всё, что обе предыдущие книги оставляли еще открытым.

1 *Лев. 19:18.*

2 Сказал рабби Акива: «Возлюби ближнего как самого себя» – великое правило [объединяющее всю] Тору (ТИ *Недафим*, 30b).

3 «Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (*Мф. 22:37–40*).

## ДЕЛО ЛЮБВИ (ЛЮБОВНЫЙ АКТ)

### ЗАМКНУТОЕ

Душа распростерлась в одном бесконечном, раз и навсегда сказанном «Да» пред Богом. Так она вышла из своей замкнутости в самости. Она не отрицала самости; нет, она только вышла из нее, из своей замкнутости на простор, и теперь лежит она здесь, распростертая и открывшаяся. Открывшаяся, отдавшаяся, доверяющая, но открывшаяся только в одном направлении, отдавшаяся только Одному Единственному, доверяющая только Ему. Душа отверзла глаза и уши, но только один образ стоит пред ее взором, только один глас звучит в ее ушах. Она отверзла свои уста, но только к Одному обращены ее слова. Она не спит больше мертвым сном самости, но лишь Один пробудил ее, и она пробудилась лишь для Одного. Таким образом, душа остается и теперь еще глухой и слепой, как самость, глухой и слепой ко всему, что не есть Один. Но это еще не всё. Как Бог, пока Он казался лишь Творцом, стал даже более лишенным образа, чем Он был ранее в язычестве, и всегда подвергается

243

<sup>4</sup> Четверостишие Микеланджело, написанное от лица статуи Ночи (1546): «Мне сладок сон, и слаще камнем быть! / Во времена позора и паденья / Не слышать, не глядеть — одно спасенье... / Умолкни, чтоб меня не разбудить» (пер. В. С. Соловьева).

опасности возвратиться в ночь и снова стать Богом Сокровенным, так теперь душа, пока она только любимая душа, также еще незрима и безобразна (ohne Gestalt), более безобразная, чем некогда самость. Потому что самость не имела никакого способа, никакого побуждения выйти наружу, — ее единственным желанием было, как у мраморной фигуры

Микеланджело, «не слышать, не глядеть»<sup>4</sup>, — но тем не менее она была трагическим героем, она сама была видимой и в слышимости своего молчания слышимой. Душа теперь открыта взору и слову, но она открыта только Богу. Во все другие стороны она еще так же замкнута, как ранее самость. Сверх того, она утратила ту способность видеть и слышать, ту оформленную (gestalthaft), хотя и трагически застывшую жизненность, которой обладала самость. В блаженстве быть любимой Богом самость только отдается, так что она умирает для мира и вообще для всего, кроме Бога. Если Бог Открывающий не поддерживает Бога Творца, то Творец всегда подвержен опасности погрузиться обратно в сокровенность, и точно так же: если душа блаженствует, полностью погруженная в любовный взор Бога, то она подвержена опасности вернуться в замкнутость. Замкнутый человек, подобно Богу Сокровенному, стоит на пороге откровения. Это рубеж между откровением и предмиром.

В язычестве человек, самость, заключен в себе, но он не замкнут; он видим; он не имеет доступа к миру, но мир имеет доступ к нему. Хотя трагический герой нем, с ним можно заговорить. Хор в античной трагедии как раз и воплощает собой внешний мир, который прорывается к герою и заговаривает с нею мраморной фигурой. Это должно быть представлено на сцене; недостаточно положиться на ощущения зрителей. Было бы совершенно естественно, если бы зрители немо смотрели на немого героя и чувствовали, что теряют зрение, если герой слеп. Но так не должно быть; герой должен быть видимой фигурой, должен стоять в мире, даже если сам он его не знает и не хочет воспринимать. Это ощущение навязывает зрителю хор, который обращает к герою взгляд, слух, речь. Таким образом, самость была за-ключена в себе, но от взглядов мира она не была за-крыта. Немой герой, несмотря на свою немоту, стоял в мире. Только благодаря этому язычество вообще воспринимало мир. Но герой уже существовал «здесь», в мире. Он стоял, как каменная глыба, но мир мог на него воздействовать. Плащ-невидимка<sup>5</sup> и кольцо Гигеса<sup>6</sup> кажутся настолько пугающе чуждыми и в конце концов приносят несчастье именно потому, что они разрывают эту связь с миром.

## МИСТИК<sup>7</sup>

Впрочем, нам кажется, будто самость носит плащ-невидимку и кольцо Гигеса, только если рассматривать самость единственно как счастливого получателя божьего откровения. Схожим образом божественные фигуры (гешталты) язычества сокрыты в своих божественных чертогах, но они живы и видимы, а если рассматривать их только с точки зрения творения, они уходят в темноту и становятся Богом Сокровенным. Возлюбленный Богом человек закрыт от всего мира и сам себя закрывает. Вот почему мистика кажется чуждой всякому естественному чувству и в конце концов приносит объективное несчастье, ведь для мистика его наука становится именно таким плащом-невидимкой. Его душа открывается Богу, но открывается только Богу, а для мира она остается невидимой и закрытой. Высокомерно доверившись волшебному кольцу, мистик поворачивает его на пальце и тут же остается один на один со

<sup>5</sup> Мотив немецкого фольклора, ср., напр., *Песнь о Нибелунгах*, VI. По сюжету поэмы герой Зигфрид побеждает карлика и получает от него плащ-невидимку. Позднее Зигфрид использует этот плащ, чтобы обманом добыть королеву Брюнхильду для своего друга и повелителя короля Гунтера. Когда Брюнхильда узнает об обмане, ее ревность и злоба приводят к падению Зигфрида.

<sup>6</sup> По Платону (*Государство*, II 359d–360b, X 612b) пастух Гигес нашел волшебное кольцо, с помощью которого соблазнил царицу и умертвил ее супруга.

<sup>7</sup> Отношение Розенцвейга к мистике неоднозначно. Одна из первых реакций на Розенцвейга в России принадлежит С. Франку, который опубликовал статью о книге Розенцвейга, где представил ее как «одно из самых замечательных явлений современной западной мистической мысли» (см. С.А. Франк. *Мистическая философия Розенцвейга*. – *Путь*, №2 (1926), с. 139–148).

«своим» Богом, а мир больше не может с ним заговорить. Это происходит оттого, что он упорно хочет быть единственным любимцем Божиим. Чтобы это получилось, то есть чтобы закрыть себе все прочие пути для связи между собой и Богом, между Богом и собой, мистик должен отрицать мир, а поскольку мир не позволяет себя отрицать, мистик отрекается от него. Не случай, а весьма существенная черта то, что, хотя мир уже существует, уже «здесь», мистик ведет себя так, как будто мир «не существует» по-настоящему, не имеет актуального бытия. Мистик должен вести себя так, как будто мир не был сотворен (ведь это и есть его актуальное бытие), как будто мир – не творение Божье, не сделан тем же Богом, на любовь которого притязает мистик. Мистик не может ничего иного, кроме того, чтобы относиться к миру так, будто его сотворил дьявол; или, поскольку понятие «творить» кажется неприменимым для деяния (είν τινι) дьявола, можно сказать: мистик должен относиться к миру так, будто мир не сотворен, а миг за мигом дается мистiku готовым для удовлетворения собственных нужд, тех, что случайно возникают у него в этот самый миг<sup>8</sup>. Чистый мистик относится к миру совершенно

безнравственно, и это необходимо, если он хочет охранить и оправдать свою чистую мистику. Мир должен быть закрыт для высокомерной замкнутости человека. А человек, который уже открывался на наших глазах, не оживает и не превращается в личность, владеющую языком, а уходит обратно в замкнутость.

## РАСКРЫТИЕ

Как же теперь раскрыть эту замкнутость и превратить ее в гештальт? Такое раскрытие необходимо, чтобы не отрицать глубочайшую основу самооткрытия души. Только ради этой основы тайный предмир творения перешел в чудо откровения. Самость должна была [преодолеть] свою немоту и стать говорящей самостью. Казалось, что это уже произошло, когда самость стала любимой душой. Но теперь оказывается, что любимая душа неожиданно снова погружается в бесформенное (Gestaltlose), не успев приобрести настоящего гештальта. Вот тяжкий грех мистика: он останавливает самость на ее пути к гештальту. Герой был человеком, хотя бы и в предмире. Но мистик – не человек, даже не полчеловека; он только сосуд для переживаемого им восторга. Да, он говорит, но то, что он говорит, – лишь ответ, а не обращение, его жизнь – выжидание, а не выступление. Только человек, у которого из ответа выросло обращение, из выжидания Бога – выступление к Богу, может быть полностью, по-настоящему человеком. Только он мог бы уравновесить героя, потому что он был, как и герой, зримым образом. Однако здесь, как и в случае Бога, «завершенный» в язычестве гештальт не может сразу же

<sup>8</sup> Розенцвейг намекает на гностические корни мистицизма. Ср. Шолем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. М., 2004, с. 47, 231, 296 и др.

испытать внутренний переворот и произвести новый гештальт. Вначале из него возникает нечто еще бесформенное; это просто акт закладывания свойств, творческий акт Бога, самооткрытие души. Только попав на траектории, по которым движутся мировые созвездия, это бесформенное может затем оформиться; только тогда вновь начинают действовать все силы, которые были заключены в завершённом гештальте предмира. Гештальт, который в результате обретает замкнутый человек, превратившись после выжидания и выступления, душевных переживаний и духовных поступков в человека полностью открытого, — это, сообщим мы заранее, образ святого. Святой находится по эту сторону человеческой замкнутости настолько же, насколько герой находится по ту ее сторону. Это то же самое соотношение, что и между откровенным Богом любви и только в себе живым богом мифа, между которыми стоит ночь божественной сокрытости.

## СОВРЕМЕННАЯ ТРАГЕДИЯ

Раскрывшись и став целым, человек теперь непосредственно зрим и слышим. Он теперь может заставлять других видеть и слышать себя; он больше не застывший мрамор, как трагический герой античности; нет, он говорит. Поэтому в современной трагедии хор излишен. Зрителю не нужно больше демонстрировать, что героя можно видеть, несмотря на то, что он слеп, и можно заговаривать с ним, несмотря на то, что он глух и нем. Зрителю не нужно этого демонстрировать, он это видит сам. Потому что герой новой трагедии уже не «герой» в старом смысле этого слова, он уже не «предстает, замерший, словно древний»<sup>9</sup>. Напротив, он восприимчив и обладает волей, он полностью погружен в течения и противотечения мира, он весь живой и не может скрыть своего страха перед разверстой могилой. Этот герой очень человечный и дрожит всеми членами, сознавая, что он полностью смертен. Из этой земли бьет источник его радостей, это солнце освещает его горести. Этот герой, как видит зритель, полностью жив и пробужден в диалоге. У него всё совершенно не так, как в античном диалоге, — всё воля, всё действие и противодействие; не остается места для того, чтобы сознание поднималось над мгновением. Зритель не может иначе, он должен признать героя живым, потому что он видит, как герой желает и действует. Зритель сам уносится духом к сцене; но в нем не пробуждаются чувство самости героя и, посредством него, ужас и сострадание, которые испытывали зрители античной трагедии. Напротив, человек на сцене заставляет человека в партере сочувствовать ему и вступать с ним в диалог. Происходящее на сцене вызывает у него теперь возражение и сопереживание. В зрителе тоже пробуждается воля, а не знающее осознание.

<sup>9</sup> См. Шлегель А. *Чтения о драматическом искусстве и литературе*. (1807).

Яснее всего эту разницу видно в те моменты, когда новый герой остается наедине с самим собой. Античный герой лучше и четче всего переживал свою героичность при помощи монолога. Наедине с собой он мог полностью собраться в себе, погрузиться в себя, стать своевольной самостью. Для нового героя монологи – это всего лишь точки отдыха, моменты, когда из потока его собственной жизни, его дел и речей, переживаемых в диалоге, герой выходит на берег и, можно сказать, становится на некоторое время зрителем. Самосозерцание, установление места в мире для его собственного существования, прояснение решения, победа над сомнениями – этот новый монолог всегда обозначает осознанный отрезок в обычно неосознаваемом трагическом существовании, которое протекает в действии и страдании. Это сознание редкой ясности, едва ли возможной в действительности, но несмотря на это оно всё время остается ограниченным. Это понимание мира и собственной позиции в нем исходя из одной конкретной точки зрения, то есть из собственного индивидуального «Я».

10 В античной мифологии полубоги объявили войну богам и взгрозили горы Оссу и Пелион друг на друга, чтобы добраться до обиталища Зевса (см. Гомер, *Одиссея*, XI:305–320).

Этих точек-Я-зрения много, столько же, сколько и «Я». Вот важнейшее отличие новой трагедии от старой, из-за которого она по праву называется трагедией характеров, а не трагедией действий. Ее персонажи все отличны друг от друга, отличны, как всякая личность отличается от другой, потому

что в основе всякой личности лежит новая «индивидуальность», целая новая часть света, неразделимая на части, которая является одновременно и новой точкой зрения для взгляда на мир. В античной трагедии было по-другому; там различались только действия, а герой всегда был трагический герой, то есть всегда один и тот же, всегда одинаково своевольная самость, похоронившая себя в себе самой. Таким образом, сознание нового героя с необходимостью ограничено. Но этому противоречит требование того, чтобы у него была хоть какая-то сущность, то есть чтобы он сохранял сознание, оставаясь наедине с собой. Сознание хочет всегда быть ясным; ограниченное сознание несовершенно. Герой должен бы был иметь совершенное сознание себя и мира. Поэтому новая трагедия стремится к цели, которая совершенно чужда трагедии античной, к трагедии абсолютного человека и его отношения к абсолютному предмету. Философские трагедии, где герой одновременно и философ – странная мысль для античности, – единогласно признаны у нас вершинами современной трагедии: это Гамлет, Валленштейн, Фауст.

Но даже с этими героями мы не ощущаем того, что они достигают полного своеобразия. Нам мешает то, что герой – да, что герой – философ, то есть человек, который стоит лицом к лицу с абсолютным, но именно поэтому отделен от него. Абсолютный человек должен жить в абсолютном. Поэтому на фаустовские Осысы громоздятся новые Пелионы<sup>10</sup>

и вновь прикладываются титанические усилия для того, чтобы покорить высоту истинно абсолютной трагедии. Каждый трагик пытается однажды написать собственного Фауста; в принципе, они все пытаются сделать одно и то же: дополнить Фауста Дон Жуаном, привести трагедию мировоззрения к трагедии жизни.

Они стремятся к едва осознанной цели: заменить необозримое множество характеров на один абсолютный, на современный тип героя, который будет таким же и точно таким же, как античный. Эта точка схождения, где пересекаются линии всех трагических характеров, этот абсолютный человек, который не встает осознанно лицом к лицу с абсолютом, а переживает его и благодаря этому переживанию живет затем в абсолюте, этот характер, который желали обрести фаустовские трагедии, но никогда не достигали его, поскольку они оставались еще в пределах ограниченной жизни, это не кто иной, как святой.

Трагедия о святом – вот тайное желание трагика, возможно, неутолимое желание, потому что, вполне может быть, эта цель далека настолько, что ее не достигнуть силами трагедии, что если трагедия воспримет единство трагического характера, она по сущности своей станет трагедией характеров и окажется невозможной. Возможно, святой может стать героем трагедии только потому, что в нем еще остаются примеси земной не-святости. Но независимо от того, достижима ли эта цель для трагического поэта или нет, даже если она недостижима для трагедии как жанра, она точно соответствует героям античности. Святой – это совершенный человек. Он абсолютно живет в абсолюте, то есть открыт высшему и открыт для высшего, в противоположность герою, который заперт во всегда одинаковой тьме самости. На место, которое в предмире занимала самость, подвластная лишь себе самой, в обновленном и постоянно обновляющемся мире встает раб своего Бога.

## РАБ БОЖИЙ

Для души, утонувшей в бесформенном, погруженной в божественную любовь, становление гештальта предполагает, что к распростиранию души перед Богом, в Котором она может раствориться, прибавляется нечто другое, что позволяет ей оформиться. И это другое должно быть силой, способной в каждое мгновение охватить целиком всю прилепившуюся душу, и охватить ее в каждое мгновение таким образом, чтобы у души больше не было пространства, где можно «пропасть», не было больше времени, когда можно «забыться» в благоговении. Следовательно, новая сила должна подняться из глубины самой души, чтобы придать ей в страстном стремлении к святому твердость и гештальт, которые она в мистическом рвении могла утратить. Это, однако, происходит только

тогда, когда стрелка мировых часов движется дальше<sup>11</sup>, как ранее от творения к откровению, при становлении божественного гештальта, так теперь от откровения к избавлению, при становлении гештальта души.

Как же распахиваются перед человеком врата, которые даже после того, как он услышал призыв Бога и обрел блаженство в Его любви, еще загораживают ему путь в мир? Вспомним, что в самость включается не только своеволие, которое потом выходит из предмирной тьмы на свет как верность любимой души, но и кое-что другое. Это другое, в противоположность горячему, бурлящему своеволию, было тихими, неподвижными водами, статичным характером, особой природой человека. Своеволие вновь и вновь подтверждало эту особую природу, и так возникла застывшая замкнутая самость. Благодаря этому характеру героя для античного восприятия становится трагическим, независимо от конкретного расположения и смешения в нем элементов. Ибо античное сознание ставило герою в вину не то, что он вообще закипал в дерзком бурлении и укреплял свой характер, но то, что особый характер, за который он держался, был неравномерно смешан, в нем отсутствовала

гармония, так что один элемент преобладал и нарушал правильную соразмерность. Только этот природный порок был хамартемой<sup>12</sup>, из-за которой становилась необходимой трагическая гибель героя. Быть самостью – это сам по себе долг и право каждого человека, и поэтому стать трагическим не столько нравственная вина, сколько несчастье, обусловленное склонностью, овладевшей человеком. Поэтому зритель чувствует себя увлеченным трагической симпатией. Характер, даимон, которым одержим человек, стремится вырваться на волю. Он вновь должен внутренне обратиться вспять, уйти из раз и навсегда «утвержденного» к тому, что пробивается во всегда новом самоотрицании его исто-

ка, его замкнутой самости. Но что это за характер, если он в каждое мгновение затухает и в каждое мгновение вспыхивает вновь? Мы уже видели нечто подобное в предыдущей книге у Бога Открывающего. Там это было сущностью, внутрибожественной судьбой, которая в каждое мгновение раскрывала себя и обретала гештальт, превращаясь в страсть, которая вечно возобновляется и всегда фатально сильна. Возможно ли, что мы нашли здесь параллельное явление, связанное с человеком?

И да и нет! Любовь человека, земного возлюбленного, была аналогом – больше чем параллелью, непосредственным подобием божественной любви. Но то, что мы нашли здесь, напоминает божественную любовь только благодаря ее привязанности к мгновению, ее всегда новой настоящести, следовательно, только благодаря тому, что было уже обусловле-

<sup>11</sup> Розенцвейг описывает сутки (божественный день) как процесс раскрытия гештальта от мира в творении, Бога в откровении и человеческой души в избавлении.

<sup>12</sup> Хамартема, греч. *ἡμάρτημα* «грех, трагическая вина». О «грехе» как исходной точке трагического действия пишет Аристотель (*Поэтика*, в XIII). Здесь, как и далее в изображении сущности трагического, Розенцвейг предлагает вместо моральной интерпретации интерпретацию экзистенциально-антропологическую. Трагическая вина выражается в искажении качеств, заложенных в человеке.

но ее появлением под знаком «Нет». Но то, что сверх этого уравнивало божественную любовь с человеческой любовью, роковая сила, с которой она прорывалась, совершенно не действует в прорыве, рассматриваемом нами теперь. Не судьба стоит за этим, а характер<sup>13</sup>. Не сущностное долженствование, но дαιμονическое. Что же такое дαιмон, характер, в отличие от личности? Личность – это прирожденная склонность; характер – то, что неожиданно овладевает человеком, стало быть, не склонность, но пересечение широкого многообразия склонностей, придание им направления. Человек, которым овладевает его дαιмон, получил на всю свою жизнь «направление» (Richtung). В этом направлении, которое раз и навсегда направляет его, суждено двигаться его воле. Когда человек направляется (Richtung erhalten hat), он одновременно и управляется (ist gerichtet). Ибо то, чем в человеке можно управлять, его сущностная воля, устанавливается в своем направлении уже раз и навсегда.

Устанавливается, если не происходит единственное, что вновь прерывает это Раз-и-навсегда и может лишить силы суд и вместе с ним направление: внутренний поворот. Именно это происходит с человеком, как происходит с Богом, благодаря их восхождению из их предмирной и подмирной замкнутости к свету откровения. После этого направление воли остается собой, но оно не установлено теперь раз и навсегда, а в каждое мгновение умирает и возвращается. Эта новая воля, которая всегда способна возвращаться и действительно возвращается, не имеет, однако, ничего общего с мимолетным своеволием. В каждом отдельном акте воля применяет всю силу влившегося в нее твердо направленного характера. Но как назовем мы эту волю? Эта вырывающаяся из человека сила никак не соответствует судьбоносной божественной любви к тому, кого Бог не может не любить, хотя любить так, что любовь его, в соответствии со совет природой, целиком погружена в мгновение и непосредственно ничего не знает ни о прошлом, ни о будущем. Ибо эта сила не овладевает человеком как бы с фатальным превосходством, но кажется в каждое мгновение новой и в каждый миг извергается непосредственно изнутри человека со всей мощью направленной воли. Как же тогда должны мы назвать эту рвущуюся вновь и вновь наружу из глубин собственной души человека, не фатальную, но несомую волей силу?

## ЛЮБОВЬ К БЛИЗНЕМУ

Нетрудно ответить на этот вопрос, если вспомнить, что эта сила должна дополнить преданность, с которой заповедь требует любить Бога. Она

13 Ср. записи в дневнике Розенцвейга от 1–2.09.1906, где он описывает дαιмона как второе рождение, получение души, состояние знания (Erkenntnis), осознанности (Bewußtsein), когда человек знает себя однажды и на всю жизнь: «“Даймоном” называю я судьбу, которая становится человеком, характером, воплощается. Говоря более концентрированно, случай (Geschick), когда он становится судьбой (Schicksal)» (1:55).

не может быть ни чем иным, как любовью к ближнему. Эта любовь есть то, что в каждое мгновение преодолевает преданность Богу и все-таки постоянно учитывает ее. Ибо без этой предпосылки любовь не могла бы быть тем, чем она должна быть по своей сущности: необходимой, вопреки – да, вопреки! – тому, что она каждое мгновение возобновляется. Она была бы просто «свободой», если она проистекала лишь из воли. Это совершенно правильно: она исходит из воли, но человек может выразить себя в акте любви только после того, как он стал пробужденной Богом душой. Только будучи любимой Богом, душа может сделать из своего акта любви больше, чем просто акт (поступок): исполнение заповеди любви.

## ЗАПОВЕДЬ И СВОБОДА

Здесь мы возвращаемся к затронутому ранее вопросу. Так как приказать любить не может никто, кроме любящего, любовь к человеку, заповеданная Богом, происходит непосредственно из любви

к Богу. Любовь к Богу должна выражаться в любви к ближнему. Поэтому любовь к ближнему может и должна быть заповедана. Исток любви к ближнему – в тайне направленной воли; эта любовь отличается от всех этических актов тем предварительным

условием, что человек любим Богом. Это условие раскрывается в заповеди, и только так его можно увидеть в истоке любви. Этические законы хотя и не только корениться в свободе – на свободе основана и любовь к ближнему, – но и признавать свободу своей единственной предпосылкой. Это – известное требование «автономии». Естественным следствием этого требования является то, что законы, которые должны определять свободу, теряют всё содержание, ибо это содержание осуществляло бы господство и нарушало бы автономию. Невозможно хотеть чего-то конкретного и одновременно хотеть «вообще», а требование автономии предполагает, чтобы человек хотел только в общем, только «вообще». И так как в этом случае закон не обретает никакого содержания, индивидуальный поступок тоже не обретает твердого основания. В области морали все зыбко, в конце концов всё может быть моральным, но ничто не может предоставить морали основу. Моральный закон по необходимости чисто формален и потому его содержание не просто двояко, но бесконечно многозначно. В отличие от него, ясная и однозначная заповедь любви к ближнему, возникшая из направленной свободы, должна иметь содержание. Ее содержание – это условие, лежащее по ту сторону свободы. Оно звучит так: «Fas quod jubes et jube quod vis»<sup>14</sup>. Бог «приказывает то, чего Он хочет», но содержание приказа здесь – любить. Поэтому

<sup>14</sup> «Делай то, что повелеваешь, и приказывай то, чего хочешь» (лат.) – переделанное «Давай то, что просишь, и проси то, чего хочешь» (Августин, *Исповедь*, X:29, 40).

божественная воля должна быть обусловлена тем, что Бог «уже сделал» то, что Он приказывает. Только любимая Богом душа может принять заповедь любви к ближнему и исполнить ее. Прежде чем человек обратится к Божьей воле, Бог должен повернуться к человеку.

## ЛЮБОВЬ В МИР

Осуществление божественного повеления в мире – это не отдельный акт, а целый ряд актов. Любовь к ближнему пробивается вновь и вновь, она всегда начинается сызнова, она не дает ввести себя в заблуждение никакими «разочарованиями». Напротив, она нуждается в разочарованиях, чтобы не заржаветь, не застыть в схематически организованном поступке, а всегда бить свежим ключом. Она не может иметь прошлого и в самой себе не может иметь также воли к будущему, никакой «цели», она должна быть актом любви, целиком затерявшимся в мгновении. В этом может помочь только разочарование, разочаровывающее ее вновь и вновь перед естественным ожиданием успеха, которого можно было ожидать по аналогии с прошлыми успехами. Разочарование сохраняет любовь. В противном случае поступок оказался бы продуктом заданного направления воли, которая уверенно стремится к цели, желает раствориться в безграничной материи действительности. Тогда поступок появился бы как бесконечное утверждение, и он был бы не актом любви, а целевым актом. Тогда он не выступал бы каждый раз заново по отношению к своему истоку в волевом направлении характера, а раз и навсегда окончательно решил бы повиноваться ему. Другими словами, он был бы не любовным актом веры, а принадлежал к путям Аллаха.

## ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ ДОЛГА

Пути Аллаха понимаются не так, как пути Бога. Пути Бога – это власть божественного решения, они проходят высоко над делами человеческого мира. Напротив, вступление на пути Аллаха означает в узком смысле распространение ислама путем религиозной войны. Этой дорогой идет по миру религиозное чувство мусульманина, послушно принимая тяготы путешествия, следуя предписанным ему законам. Пути Аллаха не выше путей человека, как небо выше земли. Пути Аллаха – это непосредственно пути его верующих.

Это пути послушания. Этим, а не своим содержанием, отличаются они от любви к ближнему. Религиозная война может и должна всегда вестись «гуманно». Как предписания Мухаммеда, так и военное и завоевательное право, которое развилось на основе этих предписаний,

значительно опережают современные ему обычаи, даже христианские. Можно сказать, что ислам требовал «толерантности» и демонстрировал ее задолго до того, как христианская Европа открыла это понятие. С другой стороны, любовь к ближнему, даже не ее вырождающиеся формы, а закономерное развитие, может привести к последствиям, которые совершенно не соответствуют поверхностному ее пониманию, таким как религиозная война и суд над еретиками.

Значит, разница не в содержании. Разница единственно во внутренней форме: на путях Аллаха это послушание воли раз и навсегда основанному предписанию, а в любви к ближнему – акт любви, каждый раз новый и каждый раз удивляющий, который прорывает устоявшуюся форму характера. Детали этого акта невозможно назвать заранее; он должен удивлять; если бы можно было описать его заранее, то это не был бы любовный акт.

Ислам очень четко представляет себе позитивную картину того, как именно мир должен измениться, встав на пути Аллаха. Так и выражается его поступок в мире – полное подчинение закону, который однажды раз и навсегда был наложен на волю. Божьи заповеди, те, что принадлежат ко «второй скрижали»<sup>15</sup>, где разъясняется, что же такое любовь к ближнему, все начинаются с «Не». Они могут принять вид законов, только в форме запретов, только отмечая границы того, что никак несоединимо с любовью к ближнему.

Позитивный императив здесь присутствует только в форме единого и всеобщего повеления любить. Заповеди, которые выступают как позитивные законы, – это по большей части законы культовые, язык жестов, которым выражается любовь к Богу, то есть то, что расположено на «первой скрижали». Таким образом, наивысшим поступком в мире для иудея или христианина будет любовь не по расчету, полностью свободная; тогда как в исламе более всего ценится подчинение однажды провозглашенному закону. Исламское право также постоянно стремится обратиться назад, к непосредственным высказываниям основателя и выстраивает свои законы на основании строгого исторического метода. Напротив, как талмудическое, так и каноническое право формулируют свои положения, не подкрепляя их историческими фактами, а выводя логическим путем. Поэтому настоящее в них становится сильнее прошедшего. Логические выводы произвольно определяются точкой, с которой они начинаются, то есть современностью; а полагание на исторические факты, напротив, ставит настоящее в зависимость от прошедшего. Следовательно, даже в мире права, который кажется независимым ни от чего внешнего, можно увидеть различие между заповедью любви и подчинением закону.

Далее, то, что мирской поступок в исламе – это выражение подчинения, помогает уяснить исламское понятие человека. Подчинение как

<sup>15</sup> Десять заповедей, данные Моисею, были написаны на двух скрижалях. На первой – от «Я Господь Бог» до «Почитай родителей», на второй – от «Не убий» до «Не пожелай». См. *Исх.* 20:14 и 34:28.

поступок обусловлено «исламом», всегда новой, постоянно властной и трудной самоотдачей души божественной воле. Эта самоотдача – единственный акт свободы, который знает ислам, так что он справедливо называется словом, которое обозначает покорность Богу. Но она не является истоком мирского поступка – исток даже в этом случае расположен в характере, приготовившемся к подчинению. Самоотдача – не исток мирского поступка, а его предпосылка. Следовательно, отношения к Богу и к миру, составляющие портрет человека, в исламе имеют префикс, диаметрально противоположный тому, какой они имеют в истинной вере, так что результаты тоже оказываются противоположными. В исламе за свободной отдачей души Богу, которой каждый раз нужно добиваться заново, следует мирской поступок, где господствует полное подчинение. В сфере откровения за однажды произошедшим раз и навсегда, смиренно-гордым вхождением души в покой божественной любви следует всегда внезапный, всегда удивительный свободный акт любви. Следовательно, на место святого и его благочестия, которое парадоксальным образом обманывает и превосходит все ожидания, смеясь над всеми попытками воспроизвести ее, становится жизнь благочестивого мусульманина, которую полностью можно приводить в пример. У любого образа (Gestalt) святого есть свои уникальные черты: каждый святой имеет свое житие. О мусульманских святых ничего не рассказывают; их память чтут, но эта память не имеет содержания, это лишь память о благочестии как таковом. Это благочестие основано на повиновении и на самоотречении, которое полностью свободно – и постоянно устанавливается заново. Ему полностью соответствует мирское благочестие, при котором человек свободно вводит себя под власть всеобщего закона. Именно такой способ поведения пыталось выстроить себе Новое Время, например в этике Канта и его последователей<sup>16</sup>. И другие представители Нового времени считали, что двигателем общества должен быть общий для всех здравый смысл, а не пугающие, непредсказуемые колебания настроения, которые испытывает святой.

<sup>16</sup> В своем учении о нравственности, которое является выражением практического разума, Кант рассматривает человеческое поведение как реализацию свободы в рамках долга по отношению к закону. См. *История этических учений. Учебник* / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003, с. 651–659.

## ЦАРСТВО

### БЛИЖНИЙ

Поступок направлен на мир; мир – это противоположный полюс, куда стремится любовь к ближнему. Выражения типа «Бог творит» или «Бог открывает» сразу же отсылают нас к чему-то еще, к тому, что Он творит

или что Он открывает. Точно так же и акт любви отсылает к чему-то, что человек любит. Это что-то заповедь называет ближним. Как в святом языке<sup>17</sup>, так и в греческом это слово означает того, кто именно в этот момент, в миг любви оказывается ближним. Неважно, чем он был до этого мига любви и чем будет после: в этот миг он для меня только ближний. Следовательно, ближний – это лишь представитель; его любят не ради него самого, не за красивые глаза, а просто потому, что он стоит тут рядом, потому что он мне ближний. На его месте – на этом самом, ближнем ко мне месте – мог бы с тем же успехом стоять другой. Ближний – это Другой, «плесиос» из Септуагинты<sup>18</sup>, «плесиос аллос» Гомера<sup>19</sup>. Следовательно, как уже говорилось, ближний – это лишь заместитель. Любовь охватывает того, кто становится ей ближним в летучий миг ее настоящести. Но на самом деле любовь направлена на внутреннее понятие Всего – всех людей и вещей, которые потенциально могут стать ей ближними. По сути дела, любовь направлена на всё, то есть на мир. Как это происходит, мы здесь пока не рассматриваем. Лучше обратимся вначале к другому полюсу, то есть к миру.

## НЕЗАВЕРШЕННЫЙ МИР

Нам преграждает путь одна трудность, разрешение которой сразу прольет свет на всю ранее пройденную дорогу. Для Бога и человека появление «Да» предшествует появлению «Нет» по мировому вре-

мени: Бог «вначале» создает, а «потом» открывает себя, человек «вначале» принимает откровение, а «затем» отправляется совершать мировой поступок. Следовательно, то, что произошло однажды, раз и навсегда, предшествовало тому, что происходит мгновенно. Для мира это временное соотношение выстраивается в обратном порядке. Вначале, то есть при творении, мир становится «созданием». Это значит, что он в каждый миг полностью возобновляется. Тогда Творец превращается в провидение. Откровение происходит не непосредственно с миром, а только между Богом и человеком. Для избавления, следовательно, у мира остается только «Да». В случае Бога и человека первым возникло их собственное бытие; затем появился их собственный поступок, который собрал это бытие вместе и переплавил его в гештальт. Миру это еще предстоит. Первым здесь появляется отрицающий себя поступок, благодаря которому открываются мгновенность и цельное бытие мира. Однако цельность мирового бытия должна еще сформироваться на протяжении всей длины времени, пока существует мир и раскрывается полнота его образов. Говоря парадоксально: в творении мир «открывает» сам себя как творение, но лишь в избавлении к нему может добавиться

17 На ивр. ут «ближний» – тот же корень, что и в «пасти», «пастух». Греческие варианты перевода слова «ближний» показаны ниже.

18 «Ближний», «сосед» (см., напр., Исх. 19:4–5, 11, 14).

19 «Близко... к другой» (*Илиада*, VI:245, 249, пер. Н. Гнедича).

его «созданность». Может быть, так будет точнее: для Бога и человека сущность старше, чем их явление, а мир создан как явление, намного раньше того, как при помощи избавления он обрел свою сущность.

## СТАНОВЯЩИЙСЯ МИР

Это особое положение мира основано на том, что мы уже описали при Переходе от первой части ко второй: человек и Бог уже есть, а мир становится. Мир еще не завершен. В нем пока еще смеются и плачут. Слезы еще не стерли со всякого лица (Откр. 7:17; 21:4). Это состояние становления, незавершенности можно описать, перевернув объективную временную последовательность. Это означает, что прошлое, которое уже существует «здесь», уже завершено от начала до конца, так что о нем можно составить от-чёт, — а любой с-чёт начинается с начала ряда — это прошлое может охватить будущее как таковое, то есть как будущее, лишь предвосхитив его. Если поставить себе задачу дать от-чёт о будущем, то оно неизбежно застынет и превратится в прошедшее. Будущее нужно предсказывать. Будущее переживается только в ожидании<sup>20</sup>. Последнее должно стать в мысли первым<sup>21</sup>. Таким образом, в мире, становление которого пока не завершено, переворачивается естественная последовательность самооформления, путь изнутри наружу, от сущности к явлению, от творения к откровению. Оформление мира должно начаться с явления, которое отрицает само себя, и закончиться на полном и совершенном утверждении сущности. Становление мира не идет, как становление Бога и души, изнутри наружу. Мир с самого начала открывает себя, но сущности у него при этом нет. Как и его костяк — природа, мир весь доступен взору, но при всей этой доступности он полон загадок, потому что мир открывается до того, как начинается актуальное бытие его сущности. Каждая пядь его еще только приходит, приближается; нет, это само приближение. Мир — это то, что должно приблизиться. Это царство.

Только став царством, мир обретет гештальт, так же как раньше он становился пластичным миром, космосом, миром язычества. Точно такое же противопоставление установили мы для Бога, сказав, что Бог бывает мистический и открывающий, и для человека, признав, что человек бывает героем и святым. Создание само по себе еще не может быть гештальтом, не может соответствовать космосу. Просто создание схоже, хотя и не полностью, с возлюбленной Богом душой и с Богом, обладающим творческой силой. Над ними тремя нависла одинаковая опасность: они изменчивы. Но мир имеет особую приставку — знак «Нет», и поэтому он изменяется не так, как два прочих элемента. Творческая

20 Ср. «ожидание будущего мира». См. Введение, прим. 23 и 24.

21 Аллюзия на стих «конец действия, в замысле — начало» из гимна *Леха доди*.

сила, например, может в любой момент вновь сокрыть себя за творением, «скромно», как говорит великий шиллеров вольнодумец<sup>22</sup>. Возлюбленная Богом душа, которая вечно рвется к Нему, всё время подвергается искушению поддаться высокомерию и опять замкнуться в себе. Но созданию не угрожает опасность погрузиться обратно в покинутый им предмир. Создание зависимо, но эта зависимость вся собрана в том моменте, когда возникает его актуальное бытие. Если с позиции этой зависимости оглянуться на пластичный космос, то покажется, что это застывшее чудовище, покоящееся в самом себе, не нуждающееся ни в чём. Это космос не сокрыт, как Бог, начиная с самого творения, и не замкнут, как человек, если оглянуться на него с позиции откровения, но его нельзя ухватить: это околдованный мир.

## ОКОЛДОВАННЫЙ МИР

Раньше этот мир можно было полностью охватить пониманием. Но так было, пока вся жизнь содержалась в нем. Теперь жизнь изменилась.

Мир отступил в пред- и сверхмирные тени, теперь кажется будто мир стал недоступен, непостижим. Древняя картина мира не была волшебной: это был мир, само собой разумеющийся. В этом мире человек имел прописку, лишь в нем одном и, соответственно, лишь в нем одном он чувствовал себя как дома. Но теперь человек вступил в мир откровения, и этот покинутый людьми пластичный космос показался им теперь волшебным, зачарованным миром.

Точно так же мифический Бог стал сокровенным, лишь когда на него посмотрели с позиции отрывающего аспекта творения, а трагический человек стал замкнутым, только когда на него посмотрели с позиции откровения. В этом околдованном мире — но не раньше, когда он был еще самоочевидным космосом, — магия действительно стала колдовством.

## РАСКОЛДОВЫВАНИЕ<sup>23</sup>

Для древнего мира магия и астрология были таким же привычным делом, как для современного мира — искусства технические. Они стали пугающее чуждыми, лишь когда начало формироваться новое понимание мира, пришедшее на смену древнему. Человек жил в этом новом мире, но одновременно пытался поддержать жизнь в элементах прежнего мира, который уже встретил свой конец. Только представление о

<sup>22</sup> Маркиз де Поза. Шиллер, *Дон Карлос*, III:10 (см. прим. 14 к Книге второй).

<sup>23</sup> Расколдовывание в XX в. стало предметом рассмотрения ряда философских и социологических теорий. См., напр., Weber M. *The Sociology of Religion*. Boston, 1971, p. 270; E. Lévinas. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1977 и др.

мире как созданию (Kreatur) придало этим искусствам некую греховность. Божественное провидение не допускало ни насильственных магических вмешательств, ни исследования, проводившегося средствами [этих] искусств. А с XVII в., когда новая наука стала отворачиваться от античной картины мира, зачарованный мир всё больше и больше терялся из поля зрения. Теперь мир понимался односторонне: как актуальное и только как актуальное бытие, как нечто моментальное, что можно целиком выразить через формулы, выстроить отношения, – а отношения стали единственной категорией, на которой новая наука основывала свое понимание мира, когда субстанция и причинность превратились во вспомогательные категории, служащие для обработки материала. Тогда на место завершённого, полного форм космоса вступила голая идея создания. Казалось бы, такая идея актуального бытия исключала возможность возврата к представлению о заколдованном мире, однако она не могла дать миру опору, самостоятельность, которой обладал античный космос. Актуальное бытие растеряло присущие миру чары, так что мир теперь едва ли не оказывался пустым представлением. Расколдовывание для мира – такая же опасность, как для Бога – новое сокрытие, а для человека – новое замыкание в себе. То, что это расколдовывание, а не околдовывание, представляет опасность, связано с тем, что создание открывается со знаком «Нет», а творец и любимая душа – со знаком «Да». Только мир можно с полным правом назвать «бедным созданием», поскольку он сам по себе лишен сущности. Если понимать мир только как природу, как это постоянно делает современная наука, то мир лишится связи с божественным провидением. Лишившись опоры, мир погрузится в Ничто. Чтобы стать гештальтом и царством, а не просто актуальным бытием, (по)являющимся только на миг, мир должен получить сущность, превратиться из мгновенного в длительное. Во что же тогда превратится его актуальное бытие?

## РАС-СУЩЕСТВЛЕНИЕ

В пластическом космосе предмира сливались духовное бытие и полнота явлений, а затем также сливались род и индивид. Как мы объясняли ранее, в случае с миром будущее понимается особым образом, и следует ожидать, что мир будет развиваться так же, как Бог и человек. [Род и индивид] появлялись в мире в обратной последовательности, то есть именно так, как будто бы вначале они были слиты. Это и означает, что созданный мир развивается в обратном порядке. В мире как создании на первый план выступает род, то есть общее, но со знаком «Нет», то есть из мига в миг оно постоянно отрицает себя. Каждый миг содержит в себе всю полноту мира как создания, но это длится лишь один миг. Бытие

мира налично: там, где мир актуально существует, он есть, но ни в одном другом месте его нет. Затем должна возникнуть вторая категория: наполненность, индивид. Она входит в пластичный мир как мгновенное; ее рождение совершенно неожиданно. Но теперь она должна второй раз появиться как нечто длительное, сохраняющееся. Так что же это такое? Неужели индивидуальность может длиться? Неужели может иметь в себе нечто неизменное индивидуальность, которая оказалась в мире? Существует ли в мире такая индивидуальность, которая не является лишь результатом отграничения от другой индивидуальности и, следовательно, не оказывается обязательно преходящей потому, что основа ее гештальта — не в ней, а вне ее, или, иными словами, потому что она не ограничивает сама себя? Существует ли индивидуальность, которая сама определяет свой размер и форму, тогда как другие не определяют ее, а только мешают ей выразить себя? Такая индивидуальность существует внутри мира, она рассеяна, она не существует повсеместно, и ее нужно аккуратно обособлять, но она существует. Первые ее начала стары так же, как и само творение. Она называется жизнь.

259

## ЖИВОЕ

Органическая жизнь непостижимым образом дана нам изначально (*uram vorhanden*) как явление природы. По крайней мере, она не выводится из чистого актуального бытия, из чистой — говоря языком идеализма — предметности мира. Однако органическая жизнь — лишь малая часть всей жизни. Понятие жизни включает в себя не только органическую природу, не только живые существа, но и институты, общности, чувства, вещи, дела — на самом деле всё может обладать жизнью. Но что же означает бытие живым в противовес просто актуальному бытию? Лишь то, о чем мы уже упоминали: иметь специфический гештальт, который выстраивает себя изнутри наружу и потому обязательно имеет временную продолжительность. Животные, растения и прочие «организмы» в широком метафорическом смысле этого слова — не просто продукт взаимодействия сил. Как только они даны, они оказываются чем-то, что стремится проивостоять любым силам и утвердиться в своей форме. Жизнь умеет проивостоять; а именно, она активно проивостоит смерти. Это отличает жизнь от просто актуального бытия, которое является всего лишь реализацией предметности, а значит, только пассивно проивостоит понятию. Теперь уже видно, что жизнь добавляет к актуальному бытию. Богатое, всеохватывающее актуальное бытие созданного мира слабо. Но жизнь поддерживает его и превращает в сущность, прочную саму по себе, неотторжимую, обретшую гештальт. В противоположность «явлениям» актуального бытия живые существа в самом деле

являются «сущностями». Познание актуального бытия – это познание его изменений, а познание жизни должно стать познанием того, как она поддерживает себя.

Но поскольку жизнь поддерживает свою длительность в противостоянии с внешним, видно, что она не полностью соответствует тому, что мы здесь ищем. Мы не ищем длящиеся точки, где сконцентрирована жизнь, тогда как весь остальной мир жизни лишен. Мы хотим, чтобы сам по себе мир был длительным; мы ищем бесконечную длительность, которая станет опорой и основой для вечно мгновенного актуального бытия, то есть субстанцию мира, [не зависящую] от явлений его актуального бытия. Мы ищем свободное бесконечное, а находим неопределенно много конечного, конечного по самой своей сути, потому что свою длительность оно поддерживает в противостоянии с чем-то иным.

Как же разрешается это противоречие? Так же, как и все отклонения, которые мы обнаружили ранее. Решение просто: то, что мы ищем, – не данность. Оно еще только должно наступить. Мы ищем бесконечную жизнь, а находим конечную. Следовательно, то, что мы находим, просто-напросто ещё не стало бесконечным.

Мир должен стать полностью живым. Вместо того чтобы жизнь была сконцентрирована в отдельных точках, как изюмины в кексе, мир должен стать полностью живым. Все точки актуального бытия должны обрести жизнь. То, что этого ещё не произошло, обозначает опять лишь то, что мир пока не завершен. Его незавершенность впервые привлекает наше внимание при рассмотрении актуального бытия. Это зависит от того, что актуальное бытие всегда мгновенно и, следовательно, оно может быть только строго «завершено» или «не завершено». В этом отношении оно находится по ту сторону всякого вопроса, ведь мгновение знает лишь само себя. Когда же начинается поиск длящегося однажды и навсегда, опоры и основы для всякого актуального бытия, то оказывается, что искомое ещё не существует «здесь». Точнее, оно – пока еще не актуально. Жизнь и актуальное бытие пока что не перекрывают друг друга.

Полнота явлений, которая ворвалась в космос, бесконечное богатство индивидуальности – вот что делает живое длящимся, оформленным (gestaltet), прочным. Эта полнота возникает под знаком «Нет», так что сама по себе она изменчива (преходяща). Но живое выступает под знаком утверждения, и оно стремится к вечности. Живое настаивает на том, чтобы сохранять свой гештальт. Если бы эта полнота не обрушивалась в космос, не было бы глубинного основания для богатства живого. Если бы эта полнота, как того хочет идеализм, была лишь застывшей «данностью», то она не могла бы быть предмировым основанием, на котором вырастает жизненность царства. Любой переход в откровенное должен быть внутренним переворотом, так что из застывшего могло

бы вырасти лишь подвижное, всегда меняющееся. Только из полноты, которая постоянно обновляется, вырастает спокойно длящаяся жизненность, которая сохраняет свой гештальт, когда прошлое сменяется будущим.

Порождение мёртвого бытия из всеобщего, доступного мысли (*denkmäßig*) закона не может перейти в царство. Это может сделать лишь пластический космос, [наполненный] многоцветной всамдельностью. Вечность святого, человека, который отдал себя Богу и одновременно обратился к миру, может возникнуть лишь из одного-единственного корня: из героического своеволия, исполненного характера. Любящий Бог откровения мог вырасти на одной-единственной почве: из живого мифического Бога. Подобно этому, вступление Царства Божия в мир должно было начаться с мирского царства (мировой империи) Августа, который воплотил в политике пластическую картину мира язычества.

## РОСТ ЦАРСТВА

261

24 Спор с гегелевской теорией государства, которая опирается именно на идею завершенности актуального наличного бытия. По Розенцвейгу, актуальное бытие никогда не является чем-то завершенным. Эта жизненная открытость передается и государству, которое постоянно находится в состоянии становления.

Мир с самого начала был связан с жизненностью. Если мы станем искать обоснование этого предопределения, то увидим, что начало органического потеряется в тумане прошлого. Его нельзя обнаружить на пути, ведущем к заключению. Но то, что живо изначально, — это еще не вся жизнь, а только ее центральная точка. Жизненность должна повышаться, следуя внутренней необходимости, и это долженствование для нее тоже изначально. Мир не

был с самого начала сотворен завершенным, но в него вложили предрасположенность к завершению. Будущее его завершения было создано одновременно с будущим самого мира. А если мы говорим лишь о той доле мира, которой надлежит завершаться, то возникает возражение: актуальное бытие должно постоянно обновляться, а не завершаться. Следовательно, царство, то есть актуальное бытие, обращенное в жизнь, извечно наступает<sup>24</sup>. Поэтому его рост необходим. Актуальное бытие вечно существует в будущем — но при этом оно существует вечно. Оно настолько же существует в вечности, насколько и в будущем. Вечность — это не слишком долго; это всего лишь завтра, которое с таким же успехом могло быть и сегодня. Вечность — это будущее, которое не прекращая быть будущим, может оказаться в настоящем. Вечность — это сегодня, которое сознает, что оно больше, чем сегодня. И, следовательно, если мы говорим, что царство вечно наступает, это значит, что оно с необходимостью должно расти, но временные рамки этого роста не определены. Точнее, его рост не имеет вообще никакого отношения ко

времени. Если актуальное бытие однажды входит в мир, то оно уже не может оттуда выпасть. Оно попало в однажды-и-навсегда; оно стало вечным.

## БЕССМЕРТИЕ

Но здесь оказывается, что необходимый рост царства нельзя просто сопоставить с ростом жизни. Жизнь стремится к длительности, но она ведет борьбу, исход которой точно не известен. Нет необходимости того, чтобы всякая жизнь умирала, но мы наблюдаем всеобщую смертность. Поэтому царство, хотя оно и строит свой рост на росте жизни, должно соотноситься еще и с чем-то иным. Только это [второе понятие] обеспечивает для жизни бессмертие, которое она ищет для себя и которого требует для нее царство. Только став бессмертной, жизнь обеспечивает себе место в царстве. Следовательно, чтобы мир открылся и стал гештальтом, его собственный внутренний рост, неточный рост жизни, который никогда не знает, сколько ему отпущено, должен еще испытать воздействие чего-то внешнего. Это воздействие преобразует его жизненность в акте избавления. Как это происходит, мы увидим позже.

## ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ ПРОГРЕССА

Но вначале мы вернемся к сравнению [религий] и бросим последний взгляд на ислам. Он снова поможет нам яснее обозначить понятие жизни, на котором основана идея царства. В исламе мир становится объектом избавления, но при этом сохраняют свою индивидуальность. Путь Аллаха ведет верующих навстречу реальным народам и в реальные [исторические] эпохи. Как же мыслятся эти народы и эпохи? В контексте царства они оживают и растут постоянно, хотя и так, что это нельзя рассчитать. Нельзя сказать определенно, что какой-то народ, какая-то эпоха, событие, человек, дело, институт действительно достигают бессмертной жизни; этого никто не знает. Если признать, что жизнь увеличивается, пусть даже невечная жизнь, то в конце концов гештальт всё равно будет утерян. Гештальт остается в воспоминаниях и в действиях, которые когда-нибудь и где-нибудь тоже войдут в царство.

В исламе, напротив, мирская индивидуальность еще стоит под знаком «Нет», с которым она была связана в предмире. Эта индивидуальность не растет постепенно; она всегда новая. Здесь действительно оказывается так, что каждый век непосредственно [приходит] к Богу, и не просто любой век, а вообще всё индивидуальное. Так на почве ислама впервые со времен античности появляется реальный интерес к

истории как науке в современном смысле, настоящий научный интерес без «историко-философских» тонов. В христианском мире интерес к истории опирался прежде всего на желание сделать видимым для человеческого взгляда то, как Бог управляет историей и как благодаря этому возрастает Его Царство. Эта идея определяла способ представления истории, и до сих пор определяет и будет определять, несмотря на то, что ход истории никак не подчиняется логике и учит только тому, что пути Господни неисповедимы. В ответ на рост царства, происходящий по внутренней необходимости, ислам выстраивает примечательное учение, а именно учение об имамах<sup>25</sup>. В каждой эпохе, в каждом «столетии» со времен Мухаммеда есть свой «имам», духовный предстоятель, который должен направить веру своих современников на правильный путь<sup>26</sup>. При этом сами эпохи никак не соотносятся между собой: не происходит роста от одной эпохи к другой, нет «духа», который проходит через все эпохи и связывает их в единство. Есть отсылки к традиции (Erblehre), которая возводится к пророку и не обязательно прямо отвечает потребностям конкретного периода. Но помимо этого есть лишь одна возможность [соединить эпохи]: согласие (Consensus) живого сообщества — «иджма»<sup>27</sup>; Мухаммед будто бы сказал: «моя община никогда не объединится ради ошибочного суждения»<sup>28</sup>. И опять: такое объединение принадлежит именно настоящему. Оно ни с чем не сравнимо; оно полностью противоположно идее непогрешимой церкви, которая может быть непогрешима лишь потому, что она живо защищает традицию. Но оно так же противоположно и раввинистическому понятию устного учения, которое для решения в настоящем, определяющемся чисто логически, находит исток непосредственно в Синайском откровении. Но так же, как и в учении имамов, здесь очевидна аналогия со специфически «современным» пониманием «прогресса» в истории и места «великих людей» в ней.

Сущность этой аналогии в том, что необходимый, но всё же, благодаря содействию упоминавшегося нами «иного», непредсказуемый рост царства здесь в корне отравляет идею будущего. К будущему относится прежде всего предвосхищение, а именно то, что конец нужно ожидать немедленно. Только благодаря этому будущее становится временем вечности. Если можно разделить времена согласно их отношению к вечности, то в прошлом мгновение настоящего получает в подарок вечное продолжение, длительность, в самом настоящем — бытие в любое время, и только в будущем оно получает дар вечности. То, что любой миг может стать последним, придает ему вечность. И именно по-

<sup>25</sup> Распространенное в шиитском исламе представление о том, что в каждом поколении имеется руководитель (имам), несущий свет истинной веры.

<sup>26</sup> Хадис пророка со слов сподвижника Мухаммеда Абу Хурайры.

<sup>27</sup> Один из источников исламских правовых норм — решение авторитетных лиц, основанное на сборе и сравнении сведений по рассматриваемому вопросу, а также на опросе большого числа людей.

<sup>28</sup> Из хадиса «Поистине, моя община не объединится на заблуждении, и когда вы увидите разногласия, то следуйте за большинством» — Сунан Ибн Маджах, №3950 (*Книга о смутах*).

тому, что любой миг может стать последним, он превращается в исток будущего. Так выстраивается ряд, где каждое мгновение предвосхищает последующее.

Теперь эта идея будущего, идея о том, что царство «внутри вас» (Лк. 17:21), что оно наступит «сегодня», это превращение мгновения в вечность угасает как в исламском, так и в современном понятии эпохи (Zeitalter). Времена здесь становятся в бесконечный ряд, но бесконечность не означает вечности, бесконечность – это только «вот почти». Понятие времени в исламе, заложенное в учении имамов и в понятии иджмы, расставляет эти последовательно выстроенные времена в математическую последовательность, бесконечно равнодушную. Каждый отдельный ее член оказывается полностью мгновенным, но если построить их сумму, то она будет равняться скорее прошлому, чем будущему. То, что каждый период непосредственно [приходит] к Богу, – истинная мысль чистого историка, который стал всего лишь инструментом для познания прошлого. Вначале кажется, что идея прогресса обладает жизнью, по меньшей мере в ней есть соответствие, рост, необходимость – так же, как в идее Царства Божьего. Но понятие бесконечности выдает его внутреннее [содержание]. Пусть даже говорится о «вечном» прогрессе – на самом деле всегда имеется в виду лишь «бесконечный» прогресс, который вечно идет вперед. В каждом мгновении прогресса сокрыта уверенность в том, что новое мгновение еще вступит в последовательность [времен], а значит, мгновение так же уверено в том, что станет актуальным, как если бы оно уже было «здесь». Следовательно, истинная идея прогресса особенно отрицает возможность того, что «идеальная цель» может и должна быть достигнута уже в следующее или даже в это мгновение. Это шибболет<sup>29</sup>, позволяющий отличить верующего сына царства, который слово «прогресс» использует, лишь чтобы говорить языком [конкретного] времени, а на самом деле он имеет в виду царство, от истинного поклонника прогресса. Нужно проверить, не противостоит ли он возможности и обязанности того, чтобы уже в следующее мгновение предвосхищать «цель». Без этого предвосхищения и без внутреннего принуждения к нему, без того, чтобы «звать Мессию до того, как его время наступило» (ТВ Бава меция, 85b) и без искушения «взять царство небесное силой» (Мф. 11:12), будущее – никакое не будущее, а всего лишь бесконечно отдаленное, проецированное вперед прошлое. Без такого предвосхищения мгновение не будет вечным. Оно будет лишь вечно повторяться и вечно плестись по длинной широкой дороге времени.

<sup>29</sup> Др.-ивр. слово (см. *Судьи* 12:5–6), прямое значение которого неясно; в переносном смысле – слово, по характерному произношению которого можно опознать группу людей.

## РОСТ И ДЕЙСТВИЕ

С двух сторон стучат в закрытые врата будущего. В темном, не поддающемся никакому счету росте жизнь стремительно рвется в мир. Освящающая себя душа ищет путь к ближнему в горячем переизбытке чувств. Оба они, и мир, и душа, стучатся в запертые врата: мир – возрастая, душа – действуя. Все действие тоже устремляется в будущее. Ближний, которого ищет душа, всегда предшествует ей. Предвосхищает встречу с ближним только встреча с тем, кому именно в это мгновение случилось оказаться перед душой. Благодаря такому предвосхищению рост и действие становятся вечными. Но что же они предвосхищают? Не что иное, как друг друга. Действие души, как его осуществление, как и его понятие, целиком обращено к ближнему в это мгновение. При этом действие волящей души становится предшественником целого мира. А рост царства в мире предвосхищает, надеясь, конец уже в ближайшее мгновение, – чего ожидает этот рост для ближайшего

265

30 В соответствии с мыслью Розенцвейга, корневое предложение «Хорошо» (Gut) уже должно быть произнесено. Созданность мира сама является необходимой предпосылкой для обретения вечности. Розенцвейг упоминает фразу из письма Луизы Прусской к отцу (1808 г.). См.: Christian Graf von Krockow. Porträts berühmter deutscher Frauen von Königin Luise bis zur Gegenwart. Berlin: List Taschenbuch, 2004. S. 46.

мгновения, если не акта любви? Ожидание мира есть принуждение к этому акту. Если бы царство росло только с немой, бесчувственной движущей силой, и так до бесконечности времени шло все дальше, все вперед, не видя конца перед собой, ничего, кроме бесконечности, то поступок любви был бы парализован, так как самое далекое было бы бесконечно далеким, а ближайшее и ближний были бы для него недостижимыми. В действительности, однако, царство в мире продвигается исполинскими шагами и

каждое мгновение должно быть готово принять полноту вечности. Тогда самое далекое есть то, что ожидается в каждое следующее мгновение. Ближайшее занимает место самого далекого, высочайшего, целого, становится осязаемым в каждое мгновение.

Человек и мир здесь неразсторжимо связаны. Они постоянно взаимодействуют и воздействуют друг на друга. Во всяком делании свобода связана с объектом своего действия. Так, добро было возможно только в мире, который уже был бы добрым, и индивид не мог быть добрым без того, чтобы все уже были добрыми. А с другой стороны, в мире, как великолепно сказала прусская королева, добро может получиться лишь при посредстве добрых<sup>30</sup>. Это взаимоотношение неразсторжимо, так как невозможно отделить человека от мира. Действие высвобождает акт человека, но освобожденный акт оно вновь привязывает к миру. И ожидание высвобождает царство из мира. Если бы мир не ожидал, он двигался бы «вперед» в бесконечное, а царство никогда бы не пришло. Но это же

ожидание вновь привязывает то, что оно освободило, к действиям человека. Из этой взаимной связи они не могут освободить себя сами; они только сильнее связывают себя друг с другом и увязывают себя друг у друга. Они не могут сами избавить себя друг от друга, они могут только вместе быть избавлены – если они избавлены третьим, который избавляет одно в другом, одно через другое. Для мира и человека имеется лишь Один Третий. Только Один может стать для них Избавителем<sup>31</sup>.

## О МЕТОДЕ

Такое Друг-с-Другом имеется только здесь. От Бога к миру, от Бога к человеку – направление всегда однозначно. Бог сотворил мир, и только тогда мир стал расколдованным созданием и смог припасть под крылья божественного Провидения. Бог назвал человека по имени (Йешая 43:2), и только тогда человек стал открывшейся душой и смог отверзнуть свои уста. Только здесь оба полюса заранее указывают друг на друга, и все, что между ними происходит, происходит одновременно в них обоих. Открытие вещи произошло в ряду слов от корневого слова вещности до завершенной вещи. Пробуждение души происходило в диалоге, где Пробуждающий душу сам пробуждал собственное «Я». Но освобождение души через вещи и вещей через душу происходит на одном дыхании, в дуэте, в предложении, которым становится созвучие из голосов обоих слов. В Избавлении большое «И» замыкает свод Всего.

Из «И» не выходит корневое слово. Точно так же само по себе оно не составляло праслова, а было уже лишь мостом, соединяющим оба праслова, «И» между «Да» и «Нет». Праязыковое «И» раскрывается не через корневое слово, а через корневое предложение, то есть предложение из двух корневых слов. Если мы вспомним, какую роль «И» играло по отношению к трем элементам предмира, то [станет понятно, что] «И» само не вытекает из истока. «И» не создает Нечто; оно не относится, как «Да» и «Нет», непосредственно к Ничто. Это знак процесса, благодаря которому между тем, что возникло из «Да» и «Нет», вырастает завершенный гештальт. Видно, что этот процесс совершенно не похож на идеалистический «синтез». Как лучше всего показывает исторический исток этого синтеза у Канта, настоящий творческий синтез возможен только по отношению к мертвому «материалу», простой «данности». С развитием идеалистического движения синтез превращается в новую версию тезиса, то есть в истинно творческий принцип диалектики. Антитезис становится всего

31 Если в первой части элементы воспринимаются как отделенные друг от друга реальности, то здесь оказывается, что они дополняют друг друга, и реализация двух элементов совершается только при помощи третьего. Отсюда и далее элементы начинают восприниматься в контексте их проявления в траекториях. Так, Бог понимается как Творец, Бог Открывающий и Избавитель. В итоге проявляющийся в траекториях творения и откровения Бог осуществляет связь человека и мира и реализует траекторию избавления.

лишь посредником между возникновением и новым появлением тезиса. С каждым новым появлением тезиса знание приходит ко всё более глубокому познанию – это лишь постоянное приготовление [к работе знания], но вместе с тем это абсолютная идеалистическая разработка основной идеи Платона о том, что любое познание – это узнавание. У Платона эта мысль еще совершенно идеалистическая: несотворенное бытие вос-сотворяется сообразно мысли. Такое понимание синтеза уже подразумевает по своей сущности, что антитезис становится средством. Антитезис оказывается лишь переходом от тезиса к синтезу; сам по себе он не связан с истоком. Отношение между ними сразу станет понятным, если вспомнить гегелевское понимание догмата о Троице<sup>32</sup>. Для Гегеля существенно важно признать Бога Духом, а Богочеловек означает лишь «Как» в сравнении Бога и Духа. Помочь может также верхнее трехтактовое созвучие его энциклопедии, где природа – это лишь мост, соединяющий логику и дух, а всё внимание обращается к соединению этих двух [членов]<sup>33</sup>.

Для нас, однако, основной концепцией является то, что «Да» по меньшей мере так же первично, как и «Нет», что творение настолько же «всамделишно», как и откровение. Поэтому наш синтез, «И», должно приобрести совершенно иное значение. Поскольку и тезис, и антитезис у нас оба «творческие», сам синтез не может обладать творческой силой. Он может только подводить итог; это действительно всего лишь «И», всего лишь замковый камень строения, которое в общем-то опирается на свои собственные колонны. Значит, антисинтезис не может стать новым тезисом. Замковый камень не может, как это должно происходить у

Гегеля, снова превратиться в краеугольный камень фундамента, и диалектического процесса не происходит. Есть однократная последовательность времен мирового дня; как только она принимает категориальное значение, эти категории считаются лишь категориями в старом смысле, инструментами, при помощи которых измеряется и членится реальность, а не внутренней силой, благодаря которой эта последовательность движется сама по себе. В строгом, непосредственном смысле, существует только одна последовательность: Творение–Откровение–Избавление.

Эта последовательность не состоит из общих понятий; она всегда однократна и индивидуальна. Конец в ней – действительно конец, он никак не связан с одним из двух начальных процессов, самое большее он относится к началу как таковому. Избавление не связано с творением теснее, чем с откровением, или с откровением теснее, чем с творением.

32 См.: *Лекции по философии религии*. III, I:3. – Гегель. *Философия религии*. Т. 2, М., 1977, с. 229–246.

33 Гегелевская система, сформулированная в *Энциклопедии философских наук*, разворачивается между *Наукой логики* и *Философией духа*. Вторая часть (*Философия природы*), по мысли Розенцвейга, является лишь антитезисом и выступает только как средство. В отличие от гегелевской триады, гештальт Розенцвейга устанавливает в отношениях мира и человека необходимую взаимность.

Более тесное отношение избавление имеет лишь к тому, от кого исходят и творение, и откровение: к Богу. Бог – скорее Избавитель, чем Творец или Открывающий. При творении Он делается Творцом, но творит создаваемое; а при откровении Бог открывает, но открывает душу. Но при избавлении недостаточно того, что Бог – Избавитель. Теперь можно сказать, что дело творения и акт откровения<sup>34</sup> остались у Него позади. Теперь они самостоятельно воздействуют друг на друга, как если бы Бога вообще не было; и Бог, как мы увидим дальше, совершает последнее избавление – Он избавляет себя.

## КОРНЕВОЕ ПРЕДЛОЖЕНИЕ

Но мы забегаем вперед. Мы остановились на возникновении гештальта, который принимает под-мировое «И», переходя на уровень наверх, в мир языка, на корневом предложении. Оно смыкает корневые слова творения и откровения: Ничто, выраженное как сказуемое, то есть «Хорошо!», и Ничто, выраженное как подлежащее, то есть божественное «Я». Результатом должно стать предложение, которое может одновременно говорить с обеих сторон, так, чтобы действительно звучали два голоса. Следовательно, это «Я» не может оставаться просто «Я». Вместо божественного «Я», которое мог говорить только Бог, выступает божественное имя, которое и человек, и мир могут носить в своем сердце. Вот имя Бога: «Он хорош»<sup>35</sup>.

34 Указание на два основных учения еврейской мистики – Маасе Берешит и Маасе Меркава.

35 Определение Бога словом «Хорошо» соответствует и нем. языку, как у Розенцвейга (Er ist gut), и иврит (טוב). «Благо», «добро» или «хорошо» как имя Бога прямо провозглашается в Пс. 54: 8: «Прославлю имя Твое, Господи, ибо оно хорошо».

## ХОРОВАЯ ФОРМА

Это корневое предложение избавления. Если сравнить язык с домом, то это предложение будет крышей. Само по себе оно остается истинным вне зависимости от того, с каким намерением и из чьих уст исходит. То, что дважды два четыре, может стать неистинным, если, например, научить этому предложению попугая, который теперь его «высказывает». Какое попугаям дело до математики? Но предложение «Бог хорош» не будет неистинным, даже если оно произносится в этом смехотворнейшем случае. Попугай тоже создал Бог, и к птицам тоже обращена Его любовь. С этим предложением должны связываться все прочие языковые формы. [Как мы помним,] за корневым словом творения формы следовали соответственно развитию вещиности как отдельные предложения единой истории. Корневое слово откровения начинает диалог. А здесь все языковые формы должны нести в себе и выражать смысл этого единого предложения.

Эти формы должны отмечать и закреплять связь обеих частей предложения. Главным тоном всякой формы должно стать основание этого предложения, и напряжение должно постоянно повышаться, чтобы формы звучали всё больше похоже на гимн. Вместо рассказа, который стремится от рассказчика к вещи, вместо диалога, который ходит туда-сюда между двумя участниками, выступает теперь грамматика пения, которое усиливается построчно. Прание всегда осуществляется несколькими; отдельный человек его не поет. Только когда песня принадлежит многим, она может восполнить неподвластные пению формы рассказывания, превращаясь в балладу, и диалогичного пения, превращаясь в любовную песнь. Но многоголосое пение на одном тоне и дыхании изначально (связано с истоком). Эта форма общности превосходит любое возможное содержание пения. Содержание само по себе – только обоснование такой формы. Сообща поют не ради какого-то содержания, а потому что ищут общее содержание – чтобы можно было петь сообща.

Корневое предложение должно стать содержанием совместного пения. Но тогда оно может выступать только как обоснование такой общности. «Он хорош» должно превратиться в «ибо Он хорош»<sup>36</sup>.

## ПРИЗЫВ

<sup>36</sup> Постоянный мотив во многих псалмах. В частности, зачин и завершение псалма 118: «Прославляйте Господа, ибо Он хорош».

<sup>37</sup> Побудительное наклонение; обычно имеет форму первого лица, т. е. подразумевает призыв к совместному действию говорящего и адресата.

Что же обосновывается первым? Это может быть только общность песнопения, и эта общность устанавливается не как совершившийся факт, не как индикатив, а как факт, который осуществляется лишь в этот момент. Таким образом, образование

общности должно предшествовать содержанию пения как призыв к общему пению, благодарности и признанию того, что «он хорош». Можно даже сказать, что пение, благодарность, признание – это главное, тогда как то, что поют, за что благодарят, что признают, есть только разумное объяснение этого. Следовательно, нужно переводить: призыв к пению, благодарности, признанию, «потому что Он хорош». Далее, этот призыв не должен быть императивом, призывом призывающего к призываемому, который последовал бы призыву. Призыв должен сам стоять под знаком общности; призывающий должен одновременно быть и призываемым, он должен призывать самого себя: призыв должен стоять в когоративе<sup>37</sup>, независимо от того, можно ли внешне опознать его отличие от императива или нет. Точно так же призыв «благодарите», который кажется [императивом], может иметь только один смысл: «Давайте возблагодарим». Призывающий сам присоединяется к благодарности, он призывает только для того, чтобы самому присоединиться к благодарности. Призывая к прославлению свою душу (ср. Пс. 104:1) и

всю внутренность свою, призывающий вместе с тем призывает непосредственно всю землю (ср. Пс. 100:1), моря (ср. Пс. 69:34) и бездны (ср. Пс. 148:7), все народы (ср. Пс. 117:1) и боящихся Бога (ср. Пс. 22:23; Пс. 135:20): «Славьте Господа». Даже то, что есть в призывающем человеке, становится для него внешним, и, напротив, самое далекое, вся земля оказывается для него не внешним, а братски с ним созвучным. Вместе они прославляют и благодарят Господа.

## СОБРАНИЕ

Хвала и благодарение, голос избавленной души, звучащей в гармонии со всем миром, и голос мира, избавленного и слившегося с душой в чувстве и пении, — как могут эти два голоса слиться в один? Как могли двое разделенных найтись, кроме как в единстве того, пред кем они поют? Кого они восхваляют, кого они благодарят? Что объединяет один голос, голос призывающего со всем миром? Призывающий отличен от всего мира: это два разных субъекта, два разных случая применения именительного падежа. То, что он имеет и видит, также отлично от того, что имеет и видит весь мир: это два разных дополнения, два разных случая использования винительного падежа. Только Тот, кого он благодарит — это Тот же, Кого благодарит весь мир. Он не объект для призывающего и не нуждается в нем, Он то, что лежит «по ту сторону» его и по ту сторону всего, что могло бы стать для него объектом. Голоса сердец, разделенные в этом мире, находятся в дательном падеже, который лежит по ту сторону всего. Дательный падеж соединяет, схватывает. Тот, кому дается что-то такое, как благодарность, не становится через это собственностью того, что ему дается. Он остается по ту сторону индивидуального дающего, и потому может стать точкой, в которой все дающие могут объединиться. С помощью дательного падежа осуществляется истинное объединение, и, следовательно, разрушается любое объединение неистинное, несущностное. В языке избавления примером этого отношения является выражение «Слава Богу».

## ПРИЗНАНИЕ

В дативе соединяется всё благодарение; благодарение благодарит за дар. Приносится благодарение Богу, Его признают дающим и познают как исполнителя молитвы. Молитва индивида, краткая молитва, была вершиной того, что индивид мог достигнуть как индивид. Но осуществление краткой молитвы лежит по ту сторону индивидуальных возможностей. Поскольку краткая молитва совершается лишь в душе индивида,

она совпадает со способностью молиться и осуществляется. Но царство, к приходу которого бессознательно призывает всякая молитва, включая краткую молитву любого индивида, зримое представление пережитого в Святая святых души, не появляется в откровении, и поэтому молитва остается вздохом в ночи. Но вот осуществление оказывается непосредственно здесь; в благодарении происходит единение души со всем миром и так наступает Царство Божие, ведь оно и есть обоюдное единение души и всего мира. Тогда всякая возможная молитва исполняется. Благодарность за исполнение всякой молитвы предшествует любой молитве, кроме краткой молитвы, рожденной из близости одиночества вдвоем между душой и Богом. Всеобщее признание отеческой благодати Бога – вот основа, на которой строится любая совместная молитва. Краткая молитва, рожденная из глубинного одиночества крайней нужды, осуществляется уже тогда, когда она пробивается наружу, когда душа способна молиться. Но совместная молитва осуществляется прежде, чем она произнесена. Ее осуществление предвосхищается в благодарении и хвале. В акте совместного благодарения уже осуществляется

все то, о чем можно просить совместно, и общность заставляет прийти то, о чем только просят индивиды, вознося к лику Бога свои отдельные молитвы. Совместное благодарение – это и есть приход царства<sup>38</sup>. Общее исповедание веры и хвала должны предшествовать любой совместной молитве как ее осуществление.

Но, разумеется, это осуществление только предшествует, оно только предвосхищает. Если бы можно было молиться только о приходе царства и больше ни о чем, то это предвосхищенное в благодарности осуществление не предвосхищалось бы. Тогда хвала и благодарность были бы не просто первым, а единственным чувством, ибо тогда, – если бы царство уже пришло, – не надо было бы просить в молитве о его приходе, молитва кончилась бы на своем первом слове, кончилась бы хвалой. Но это не так. Общине и человеку в общине невозможно молиться только о приходе царства. Эта молитва пока еще затемнена и запутана различными другими просьбами о прощении греха, о созревании плода земли, короче, всем тем, что равнины

очень правильно называли потребностями одинокого<sup>39</sup>. Да, это потребности одинокого. Если бы индивид действительно был объединен со всем миром, как это предвосхищается в прославлении и благодарности, все такие потребности отпали бы. Они – знак того, что освобожденные

38 Молитва о приходе Царства Божия – один из важнейших элементов еврейской литургии; с разными вариациями повторяется в любой службе много раз, в том числе в *Кадише*, благословении перед *Шма*, в молитве *Алейну* и др.; также часть христианской молитвы *Отче наш* (Мф. 6:10).

39 В ежедневной молитве *Шмонэ-эсре* (*Восемнадцать* [благословений]) одна из просьб звучит так: «Царствуй над нами Ты, Господь, один, милостиво и милосердно». Помимо этого в молитву включены просьбы «Благослови для нас, Господь, Бог наш, этот год и все виды его плодов на благо», а также «Прости нас, Отец наш, ибо мы грешили». Кроме того, молитва начинается со слов, говорящих о том, что молится один человек, то есть с фразы: «Господь мой! Уста мои открой, и рот мой произнесет хвалу Тебе». Об этом говорит ТВ *Авода Зарфа*: «Одинокий просит о своих потребностях в словах «внемли голосу моему»».

ние от пут потребности предвосхищается только во всеобщем слиянии индивидуальной души со всем миром, когда они совместно прославляют и благодарят Бога. Но это освобождение еще совершенно не наступило, оно пока целиком принадлежит будущему.

## ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ

Таким образом, будущее имеет здесь то же значение, какое для откровения имеет настоящее, для творения – прошлое. Но настоящее для откровения есть основное понятие и, следовательно, оно появляется в самом начале «диалога», а прошлое для творения было завершающим понятием и, следовательно, целью всего «рассказа». А будущее для избавления появляется только в середине и почти случайно. Для будущего имеет решающее значение то, что оно может и должно быть предвосхищено. Это предвосхищение, это «сегодня», эта вечная благодарность за божественную любовь, ибо «вечна милость Его» (Пс. 136:1), – вечность, как мы объяснили, существующая не «очень долго», а «ныне» (Пс. 95:7): вот каково на самом деле мелодическое содержание строфы совместно-го пения, в которой будущее выступало только как регулярно сопутствующий основной теме аккомпанемент.

## БЛИЖНИЙ

Если любой хор избавления отмечен знаком «Еще-Нет», то это значит лишь то, что концом можно считать настоящее мгновение, а всеобщим и высшим – ближайшее в данный момент. Долгожданными узами избавления человека и мир свяжет лишь ближний и вновь и вновь только ближний, ближайший. К пению всех присоединяется здесь строфа, которая поется двумя отдельными голосами: мною и моим ближним. Вместо множественного числа, содержащего вещи как отдельные представители своего рода, и вместо единственного числа, в котором душа переживает свое рождение, здесь господствует двойственное число, которое во [всех] языках недолговечно и в ходе своего развития поглощается множественным числом. Это происходит потому, что оно не укореняется нигде, кроме как, в лучшем случае, в тех немногих вещах, которые сами по себе выступают парами. Обычно оно плавно переходит от одного носителя к другому, от одного ближнего к другому, и не знает покоя, пока не пройдет до конца весь круг творения. Но только кажется, что двойственное число передает свое господство множественному. На самом деле оно в этом странствии везде оставляет следы, повсюду ставя во множественном числе вещей знак единичности там,

где некогда употреблялось двойственное число, где некто или нечто становились ближайшим к душе, там часть мира становилась чем-то, чем она не была ранее: душой.

## АКТ

Но какая последовательность соблюдается в этом странствии по миру – совершенно не определено. На утреннюю зорю всегда отвечает голос того, кто стоит ближе всех. Кто именно это будет, не дано выбирать трубачу, он видит всегда только то, что ближе всего к нему, только своего ближнего. Собственно говоря, он не видит ближнего, а только чувствует в себе переливающуюся через край тягу к акту любви. Ему безразлично, какое Нечто представится ему из полноты Нечто или какими качествами оно будет обладать. Каждое Нечто имеет свою характеристику и своеобразие, и человеку достаточно знать, что для него оно станет уникальным, субъективным, субстантивным через силу действия, исходящую из него самого. Пока предикат выражен прилагательным, оно всеобщее. Глагол как неопределенная связка связывает предложение. Этим он придает предикату прочность существительного и своеобразие, а существительное делает подлежащим. Как настоящее слово действия, глагол сам по себе также становится определенным по содержанию, но он всё еще направлен, без учета выбора субъекта, на любой находящийся перед ним объект. Однако в то же время глагол избавляет объект, разрушая его пассивную жесткость и приводя его в движение, и избавляет субъект, разрушая его замкнутость в самом себе и приводя его к делу.

273

## ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

Неопределенность, следовательно, есть знак, под которым акт любви создает себе ближнего из своего объекта. В творении определенное было создано на фоне соответствующего ему неопределенного во взаимодействии определенного и неопределенного артиклей. В откровении призывается целиком и только определенное, имя собственное индивидуального, единственного в своем роде, его единственным и только ему свойственным образом. Теперь появляется неопределенное, «какое-нибудь», как таковое, но, в отличие от творения, без соотнесенного с ним определенным, его особенным. Однако и для него тоже имеет силу отношение к определенному. Но это определенное не подчинено ему, а подчиняет его. Совершенно определенно, однако, не отдельное, а только целое всего определенного, Всё. Из этой взаимозависимости «кого-нибудь» и всего мира, которая осуществляется через

любовь к ближнему, возникает для мира избавления всамделишность, целиком соответствующая действительности, которая была достигнута во взаимодействии ограниченно общего и ограниченно особенного. Для мира избавления абсолютная всамделишность происходит из того, что, кем бы ни был в это мгновение мой ближний, он представляет для меня весь полностью всамделишный мир. Всамделишность застывает в завершающей строфе пения. Как его начало, индивидуальные голоса призывают друг друга, переключаясь, к благодарению. Теперь они сливаются в могучий унисон Мы.

## ЦЕЛЬ

Это «Мы» — всегда «Мы все»<sup>40</sup>. Во всяком случае, это «Все мы, кто сейчас собрался вместе». Поэтому слово «Мы» нельзя понять без жеста. Если говорят «Он», то понятно, что имеется в виду некто. Если в темноте раздается голос, произносящий «Я» или «Ты», то мне также понятно, кто имеется в виду. Но когда говорится «Мы», то даже если я вижу говорящего, я не могу понять, кого он имеет в виду: себя и меня; себя, меня и каких-то других людей; себя и других людей, но не меня; да и что это за другие люди. «Мы» имеет самый широкий круг значений, какой только можно представить. Этот круг только от случая к случаю сужает говорящий жест или добавление: «мы, немцы» или «мы, филологи». «Мы» — это не множественное число. Множественное число возникает в третьем лице единственного, которое не случайно отражает деление по родам. Грамматический род — это мифическое упрощение первых в мире соотносящихся понятий; и именно благодаря ему становится видным множество (Mehrheit) как таковое. «Мы», однако, это всеобъятность (Allheit), развившееся из двойственного числа. «Я» и его собрат «Ты» единичны, но их можно расширять, а «Мы» расширять нельзя, можно лишь сужать. Следовательно, «Мы» отмечает заключительная строфа избавляющего пения. Это пение начинается когортативом, призывом выступившего из хора индивида и ответом хора; в двойственном числе оно переходит в двухголосое фугато, в которое вступают всё новые инструменты, и наконец, в «Мы» все голоса гармонично собираются в заключительный многоголосый хорал. Все голоса здесь обрели самостоятельность, каждый поет слова так, как может его душа, но все поющие следуют единому ритму, и голоса их сливаются в гармонию.

40 См. запись в дневнике Розенцвейга от 26.05.1914: «Иудейская и христианская схоластика оправдывает необходимость познания через откровение даже истин, доступных рассудку, тем, что только так все познают эти истины. Но вне рамок откровения это оправдание никому не было бы понятно. Язычник всегда может возразить: "Зачем же всем познавать эти истины?"» (1:154).

## ГРАНИЦА

Однако это пение состоит еще из слов, и голоса одушевленного мира соединяются вокруг слова. Слово, которое они поют, это «Мы». В пении это последний, полный заключительный аккорд. Однако слово «Мы» не может быть последним, как и любое другое слово. Слово не бывает последним, оно не может быть просто сказано, а всегда говорит также само. В этом заключается настоящая тайна языка, его собственная жизнь: слово говорит. Из пропетого «мы» говорит слово, и говорит «Вы». «Мы» охватывает всё, что оно может схватить, достичь, даже просто увидеть. «Мы» сохраняет свою замкнутость и единство. То, чего «Мы» не может уже достичь и увидеть, оно выталкивает за пределы своего светлого, звучащего круга в холодный ужас Ничто и обращается к нему «Вы».

## РЕШЕНИЕ

275

«Вы» действительно ужасно. Это приговор. «Мы» не может не выносить такой приговор, потому что только так всеобъемлющее «Мы» получает определенное содержание. Это не особое содержание, и оно ничего не отнимает от всеобъемлющности, потому что приговор не противопоставляет ему никакого особого содержания. Следовательно, это содержание – Ничто, так что содержанием «Мы» становится всё, кроме Ничто: всё реальное, всё всамделишное. Таким образом, «Мы» должно говорить «Вы». Чем больше усиливается «Мы», тем более угрожающе звучит из его уст «Вы». «Мы» должно произносить это слово, хотя оно и произносится лишь в предвосхищении. Окончательное утверждение должно будет исходить из иных, окончательных уст. Это – решительное предвосхищение, отрешающий приговор, при помощи которого грядущее царство становится реально грядущим, а вечность превращается в факт. Святой Божий должен предвосхищать Божий приговор; он должен понимать, что его враги – это враги Бога. Ему самому от этого страшно, ведь когда он так делает, он сам заставляет себя ожидать Божьего приговора: Господи, направь меня, призри меня, – ты испытываешь меня и знаешь меня, – так что проверь меня и узнай, насколько я серьезен, скажи, не лжет ли моя душа.

## КОНЕЦ

Последнее слово принадлежит Богу – больше слов быть не может. Это окончательное слово, которое больше не допускает предвосхищения.

Но любое слово было бы предвосхищением следующего слова. Для Бога как «Мы», так и «Вы» – это «Они». Но Бог не говорит «Они», он совершает это. Он это делает. Он избавитель. В слепящем свете божественного «Они» растворяются «Мы» и «Вы». Исчезает любое имя. Последний приговор, который предвосхищает в вечности, преодолевает разделение после того и благодаря тому, что он утверждает его. Погасает адское пламя. В Судный день, когда Бог выносит собственным именем, любое Всё исчезает в Его всеобъятности, и любое имя исчезает в Его безымянном единстве. Благодаря избавлению мировой день завершается по ту сторону творения и откровения. Он заканчивается с тем же полуночным ударом колоколов, с которым начинался – но об этой второй полуночи исполняется написанное: ночь для Него – день<sup>41</sup>. Это последнее мгновение мирового дня. В этот миг он открывается таким же, каким был в первый – день Божий, день Господень.

## ЛОГИКА ИЗБАВЛЕНИЯ

### ОДИН И ВСЁ

41 Ср. Пс. 139:12.

Последним результатом избавления оказывается то, что поднимает его над равными друг другу откровением и творением. Это сам Бог. Как мы уже говорили, то, что Бог – избавитель, намного более весомо, чем то, что Он – Творец и Открывающий, потому что Он не только избавляет, но и избавляется сам. Во время избавления Бог избавляет человека при помощи мира и мир благодаря человеку, а также сам себя. Человек и мир в избавлении исчезают, а Бог довершает себя. Только благодаря избавлению Бог становится тем, что робкое человеческое мышление вечно повсюду искало, повсюду утверждало, но никогда не находило. То, чего оно ищет, найти было нельзя, потому что его не существовало. Люди искали Всё и Одно. Придуманное философами Всё мы нарочно раздробили. Теперь здесь наконец, действительно на-конец, появляется Одно, в которое срастается Всё.

### ЦАРСТВО БОЖИЕ И ЦАРСТВО МИРА

Теперь становится ясно, что Царство Божие и царство мирское не соперничают друг с другом, как противостоят друг другу понятие творения, постулируемое верой, и идеалистическое понятие порождения. Откровение случается лишь ради человека, а избавление, как и творение, происходит с миром. Но в то же время оно происходит и с человеком. Царство ровно настолько же принадлежит миру, насколько и человеку,

настолько же внутреннее, насколько и внешнее, так что его оказывается невозможно сравнить со вторым царством. Их нельзя поставить рядом. Царство Божие устанавливается в мире по мере того, как оно устанавливает мир. В мире и так воспринимается лишь часть грядущего Царства Божия как символ этой невозможности сравнения: только средняя часть, «двойственное» любви к ближнему. Чтобы воспринять начальную часть, то есть «Возблагодарим», мир не подставляет сослышащее ухо, а чтобы воспринять окончание «Мы», – не открывает предвидящих глаз. Мир видит только акт любви и сравнивает его со своим собственным светом. Но даже здесь он видит слепыми глазами и слышит глухими ушами. Растущая в мире жизнь приобретает там душу, но это остается незамеченным миром. В отличие от «Возблагодарим» и «Мы», мир здесь прекрасно видит, что что-то происходит, но не понимает, что. [Рост жизни] кажется миру анархией, беспорядком, нарушением спокойного развития. Чтобы понять, что происходит на самом деле, нужно прежде разглядеть исходный пункт этого процесса одушевления: человеческую душу. А этого мир не может сделать, потому что человек, в котором про-

будилась душа, не принадлежит миру, пока мир сам не приобретет душу – с избавлением.

42 Между тем, именно в такой форме данный принцип приводится в Новом Завете: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12; Лк. 6:31).

43 Имеется в виду «золотое правило поведения», которое формулирует заповедь любви к ближнему как этический принцип.

44 Негативная формулировка золотого правила «не делай другому то, что ненавистно тебе» содержится в Талмуде (ТВ *Шабат*, 31а), у Августина (*Исповедь*, I:18) и в других источниках.

45 Имеется в виду формулировка заповеди на иврите – *אֲהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹתְךָ* (*камоха*) буквально значит не «как самого себя», а «как самого тебя».

## БЛИЖНИЙ И САМОСТЬ

Любовный акт только кажется поступком. Бог не говорит человеку делать ближнему то, что ему хочется, чтобы сделали с ним самим<sup>42</sup>. Заповедь любви к ближнему можно представить в практической форме, чтобы использовать ее как руководство для (правило) действия<sup>43</sup>. Но на самом деле такое представление обозначает только нижнюю негативную границу, которую действие перейти не может. Поэтому лучше сразу выразить эту заповедь в негативной форме<sup>44</sup>. Человек должен любить ближнего как самого себя. Как самого себя. Ближний – «как ты»<sup>45</sup>. Человек не должен отрицать себя. Именно

так, в заповеди любви к ближнему, его самость окончательно утверждается на своем месте. Мир не расстилается перед взором человека как бесконечное столпотворение, чтобы указующий перст показал из всего этого столпотворения на него: вот ты. Вот ты – так прекрати отделять себя от этого, войди в него, пройдишь в нем, потеряйся в нем. Нет, всё совсем по-другому: из бесконечного мирового хаоса выделяется близкий, ближний для этого человека, показывается его душе, и о нем, в первую очередь, говорится: «он как ты». «Как ты», значит, не «ты». «Ты»

остается и должно оставаться «Ты». Но ближний не должен оставаться для тебя «Он», то есть всего лишь «Оно» для твоего «Ты». «Он» будет как «Ты», твой «Ты», такой «Ты», как Ты, то есть будет «Я» – душой.

## ДУША И МИР

278

Так любовь одушевляет мир, не благодаря тому, что она делает, но потому что она это делает из любви. При этом происходит нечто еще, что-то делается, хотя оно не основано на каком-то конкретном действии. Это зависит уже не от человека, а от мира, который тянется навстречу акту любви. Этот закон проявляет себя в последовательном движении вещей навстречу любовному акту человека. Но для человека этот закон невидим. Для человека всё ближе, появляющееся перед ним, должно быть неопределенным, представителем любого иного, всякого иного. Он не должен спрашивать, не должен проводить различия: любой станет для него ближним. Напротив, для мира любовный акт человека – это то, что нельзя предвидеть, на что нельзя надеяться, великое потрясение. Мир в самом себе несет закон, по которому растет его жизнь. Но для мира неясно, как жизнь, которая вырастает в нем и при каждом новом разделении членов стремится к длительности, достигает этой длительности, суждено ли ей бессмертие. Мир только знает, или верит, что знает, что всё живое должно умереть. И если мир стремится к вечности, то он ожидает при этом вмешательства извне, которое наделит жизнь бессмертием. Ветви, сучья, листья, цветы и плоды мировой жизни закономерно прорастают из древнего ствола, а их корни каждый день снова получают воду из вечно свежего источника актуального бытия. Только там и тогда, когда одушевляющее дуновение жизни склонит члены этих растущих живых существ к ближнему, только тогда приобретут они жизнь и то, что даже жизнь не могла им дать: одушевление, вечность.

Таким образом, только кажется, что акт любви воздействует на хаотичную неопределенность. На самом деле любовь предполагает, не осознавая того, что мир, весь мир, с которым она взаимодействует, – это растущая жизнь. Недостаточно того, что этот мир, как создание, уже имеет актуальное бытие. Любовь требует большего: закономерной длительности, связей, членения, роста – короче говоря, всего, что она сама, как кажется, отрицает, ведь акт любви анархичный, свободный, непосредственный, мгновенный. Она неосознанно предполагает это именно потому, что осознанно отрицает. Предметом одушевления может стать для души только членимая жизнь, на нее воздействует свобода души. Так одушевляются все ее отдельные члены, и в почву живого гештальта всюду падают семена, несущие имя, индивидуальное бытие души, бессмертие.

Все отношения между людьми, все без исключения: кровное родство, братство, принадлежность к одному народу, брак, — все они основаны в рамках творения. Нет ничего, чего изначально (*von uran*) не было бы уже в корне творения. Всё уже имеет свои прообразы в царстве животных. Душа рождается вновь благодаря откровению, но человеческие отношения одушевляются только при избавлении. Они все коренятся в кровной общности, которая определяет ближнего на уровне творения, но при избавлении они одушевляются и стремятся вслед за браком, который определяет ближнего на уровне избавления. Тайна души становится совершенно видимым, актуально существующим гештальтом, все члены жизни до краев наполняются душой. Поэтому душа тосковала на пике любви и стремилась к сотворенной общности крови. Только в браке судьба, нет, Бог соединяет любовь и общность, и душа обретает избавление. А над одновременными отношениями людей друг с другом — царство мира, само внутри себя разделенное, растущее само в себя по

собственному закону, мировая история, которая толкает саму себя дальше, жизнь народов и окружающий эту жизнь прочный панцирь права и государственного порядка. Всё это — заложенная в творении основа, которая необходима для того, чтобы произошло избавление и возникло царство Божие.

Любовь охватывает все члены этого организма и, кажется, потрясает их. То здесь, то там высвобождается какой-нибудь член и начинает собственную жизнь, что угрожает разорвать совокупность целого. На самом деле, однако, сила любви не просто так произвольно охватывает тот или иной член, высвобождая его из связей, в которых проходит его жизнь, — к вечности. Мир получил от открывателя полноводный напор любви, но от Творца он точно так же получил закон роста. Это закон определяет, пусть даже люди не сознают этого, путь и предмет для любви. Цветущее древо жизни тянется к одушевляющей любви, но протягивает к ней только раскрывшиеся почки. А исток избавления — в Господе, и не знает человек ни дня, ни часа<sup>46</sup>. Человек знает только, что он должен любить, любить всегда ближнего и ближнее. Мир тем временем растет сам по себе и, кажется, по собственному закону. Найдут ли друг друга мир и человек, сегодня, завтра, или когда-нибудь — время нельзя вычислить, оно не считается ни с человеком, ни с миром. Час известен только Тому, Кто каждый день избавляет Сегодня и переносит его в вечность.

46 Время избавления считается абсолютно скрытым и в еврейской, и в христианской традициях. См., напр., ТВ *Псахим*, 54б; Мф. 25:13 и др.

## КОНЕЦ И НАЧАЛО

Избавление – это конец, перед которым всё начавшееся погружается обратно в свое начало. Только так оно приходит к завершению. Всё то, что непосредственно относится к своему началу, еще не совсем всамделишно, потому что оно всегда может втянуть обратно в себя начало, из которого выросло. Это верно как для вещи, возникшей из «Не-Ничто», и для поступка, который возникает из «Нет» Ничто. Истинная длительность всегда длится в будущее и к будущему стремится. Длительно не то, что было всегда: мир был всегда, и не то, что постоянно обновляется: переживание постоянно обновляется, а то, что вечно грядет – царство. Не вещь, не поступок, а только факт не подвержены опасности скатиться обратно в Ничто.

## ТЕОРИЯ ИСКУССТВА (ЗАКЛЮЧЕНИЕ)

280

Нам хорошо известна та сила, благодаря которой «И» создает гештальт и основывает фактичность. Мы уже указывали в первой части, какое значение она имеет для развития «элементов». Теперь нам уже не нужно специально объяснять ее, так же как и тогда, даже если бы мы хотели, нам не нужно было объяснять, что в том пред- или под-мире уже происходило некоторое само-творение, само-откровение и само-избавление каждого отдельного элемента, Бога, мира и человека, самого по себе. Действие «И», которое мы там наблюдали, – то же, которое мы теперь полагаем в избавлении: только «И» отмечает завершение развития. Это соотношение станет еще яснее, если мы и в этой книге обратимся к миру, в котором наши основные понятия имеют чисто категориальное значение: к искусству.

## ИЗБАВЛЕНИЕ КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

В искусстве категория избавления тоже обозначает завершение развития. Категории творения уже создали нам удобную основу, проложив путь от какого-то неким образом предпосланного целого ко множеству деталей, принадлежащих миру искусства. Затем категории откровения проложили новый путь от такого же предпосланного целого, на этот раз – к отдельной детали, которая таким образом приобретала содержание. Теперь категории избавления создают третий путь от содержательных, одушевленных деталей к широкому целому, которое включает в себя все детали. При этом возникает содержательная одушевленная связь и появляется завершенное, законченное, обособленное в эстетическом плане.

Вот произведение искусства: оно уникально, оторвано от автора. Оно пугающе чуждо, потому что его жизненность одновременно живая и безжизненная. Произведение искусства нам действительно чуждо. У него нет родни, нет дома и нет пристанища; оно не может даже спрятаться под крышу рода; оно совершенно само по себе. Оно само себе вид, само себе род, у него нет семейных связей ни с одним другим произведением искусства. Автор тоже больше не дает ему убежища; он обратился к другим работам, ведь автор больше, чем его все работы, он намного шире всего, что происходит от него. Отдельное произведение искусства принадлежит автору, пока автор занимается им; и с ним покончено, когда автор его завершает. Автор едва способен наслаждаться отдельной работой; он едва согревается собственным углем. Перевод, например, создает необходимое расстояние для того, чтобы поэт наслаждался собственным стихотворением. Так кто же наводит мост между произведением искусства и его автором? В них обоих мир искусства

только начинается. Если говорить о произведении искусства, то это видно по тому обстоятельству, что это лишь отдельная работа; а если говорить об авторе — то по тому, что он является лишь возможным автором. Так кто же наводит мост, по которому произведение искусства выходит из пугающе чуждой

заединенности к людям, в их просторный дом, из которого его уже нельзя вырвать, где оно оказывается вместе со многими ему подобными, которые на протяжении длительного времени сосуществуют друг с другом? Место, где прекрасное становится основой для открытого, живого, длительного актуального бытия произведений искусства, где отдельная эстетически одушевленная работа постепенно одушевляет богатую, целостную человеческую жизнь, — это зритель.

Зритель соединяет пустую человечность автора и произведение искусства, которое наполнено душой и содержанием, но при этом остается нам чуждым. Произведение искусства не «говорит» со своим автором, так что Пигмалион напрасно стремится оживить собственноручно вытесанный мраморный образ<sup>47</sup>. Без зрителя произведение искусства так и останется немым: объектом речи, а не речью. Оно «говорит» только со зрителем. Без зрителя оно не оказывало бы длительного воздействия на действительность. Можно производить разрисованные полотна, обтесанные камни, списанные листы, но искусство не переходит так в действительную жизнь. Только мертвое убивают «вандалы». Но чтобы перейти в действительность, искусство должно пересотворить людей. Но художники (die Künstler), эти нелюди, одиноко разбросанные по свету, совершенно сюда не подходят. Как актуальное бытие мира, пока он является созда-

<sup>47</sup> Согласно древнегреческому мифу, скульптор Пигмалион влюбился в созданную им скульптуру девушки, но обрел счастье только после вмешательства оживившей статую Афродиты.

нием, их авторство действительно лишь в момент сотворения отдельной работы. Из-за этого получается, что в промежутках между работой над отдельными произведениями дар художника кажется выжженным, пока новое произведение искусства не покажет, что он еще существует. По самим художникам, по богемным кварталам в больших городах, по их загородным колониям нельзя понять искусство. Собрания и выставки не помогут его понять. Искусство становится действительностью, только если оно воспитывает себе слушателей и создает длительную «публику». Не Байройт<sup>48</sup> доказывает жизненность Вагнера и его работ, но тот факт, что входят в моду имена Эльза и Эва<sup>49</sup>, а идея о женщине как избавительнице десятилетиями окрашивает эротические представления немецких мужчин. Как только публика появилась, искусство уже невозможно выключить из мира. Но пока искусство – это просто работа и просто художник, искусство не знает, доживет ли оно до следующего дня.

## ЧЕЛОВЕК В ХУДОЖНИКЕ

Вернемся ненадолго к автору. Мы узнали его как творца и художника. Одно без другого нежизнеспособно. Содержание отдельного момента приобретает значимость благодаря осознанной работе «художника», но затем оно должно охватить собой всё поле творческой фантазии «поэта». Только так творец перестает быть похожим на слепо извергающий пламя вулкан, из которого вырывается мешанина образов, и всё его содержание становится символически весомо. Только тогда он становится больше, чем осознанно действующим художником, не просто слепым творцом; только тогда он становится – пусть даже в тех рамках, которые сразу же ставит человеку искусство – человеком. Добавим лишь для ясности, что, например, Шекспир, каким его видели поэты «Бури и натиска», будет единственно творцом; Шекспир, каким он представлен в *Гамбургской драматургии* – единственно художником<sup>50</sup>; но Шекспир, каким представил его Брандес – в жизненном единстве фантазии и осознанного искусства, так что первая, развиваясь своей внутренней жизнью, тянется навстречу ко второму, а второе стремится воздействовать на материал первой, [такой Шекспир] – человек<sup>51</sup>.

48 Город в Германии, куда Вагнер переехал в 1872 г. и где он инициировал постройку грандиозного оперного театра специально для представления *Кольца Нибелунгов*. Со времени этой премьеры в 1876 г. в Байройте проводятся вагнеровские фестивали, которые возглавляют потомки композитора.

49 Эльза – героиня оперы Вагнера *Лозинг* (1850), Эва – героиня его оперы *Нюрнбергские мейстерзингеры* (1861–1867).

50 Имеется в виду спор Г. Лессинга с представителями «Бури и натиска», предметом которого выступила трактовка творчества Шекспира. Позиция Лессинга представлена в его книге *Гамбургская драматургия*, посвященной театру.

51 Ср.: «В задачу нашего сочинения не входит задача изобразить триумфальное шествие Шекспира по земному шару... эта книга хотела показать, что «Шекспир» не есть только собрание 36 пьес и нескольких стихотворений, которые можно поглощать друг за другом без всякого порядка. Она хотела уяснить, что Шекспир был человек, который чувствовал и думал, радовался и страдал, размышлял, мечтал и творил» (Г. Брандес. *Шекспир: Жизнь и произведения*. М., 1899).

## «ДРАМАТИЧЕСКОЕ» В ПРОИЗВЕДЕНИИ ИСКУССТВА

Все произведения искусства мы описывали при помощи двух основных понятий: «эпическое» и «лирическое». Под «эпическими» понимались характеристики произведения, которые относятся к его «материалу» (stoffliche) и подчиняются единству формы, а под «лирическими» – то, что относится к его «душе» (seelische) и разрывает единство формы. Это противоположное отношение к форме уже указывает, что оба понятия обоснованы лишь тогда, когда между ними вздымается третье, соединяющее «эпические» ширину и наполненность содержанием и непосредственную «лирическую» настоящесть, которая рвется наружу, как язык пламени, и оживляет все точки эпической ширины, приводя их к такой же непосредственности. Если назвать это третье «драматическим», то это слово, которое одинаково легко может обозначать «драматическое» в симфонии, картине, трагедии, песни, объяснять далее не нужно.

## ПОЭЗИЯ И ДРУГИЕ ИСКУССТВА

283

<sup>52</sup> Представляющее мышление как исток поэзии превращает ее в важнейшее основание искусства в целом. Розенцвейг использует слово Vorstellung («представление») во всем многообразии его смыслов, т.е. введение в разговор (представитель человека), представление как пьеса и др. Данное понятие близко по значению к слову «презентация», которое, однако, в современном русском языке имеет более узкое значение.

По своей сущности поэзия стоит в более тесном отношении к этому качеству «драматического», чем изобразительное искусство и музыка. Это связано с тем, что изобразительное искусство находится в элементе пространства и само по себе тяготеет к «ширине», то есть к «эпическому», а музыка, находящаяся во времени, «по-лирически» подчеркивает, наполняет и исполняет каждый момент. Что касается поэзии, то она не находится у себя дома

ни непосредственно в пространстве, ни во времени. Поэзия существует там, где находится внутренний исток пространства и времени, в представляющем мышлении<sup>52</sup>. Поэзия не мыслительное искусство, но мышление – ее элемент, точно так же как пространство – родная стихия изобразительного искусства, а время – музыки. Начиная с мышления, поэзия через представления подчиняет себе мир внешнего и внутреннего созерцания, пространство и время, «эпически» экстенсивную широту и «лирически» интенсивную глубину. Вот почему поэзия – это истинно живое искусство. Кроме того, великому поэту обязательно свойственна некоторая человеческая зрелость, более чем живописцу или музыканту. Само понимание поэзии явно обусловлено известным богатством опыта. Изобразительное искусство и музыка всё-таки немного абстрактны: первое кажется несколько немым, а вторая – слепой. Изобразительному искусству можно противопоставить речь откровения, которая начинается с Моисея, а музыке – философию язычества, начиная с Платона.

Язычество удовлетворено созерцанием гештальта, но всегда относится к нему с некоторым недоверием. Поэзия такого недоверия не вызывает. Когда она разворачивается, встречаются авторы девяностого псалма и эпиграмм к Астеру<sup>53</sup>. Поэзия создает и образ, и речь, потому что она дает больше их обоих: представляющее мышление, где оживают оба они сразу. Поэзия – самое жизненное и поэтому самое необходимое искусство. Не обязательно, чтобы всякий разбирался в музыке или живописи или немного занимался этими искусствами, репродуктивно или продуктивно. Но каждый должен уметь понимать поэзию, потому что быть человеком можно, конечно, без того, чтобы сочинять стихи, но стать человеком можно, только просочивая их некоторое время.

## ОБРАЗ В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Очевидно, что ни провидение, ни форма сами по себе не составляют произведения изобразительного искусства. Провидение – это существующий в духе художника незримый подмалевок того, что потом становится доступно зрителю, а форма – прикладная разработка одной определенной детали, взятой в ее отношении к природе. Лишь когда эта внимательная разработка проходит всё поле увиденного духом, единственно благодаря которому погруженное в детали «чувство» формы может приобрести закон и направление, лишь тогда появляется видимый образ произведения искусства. Если сила провидения перекрывает волю к формированию, существует опасность того, что образ погрязнет в орнаментальном. С другой стороны, если перевешивает близкая природе воля к формированию отдельных деталей, а провидение оказывается слабым, то образ остается только моделью, работа «не сходится».

<sup>53</sup> Две эпиграммы Платона, обращенные к юноше-звезде Астеру, представляют концепцию платонической любви, т. е. любви к прекрасному образу, идее. 90-й псалом – молитва Моисея, человека Божьего, в которой представлено при помощи обращенных к адресату слов собственное мировоззрение пророка. По мысли Розенцвейга, в поэзии оба истока сходятся.

## МЕЛОДИКА В МУЗЫКЕ

Схожим образом в музыке существуют немое движение ритма, целиком пронизывающее музыкальное произведение, и гармония, которая наделяет отдельные детали звучащей душой. Их соединяет линия мелодики, одновременно подвижная и звучащая. Мелодия – это живое в музыке. Есть «характер» музыкального произведения – в основном это ритм, и его «настроение» – в основном гармония. Но больше их обоих – ход мелодики. Мелодия – это сущностное в музыкальном произведении. Справедливо, что, если композитор опирается на чуждые ритмы или перени-

мает чуждые гармонии, это кажется нам не возмутительным плагиатом, а просто «родством», но самое незначительное заимствование в области мелодии мы немедленно клеймим как кражу.

## ТОН СТИХОТВОРЕНИЯ

Основой поэзии является то, что можно было бы обозначить как метр, если бы значение этого слова не было слишком узким. В теории поэзии нет различия, которое соответствовало бы музыкальному различению между ритмом и тактом. Поэтический ритм подразумевает такт, но не наоборот.

Метр как явление – это лишь внешняя измеримая часть того, что в целом мы назовем тоном. Тон – это фундаментальное понятие, лежащее в основе поэтического произведения, тон как в значении ритма, так и в значении цвета, то есть как движение, которое пронизывает стихотворение целиком, так и соотношение между длинами гласных и между шумами согласных.

<sup>54</sup> Т.е. различить по интонации звучание разных драм Шиллера.

<sup>55</sup> Трагедия Г. фон Клейста (1876) по мотивам мифа о Троянской войне.

<sup>56</sup> Трагедия Гете с условно средневековым придворным антуражем (1803).

<sup>57</sup> Гете, *К Лине*.

Речь здесь идет об основополагающем своеобразии отдельной работы, которое еще до всяческих определений отличает ее как целое от всех других произведений. Это своеобразие редко осознается; но тонкий слух может, натолкнувшись на совершенно непримечательные по содержанию выражения, определить единственно на основе их тона, принадлежат ли они Шиллеру или Клейсту, или даже относятся ли они к *Дону Карлосу* или к *Валленштейну*<sup>54</sup>.

Вот еще яркий образ: хороший актер должен произнести предложение «Кони оседланы» совершенно по-разному в зависимости от того, встретилось ли оно в *Пенфислее*<sup>55</sup> или в *Незаконнорожденной дочери*<sup>56</sup>.

## ЯЗЫК ПОЭТА

К этому характеру целого, определяющего тон, прибавляется погружение в отдельные детали, проявляющееся в выборе слов. Это и называется индивидуальным «языком» отдельного поэта. Мы привыкли к письменной речи, так что нам легче воспринимать этот язык как что-то внешнее, и наблюдаем мы его намного дольше, чем такой же индивидуальный «тон», который слышит лишь тот, кто воспримет призыв поэта «Не читай, а пой всё время!»<sup>57</sup>

Но ни язык, ни тон сами по себе не составляют стихотворения. Один только изящный тон был бы лишь услугой для слуха; один лишь изящный язык – просто фразой. Лишь «идея» оживляет поэзию. Это правда, в поэзии есть идея. Это выражение просто стало сомнительным из-за того, что его применяют теперь и к музыке, и к живописи. На самом деле единственная «идея», возможная для произведения изобразительного искусства, – это образ (Gestalt), а для музыкального произведения – мелодика. Идея для нас означает не то, что стоит за произведением искусства, а, напротив, именно то, что воспринимается эстетически и чувственно, то, что единственно действует и воздействует в произведении. И для поэзии, где мышление имеет то же значение, что глаз для изобразительного искусства и ухо для музыки, это именно идея. Идея – это то, что в стихотворении «говорит» к зрителю, как мелодия в музыкальном произведении или видимый образ в произведении изобразительного искусства. Идея не стоит за поэзией, а живет внутри нее. Это снова показывает, что поэзия – одно из тех искусств, которые выходят на рыночную площадь жизни, не опасаясь за свое достоинство. Среда, в которой она существует, – та самая, где обычно находится сама жизнь, ведь жизнь чаще разговаривает прозаическим языком мышления, чем возвышенным языком пения и изобразительного образа.

## СОДЕРЖАНИЕ ЖИЗНИ КАК ИСКУССТВА

Как постоянно показывает нам эстетика, категория избавления – это перевод искусства в жизнь. Позже мы точнее и полнее узнаем, что это такое. Для начала скажем, что такой перевод происходит при помощи публики, зрителя. В нем пробуждается и возбуждается всё, что было погружено в произведение искусства. Пробудившись, оно переполняет [зрителя] и вытекает в жизнь. Основа души зрителя целиком наполняется всеми представлениями, пробуждаемыми искусством. Как автор, когда в нем возникает творческое начало, зритель «полон фигур внутри». Обращая свое внимание на отдельную деталь, зритель становится знатоком, смотрит на эту деталь осознанно. И здесь у зрителя опять развивается нечто похожее на осознание, которое выказывает художник. Творец и художник не могут существовать в одиночестве, и здесь фантазия и осознание так же не существуют в отрыве друг от друга. Неупорядоченное множество художественных представлений должно пронизать осознание. Тогда искусство для зрителя не будет тяжким или неинтересным грузом случайно полученных представлений, а внутренним богатством души, сокровищем, которое он собирает в течение всей своей жизни. Тогда распахнутся двери замкнутого царства искусства и открывается путь в жизнь.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К таким выводам мы приходили постоянно: категории творения всегда соответствовало более или менее естественное положение, категории откровения – нечто научное, сложное, что достигается трудом и усилиями, специфически «эстетическое», а категории избавления – наиболее свойственное [искусству], видимое, то, что в конце концов должно было стать «выводом» и ради чего существовало всё прочее. Автор, гений, обязательно существует «здесь», на него нельзя воздействовать силой, и вместе с гением обязательно есть творческое начало, фантазия, которой так же невозможно управлять, как и возрастающей фантазией зрителя. Если зрительская фантазия не пробуждается, с ней ничего нельзя сделать. Опять же, внутри произведения искусства «эпический» аспект материала – это данность. В истории человечества и в развитии индивида самое древнее искусство – изобразительное. Наконец, видение, ритм, тон содержатся в моменте, когда замышляется работа, они даны раз и навсегда, их невозможно изменить. А с другой стороны, первый признак мира искусства – то, что все эти элементы собираются в произведение. С искусством у нас в первую очередь ассоциируется произведение, а не автор и не зритель – гений и публика существуют также вне искусства. Как автор, так и зритель несут в себе осознание: автор сознает свой статус художника, а зритель – что он знаток того, чего ему еще нужно достигнуть. А среди аспектов произведения искусства «лирический» – наиболее внутренний. Среди искусств музыка слывет самой трудной, потому что она имеет наиболее развитую, выверенную и благодаря этому наиболее доступную для изучения теорию. Форма, гармония и язык в искусстве – средства, подвластные и доступные только «ученому» художнику, тогда как внутреннее оптическое видение, ритм и мотив, тон, в котором звучит праидея стиха, могут приходиться и приходят также и к обыкновенным людям. И наконец, жизнью заканчивается всё искусство, когда зритель входит в жизнь, гений, когда он обретает человечность, произведение искусства, когда раскрывается его «драматический» аспект, различные искусства – с поэзией, виды искусства – с образом, мелодикой и идеей. В это же мгновение они становятся совершенно зримыми, то есть подлинно завершаются.

## ПЕРСПЕКТИВА

Но сейчас мы выйдем за рамки этого эпизода. В этой части мы всегда принимали на себя эти рамки, но раз за разом указывали на то, что имеем дело всего лишь с эпизодом. Когда мы снова встретимся с искусством, оно уже не будет эпизодическим. Наконец эпизод понимает, что он не может больше быть эпизодом. Искусство жило в царстве теней,

и обманывало идеализм, утверждая, что его мир живой. Но теперь оно требует жизни. Как Пигмалион ни старается, он не может сам оживить свою работу. Но когда он откладывает свой резец и, простой несчастный человек, падает на колени, тогда богиня склоняется к нему.

## СЛОВО БОГА

В этой части творение было для нас не предмиром, а содержанием откровения; и избавление не было еще для нас вышним миром. Мы рассматривали его тоже только как содержание откровения. Как содержание откровения творение для нас не было миром, а стало тем, что произошло, уже-произошло, а откровение таким же образом не было вышним миром, а стало событием, тем, что еще-произойдет. Откровение всегда в настоящем, и благодаря этому оно всё вбирает в себя, оно не только осознает себя всем, нет, действительно – «всё в ней»<sup>58</sup>. Откровение – это текущий непосредственно сам к себе лирический монолог, помещенный между творением и избавлением. Творение становится в этом монологе «рассказом». А избавление? Оно не становится пророчеством. Пророчество – это живые всамделишные узы, которые связывают, с одной стороны, весь окружающий нас и сопричастный нам мир чуда, каким мы считаем откровение, и куда также относятся творение и избавление как чудесные содержания откровения. С другой стороны, эти узы соединяют этот мир с предмиром и под-миром, где всамдельность бесчувственна и разбита на мозаичные детали. Избавление является необходимым содержанием откровения, так что оно тоже соединяется с предмиром творения, как истолкование скрывающихся в этом предмире предзнаменований. Избавление только делает видимым все живущее то, что ранее уже произошло в откровении как незримое переживание в индивидуальной душе.

<sup>58</sup> Выражение «Всё в ней» (*Пиркей Авот*, 5:25) описывает всеохватность Торы.

## ЯЗЫК ПСАЛМОВ

Следовательно, не пророчество есть особая форма, в которой избавление может быть содержанием откровения. Должна существовать форма, целиком свойственная избавлению, форма, которая должна была бы выразить то, что еще не произошло, и то, что еще должно когда-нибудь произойти. Но это – форма совместного пения общины. Община – это не Все, пока еще не Все. Ее «Мы» пока ограничено, она еще соединена с одновременным ей «Вы». Но все-таки община претендует на то, чтобы быть Всем. Это «все-таки» есть слово Псалмов. Благодаря ему Псалмы становятся книгой гимнов для общины, хотя по боль-

шей части они говорят от первого лица. «Я» псалмов – это совершенно реальное индивидуальное «Я», опутанное всеми бедами одинокого сердца, закованное во все стеснения бедной души; но все-таки, – да, все-таки, – это звено общины, и даже больше, чем ее звено: «Истинно, хорош Бог для Израиля» (Пс. 73:1) – вот лейтмотив псалма, который считается самым индивидуалистическим. «Я» только потому может быть целиком «Я», только потому целиком может сойти в глубины «одинокой своей» (Пс. 22:21) – так называет псалмопевец свою душу, что оно осмеливается, будучи «Я», звучать из уст общины. Его враги – враги Бога, его беда – наша беда, его спасение – наше вечное блаженство. Так индивидуальная душа устремляется ввысь к душе Всех, что дает собственной душе смелость выразить свою собственную беду, – потому что эта беда больше, чем только собственная. В откровении успокаивается душа, она жертвует своей индивидуальностью, чтобы индивидуальность была прощена ей. Избранный Божьей любовью теряет свою собственную волю, дружбу, дом и родину. Когда он слышит приказ Бога, он возлагает бремя посланничества на свои плечи и идет

в землю, которую Бог укажет ему (Быт. 12:1). Но когда путник выходит из заколдованного круга откровения и вступает в царство избавления, когда он расширяет свое «Я», утраченное в откровении, и превращает его в «Мы Все», только тогда возвращается к нему всё собственное. Но теперь это уже не его собственное, не его родина, дружба и родство, а собственное новой общности, которую Бог ему указывает и чьи беды становятся его бедами, чья воля – его волей, чье «Мы» – его «Я», чье «Еще-нет» – его «Все-таки».

В книге Псалмов содержится группа именно «Мы»-псалмов, в которых глубочайший смысл этих текстов становится совершенно ясным и очевидным. Эта группа состоит из псалмов 111–118<sup>59</sup>. Это великое восхваление, рефрен которого нам уже известен как корневое предложение избавления. Слово «псалом» само означает на святом языке «гимн», оно имеет тот же корень, что и слово «восхваление»<sup>60</sup>. А в самом центре этой группы стоит псалом 115.

## ГРАММАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПСАЛМА 115

<sup>59</sup> Эти псалмы составляют *гилель* – благодарственную молитву, произносимую по праздникам.  
<sup>60</sup> Слово *гилель* (גלל, «прославление») имеет тот же корень, что и слово *гиллелуйя* (גלללוי) и *псалмы* (תפלים, תְּפִלָּה).

Единственный из всех псалмов, этот псалом начинается и заканчивается сильным акцентированным «Мы»<sup>61</sup>. Из этих двух «Мы» первое стоит в дательном падеже, оно просто дательное, потому что непосредственно зависит от слова «дать». Молятся о

приходе Царства, поскольку «Мы» отождествляет себя и свою славу, видимое величие, о котором «Мы» молимся для себя, — со славой Божественного имени. Это происходит в единственно допустимой форме, когда отождествление действительно отрицается: нам, Господи, не нам, но имени Твоему дай славу!» (Пс. 115:1). На одном дыхании «Мы» удаляется в совершенство непосредственной близости к Божественному имени. От этого конца «Мы» вновь возвращается в «еще-нет» настоящего: «не нам... но...» Эта близость, однако, это существование «Мы» при Боге мыслится совершенно объективно, совершенно открыто: не только «ради милости Своей» Бог должен осуществить молитву. В знакомом нам одиночестве вдвоем с Его милостью откровение уже основало такую близость, но сделано это было ради Его истины. Истина очевидна, зрима для всего живущего. От божественной истины требуется, чтобы «Нам» когда-нибудь была дана слава.

Но «Нам» нельзя еще в это время дать славу, так как «Мы» еще не «Все Мы». Пока что «Мы» отделяет от себя «Вы». И так как псалом предвосхищает бытие «Мы» с Богом, он произвольно рассматривает «Мы» глазами Бога, и «Мы» превращается в Они.

Это единственное значение, которое имеет в псалмах любимая пророками тема осмеяния идолов<sup>62</sup>, в которых жизнь божественной милости окаменела, превратившись в глухонемую бездеятельность и безъязыкость. В противопоставлении мертвых идолов и «подобного им» (Пс. 115:8) мёртвого мира небу и земле живого Творца еще господствуют воинственное настроение и насмешка, но потом они угасают в могучем триумфе доверия. Надеющееся доверие — ключевое слово, в котором будущее предвосхищается в вечности мгновения. Доверие «Вы» было обмануто, но доверие «Мы» взлетает на три ступени к Богу<sup>63</sup>. На всех трех ступенях Бог «помощь и щит»: [к Нему обращены] доверие Израиля, доверие общины «Мы», которая как первенец Господа (Исх. 4:22) покоится под сердцем божественной любви; доверие дома Аарона, общины священников, учрежденной для пути «Мы» через мир и время; и доверие «боящихся Господа» — устойчивое название прозелитов, то есть мессианской общности человечества «Мы Все», которая когда-нибудь наступит. Из триумфа доверия, предвосхищающего будущее осуществление, возносится теперь в точно соответствующем порядке молитва, которая молится об этом осуществлении: Израиль, дом Аарона, и боящиеся Господа Все — «малые с великими» (Пс. 115:13).

А теперь хор поет «Мы» этого осуществления: рост благословения, шаг за шагом, от одного к следующему, от одного поколения к следующему: «да приложит вам Господь более и более, вам и детям вашим!» (Пс. 115:14). Ибо этот живой рост благословения хорошо основан

62 Пс. 115:4–8, *Иешая*, 41:29 и др.

63 Пс. 115:9–11. Три последовательные строки псалма призывают соответственно «дом Израилев», «дом Ааронов» и «боящихся Господа» доверять Богу («уповать на Господа»). См. также Пс. 118:2–4.

с самого начала в тайне творения: Благословенны вы Господом, сотворившим небо и землю (Пс. 115:15). Но свободным остается человеческий акт любви на земле. Он не связан тихим, спонтанным ростом творения, он действует так, как если бы не было никакого Творца, как если бы творение не росло ему навстречу: небо – небо Господу, а землю Он дал сынам человеческим (Пс. 115:16). Сынам человеческим – не общине Израиля. Только благодаря доверии и любви эта община сознает себя как сынов человеческих вообще и познает кого-то другого, любого другого – ближнего.

Так акт любви, свободный, как мир, распространяется на живой, растущий мир творения. Но эта жизнь, начиная с творения, обречена завершиться в смерти. Так ли это? Умершая жизнь никогда больше не присоединится к гимну избавления?! Умершая – никогда. Но – и в этом «но» хор усиливается до невероятной гармонии, всеголосого «Мы», которое когортивно вовлекает всю будущую вечность в настоящее, мгновенное Теперь: не мертвые, поистине, «но Мы будем благословлять Господа отныне и вовек» (Пс. 115:17–18). Это победное «Но» провозгласил наш

великий наставник<sup>64</sup> как последний вывод своей мудрости. «Но “Мы” вечно, – так он сказал, когда говорил последний раз перед многими об отношении его Мы к его миру. Это «Мы» вечно, пред этим победным призывом вечности смерть низвергается в Ничто. Жизнь становится бессмертной в вечном гимне избавления.

<sup>64</sup> Имеется в виду Герман Коген. Этот случай зафиксирован только в данном тексте. Коген заканчивает свое выступление словами «Но мы [евреи] вечны», тогда как Розенцвейг интерпретирует его фразу в рамках своей теории лиц.

<sup>65</sup> См. ТВ *Хазига*, 12а.

<sup>66</sup> См. ТВ *Брахот*, 17а.

## УВЕКОВЕЧЕНИЕ ЧУДА

Это вечность в мгновении. Да, во мгновение – ока. Это видение света, о котором сказано: «во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 36:10). Как учат старые мудрецы, это свет, благодаря которому внутри понятия избавления возникает глубокая связь между творением и откровением. Ибо сказано: «Бог отделил свет» (Быт. 1:4). Это означает, что Бог отделил свет при творении и сохранил для своих праведных, чтобы они наслаждались им в будущем мире<sup>65</sup>. Ибо только наши мудрецы осмеливались изображать вечное блаженство будущего Царства. Блаженство это отличается от постоянно возобновляющегося мира, который одинокая душа обретает в Божественной любви: праведные сидят в венцах на головах и смотрят на сияние откровившегося им божества<sup>66</sup>.



## ПОРОГ

### ОБЗОР: ПОРЯДОК ПУТИ

#### НОВОЕ ЕДИНСТВО

Вначале мы погрузились в подземное царство, где пребывали одинокие, чуждые друг другу гештальты, фрагменты разбившегося Всего, а затем поднялись выше зримого небосвода. В этом восхождении были вновь сведены в целое разлетевшиеся при погружении куски Всего, но сведены не в такое единство, какое философия ранее искала и поэтому рассчитывала найти в начале, не в единство сферы, которая повсюду возвращается сама к себе. Ибо в самом начале своего развития философия наивно призналась, что она хотела познать «бытие» как сферу или, во всяком случае, как круг<sup>1</sup>. Это мнение господствовало до того, как философия завершилась в Гегеле. Даже диалектика Гегеля считает, что она может и должна оправдать себя, уходя назад в себя самое. Единство, в которое теперь части Всего соединяются друг с другом, — другое. Только на последних границах нашего мира, только в звоне колоколов обеих полуночей лежит для нас единство возвращения в себя самое, в свое собственное начало, бесконечность в том смысле, что конец тотчас превращается снова в начало и таким образом никогда не осязается и не понимается как конец. Только перед началом и только после конца расстилается океан бесконечности. Начало, первый час — действительно в начале, а конец, двенадцатый час, действителен в конце дня. Оба они, первый и последний час, принадлежат на самом деле еще дню жизни, точно так же, как и полдень жизни пере-

<sup>1</sup> Имеется в виду самозамкнутость и сферичность бытия в философии Парменида.

живания. Да, отклоняясь от этой аналогии, скажем: не полдень жизни – самое торжественное, а последнее, «высочайшее» время. Точно так же полночь начала темна, но полночь конца – свет.

## НОВОЕ ВСЕЕДИНСТВО

Стало быть, мир, который срачивается в нашем восхождении, не возвращается по кругу в себя самое, но прорывается из бесконечности и вновь погружается в бесконечное. Каждое бесконечное – бесконечное вне мира, поскольку сам мир по сравнению с ними конечен. Напротив, окружность или даже сфера содержали бесконечное в себе самих или были сами бесконечны, так что всё, что казалось в них конечным, выходило из своей собственной бесконечности и снова в нее впадало. Эта бесконечность не возвращается в себя как изгиб, следовательно, по мнению идеалистической философии, это «дурная» бесконечность. Соответственно, мы должны раздробить бесконечность идеализма, которая возвращается в себя самое, прежде чем сделать нашу бесконечность видимой. Мы заменили окружность, которая полностью определялась отношением любой принадлежащей ей точки к центру, изолированными друг от друга точками, ни одна из которых не могла однозначно служить как точка, определяющая положения двух других. Таким образом, нам удастся построить линию через эти три точки и только через них. Мы делаем это, не обращаясь к теореме построения окружности, которая говорит об идеальном и абсолютном отношении между «всякой данной» точкой на рисуемой линии и центром окружности. Такое отношение, то есть формула, которую можно из него вывести, в конце концов превращает бесконечность, которая сама по себе является «дурной», в «хорошую». Незамкнутая бесконечность, скажем гиперболы, превращается в замкнутую бесконечность.

293

---

## НОВОЕ ОТНОШЕНИЕ

Мы находим три отдельные, не соединенные между собой точки, и мы можем соединить их только произвольно, только подвергнув изменению, только под знаком Может-Быть. Сам этот способ их нахождения уже обусловил то, что невозможно выразить формулой: траекторию, которую мы здесь ищем. Если между отдельными точками существует какая-нибудь связь, то ясно, что она не могла быть простой, как геометрическое отношение. И в самом деле, три линии, которыми в трех книгах этой части мы соединяли точки, берущие начало в первой части, не были линиями в геометрическом смысле этого слова. Они не были крат-

чайшими расстояниями между двумя точками. Эти линии возникали из точек в акте переворота, который основывался на истории происхождения точек, но сам по себе не имел основания. Таким образом, это были реальные, а не математические линии<sup>2</sup>. Но как же охарактеризовать эту реальность, эту фактичность соединяющих линий?

## НОВАЯ ВЗАИМОСВЯЗЬ

Поскольку они должны быть «линиями», можно охарактеризовать их посредством настоятельных и наглядных нарушений математического понятия линии, согласно которому она есть кратчайший путь между двумя точками. Если эти нарушения должны происходить раз за разом с одинаковой математической наглядностью, то это должно происходить таким образом, чтобы сама линия обозначалась еще одной расположенной на ней точкой, даже если достаточно двух точек для того, чтобы определить ее как математическую линию. Кроме того, если первые три точки соответствуют элементам Бог-мир-человек, то три новые точки должны символизировать отрезки линий Творение–Откровение–Избавление, и треугольник, который они образуют, должен быть расположен так, чтобы он не лежал в пределах первого треугольника. В противном случае три новые точки имели бы вид несоотнесенности и автономности, которыми они не обладают. Кроме того, линии, которые соединяют одну точку с двумя другими, должны пересекать в свою очередь стороны первоначального треугольника, чтобы части двух треугольников наложились друг на друга. Таким образом, возникает фигура, геометрическая по своему построению, но чуждая геометрии, то есть вообще не геометрический чертеж, а некий новый гештальт. Этот гештальт отличается от математических фигур тем, что он может быть из них составлен, но не согласно [известным] математическим правилам, а на сверхматематической основе. Эта основа обеспечивается здесь тем, что мы не показываем просто реализации математической идеи, а используем символы того, что реально происходит – связи между элементарными точками.

2 Математические линии являются абстракциями, реальные линии актуальны. Таковы, по мысли Розенцвейга, отношения между элементами и траекториями. Связь между абстрактными элементами, которые представляют собой как бы свернутые в себя круги, и реальными траекториями осуществляется за счет того, что элементы являются истоками траекторий. См. *Философия истока*.

## НОВЫЙ ПОРЯДОК

Возникшая таким образом структура в форме звезды теперь ретроспективно преобразует геометрические элементы, из которых она составлена, в гештальты. Простейшие элементы геометрической структуры, так же

как точки и линии, могут приобрести форму только благодаря тому, что они были выделены из главной составляющей. Эта составляющая есть всеобщая относительность. Математика не знает абсолютных величин кроме понятий, которые она делит с другими науками. То, к какой реальности применяется конкретное число, целиком зависит от того, как устанавливают величину единицы, к которой относят число; то, какое направление имеет линия, какое положение занимает точка, зависит от их соотношения с особым вектором, с самого начала выбранным произвольно, на координатах, с самого начала принятых произвольно. Если углы и стороны двух треугольников, которые мы рассматриваем здесь, должны стать фигурами, лишенными математического содержания, они должны получить абсолютное положение и абсолютное направление. Именно этого мы не смогли им дать при переходе от первой части ко второй.

Именно это мы можем дать им теперь – собственно, уже дали. Ибо, познавая Бога как Творца и Бога откровенного, мир – впервые как творение, человека – впервые как любимую душу, мы тем самым устанавливаем сверх всякого Может-Быть то, что Бог [расположен] наверху. И затем, так как Бог есть в равной степени [Бог] Творец и Бог Открывающий, являются истоками, несомненно, что обе точки, обозначающие мир и человека, должны быть достигаемы от точки, представляющей Бога, одинаковым образом, но в различных направлениях. Кроме того, человек и мир не больше отдалены друг от друга, чем каждый из них – от Бога. Напротив, по отношению к принятию человеком откровения его деяние в мире есть только обратная сторона его выхода из своей самости, как рост жизни мира относительно сотворенности мира. Поэтому три точки могут принять только форму равностороннего треугольника. И с равносторонностью этого первого треугольника предмира дается немедленно равносторонность второго, космического треугольника. Ибо его точки суть лишь символы для линий первого треугольника. И с такой же необходимостью, с какой в предмирном треугольнике Бог стоит сверху, избавление стоит внизу, и в нем сходятся идущие от творения и откровения линии. Ибо уже через свое фиксированное положение в пространстве, через эти математически совершенно бессмысленные и именно поэтому гештальтообразующие понятия Верха и Низа устанавливается каждый элемент предмира и каждая часть линии в своем отношении к двум другим: если этот элемент стоит сверху – это начало, если внизу – результат.

## ОТНОШЕНИЕ К ПРЕДМИРУ

Эти внутренние, «тайные» предыстории предмировых элементов, описанные в первой части теогонии, космогонии и психологии, станут нам совершенно понятны только теперь, ретроспективно. Это были внутрен-

ние истории самотворения, самооткровения и самоизбавления Бога, мира, человека. Они проходили уже в самих себе одной и той же дорогой, от происхождения в Ничто до завершения в законченной замкнутости гештальта, дорогой, которой они шли в своем выходе друг с другом или друг к другу. Так разгадывалась тайна темных дорог предмира: они были предзнаменованиями пути, проложенного по миру, который вошел в откровение. Плавающий треножник, который в первой части открыл нам, наконец, в нашем пути к Матерям, что мы находимся в глубочайших глубинах, есть тот самый, что освещает нам путь назад к вышнему миру, путь, которым мы шли во второй части.

## ПЕРСПЕКТИВА: ГОСПОДЕНЬ ДЕНЬ ВЕЧНОСТИ

### ЕДИНАЯ ВЕЧНОСТЬ

Этот путь, как мы уже отмечали, ведет к единству. Философия утверждала, что единство Всего самоочевидно. Для нас, однако, это конечный результат, даже результат результата, точка, которая уже лежит по ту сторону «траектории», так же как ее божественное происхождение лежит по ту сторону ее начала. Единство, следовательно, на самом деле есть лишь становление к единству, оно существует, только лишь когда оно становится. И становится оно только как единство Бога, только Бог есть единство, точнее, только Бог становится единством, которое всё приводит к завершающему совершенству.

### ВЕЧНЫЙ БОГ

А как же обстоит дело с миром и человеком? Существует ли для них иное, их собственное единство, помимо восхождения в мировой день Господа? Означают для них творение, откровение, избавление то же, что для Бога? Времена того дня суть для Бога Его собственные переживания, сотворение мира – для Него становление Творца. Откровение – становление Бога Откровенного, Избавление – становление Избавителя. Таким образом, Он окончательно становится. Всё происходящее для Него – становление. И всё, что происходит, происходит одновременно. Откровение не младше, чем творение, и именно по этой причине избавление также не младше, чем они оба. Становление Бога для Бога не есть самоизменение, рост или прибавление. Он существовал с самого начала, есть в каждое мгновение и всегда грядет: и только из-за этой одновременности Его вечно продолжающегося, всевременного и вечного бытия

целое надо обозначить как становление. Поэтому, говоря, что Бог вечно становится, мы утверждаем то, что Бог не только некогда был и теперь скромно прячется за вечными законами и что Он не только есть в те мгновения, когда людей охватывает небесное блаженство жаркого чувства, – только это, а не то, что «Он еще должен стать», утверждаем мы, говоря, что Он пребудет в вечности. Вечность делает мгновение вечным, она есть увековечивание. «Бог вечен» означает, следовательно, что для Него вечность является завершением. Но будет ли вечность завершением для мира и человека?

Вовсе нет. Чтобы достигнуть вечной жизни, они должны влиться в мировой день Господа. Бессмертие они могут обрести только в Боге. Но основа их завершения заложена для них не только в вечности избавления. Там расцветает для них вечная жизнь – но посажена она была на другой почве.

Растение вечной жизни посажено там, где имеется общая почва, твердая основа, только благодаря которой можно выразить «Да» и «Нет» раздельно и во временной последовательности. Сам факт того, что элементы не принимают форму вечной жизни, указывает тем не менее на то, что они идут по дороге в вечность. Если это так, то возможность разделения должна опираться на надежность соединения, и мировой день Господа должен уже нести в самом себе предрасположение к Господнему дню вечности. Для Бога эта гарантия вечности, вопреки временности самооткровения, лежит в избавлении, которое связывает творение и откровение. Избавление – не только гарантия вечности, но само реализует и осуществляет ее. Поэтому для Бога Его мировой день становится сразу же Его собственным днем. То, что эта непосредственная равнозначность гарантии и осуществления вечности не имеет силы для двух других «элементов», делает их «другими», а Бога – Одним. Это и есть действительная причина того, что Бог для нас восседает «вверху» и правит всем, а мир и человечество подчинены Ему в вечном порядке.

## ВЕЧНОЕ В ЧЕЛОВЕКЕ

Вечность человека посажена в почву творения. Быть-любимым и любить – два момента в его жизни, отдельные пред Богом, но объединенные в человеке, и творение было бы «И» между ними. Быть-любимым приходит к человеку от Бога, любовь человека обращена к миру. Как иначе мог бы человек осознавать, что, любя ближнего, он любит Бога, если бы он не знал заведомо в глубине души, что ближний есть творение Бога и что его любовь к ближнему есть любовь к таким творениям? И как иначе мог бы он сознавать, что он любим Богом, если бы Бог не сотворил по образу Своему то, что общее для него и для его ближнего, то есть, что

тот «как он», так что они оба сыны человеческие. Он есть творение Божье и образ Божий, и это – фундамент, заложенный творением, на котором человек может возвести себе дом вечной жизни во времени, среди течений и противотечений, в которых существует его любовь к Богу и к ближнему.

## УВЕКОВЕЧЕНИЕ МИРА

Для мира его актуальное бытие и живой рост – разные вещи. Только в них вместе мир есть мир: из первого происходит полнокровие явления, второй служит хребтом его вечности во времени. Ради первого – творение обращает доверчиво лицо к Божественному Провидению, ради второго – жизнь нетерпеливо ищет глазами человека, который «мгновению сообщает вечность». Кажется, что мир обращает свой взор то в одну, то в другую сторону, то ищет спасение в вечных объятиях Творца, то ожидает всего от земного господина творения. Мир – и сам человек с ним, поскольку он тоже житель и гражданин мира. Кажется, что доверие к божественному Творцу находится в вечном противоречии с ожиданием человеческого поступка, как природа находится в противоречии с цивилизацией. Кажется, что мир останется во власти этого противоречия. Вечно ли это противоречие? Мы знаем, что оно исчезает из мира в вечности дня Господа, в освобождающем приходе Царства. Следовательно, это не вечное противоречие. Но как может произойти такое объединение человеческого поступка и работы Бога, если сам человеческий поступок не становится поступком только потому, что он происходит от Бога, а дело творения Бога не усиливается и не исполняется в пробуждении человека? Откровение Бога человеку есть гарантия избавления, которая дана миру, основа, на которой покоится уверенность для мира в том, что сомнения, – а всякое сомнение есть колебание между доверием к творению и ожиданием поступка, – и несовпадения этого сомнения оживляют мир, – когда-нибудь будут решены. Откровение для мира есть гарантия его вхождения в вечность.

## ВРЕМЕНА В ВЕЧНОСТИ

Таким образом, казалось, что для мира его бытие на свете введено в промежуток времени «между» откровением и избавлением, и только сам Бог живет одиноко в спасении, окруженный чистым светом. Другими словами: Бог проживает свою чистую жизнь только в вечности, мир

3 Шиллер. *Прогулка* (Перевод Н. Славятинского).

4 Человек как мост, ведущий к сверхчеловеку, – одна из важнейших тем книги Ницше *Так говорил Заратустра*. См. Ницше. *ТГЗ*, с. 24 (гл. «О презирающих тело»).

5 Образ из *Йешая*, 4:2.

живет в любом времени, а человек, однако, был всегда одним и тем же. Вся история — только предыстория, но для человека нет предыстории: «сияет светло солнце Гомера и нам»<sup>3</sup>. Чудесный дар речи был дан человеку с начала творения, он не создал его для себя и тот не стал его собственным постепенно. Когда он стал человеком, он отверз уста, когда он отверз уста, он стал человеком. Но для мира, и потом, разумеется, для его человека как его гражданина, история существует. Человек создавался, чтобы стать сверхчеловеком<sup>4</sup>, а мир становится сверхмиром только в откровении Бога человеку, и прежде чем это откровение входит в круги мира, они подвержены закону развития, им нужно вызреть, прежде чем стать миром вышним. Всё мирское во всякое время имеет свою историю: право и государство, искусство и наука, всё, что видимо. Только в то мгновение, когда Бог зовет и будит человека в откровении, эхо этого зова отдается в мировом Оно, и часть земной жизни умирает, чтобы воскреснуть в вечности. Язык, однако, — человеческий, а не мирской, и поэтому он не умирает, и, разумеется, не воскресает. В вечности царит безмолвие.

Сам Бог, однако, не сажает росток Своей собственной вечности<sup>5</sup> ни в начало, ни в середину времени, но лишь по ту сторону времени в вечность. Для Него ничего не существует между посевом семени и зреющим плодом. В Его вечности оба они одно и то же. Его освобожденность целиком лежит вне мира, как Его прасотворенность (*Urgeschaffenheit*) лежала перед всяким временем. Прасотворенность человека лежала перед тем, что откровение стало его откровением, и, следовательно, она еще посреди времени, прасотворенность мира будет только целиком забрана у него, когда завершится избавление, то есть на крайней границе времени, а прасотворенность Бога существовала, прежде чем Он решился на Свой акт Творца. Мы рассматривали эту прасотворенность трех «элементов» в первой части. Во второй части рассматривалось их самооткрытие. Поэтому в книге творения речь шла больше о сокровенном в Провидении и ежеутренне возобновляющемся мире, чем о Творце, в книге откровения — больше о любви Бога, чем о человеке как любимом, в книге избавления — больше об акте любви человека к ближнему, чем о растущей жизни мира. И если мы после нисхождения в прасотворенный предмир и после восхождения через открывшийся мир ищем проникнуть взором в освобожденный вышний мир, мы знаем, какое видение ожидает нас в нем. Человека, рожденного женщиной, мы видим в нем освобожденным от всякого своеобразия и эгоизма, сотворенным подобием Божьим, мир, мир из плоти и крови и камня и дерева, видим целиком освобожденным от всякой материальности, сплошной душой, а Бога видим освобожденным от всякой работы по сотворению мира и всяких любовных хлопот о нашей бед-

ной душе, Господом. Такое видение было бы больше, чем чудо. Оно не  
нуждалось бы больше в пророчестве, и где оно было нам дано, там хо-  
дим мы сами в свете. Тайны предмира опрокидываются в ночь, знамения  
окружающего мира теряют свой блеск, луч высшего мира  
поглощает как темные тени тайны, так и разноцветные  
огни знамения. Мы переступаем через порог  
высшего мира, это порог от чуда  
к просветлению.

\* \* \* " ) . 2

Tat vo allen

t, du 8  
Ich bin

Wander

ke.

1) a

giz

at!

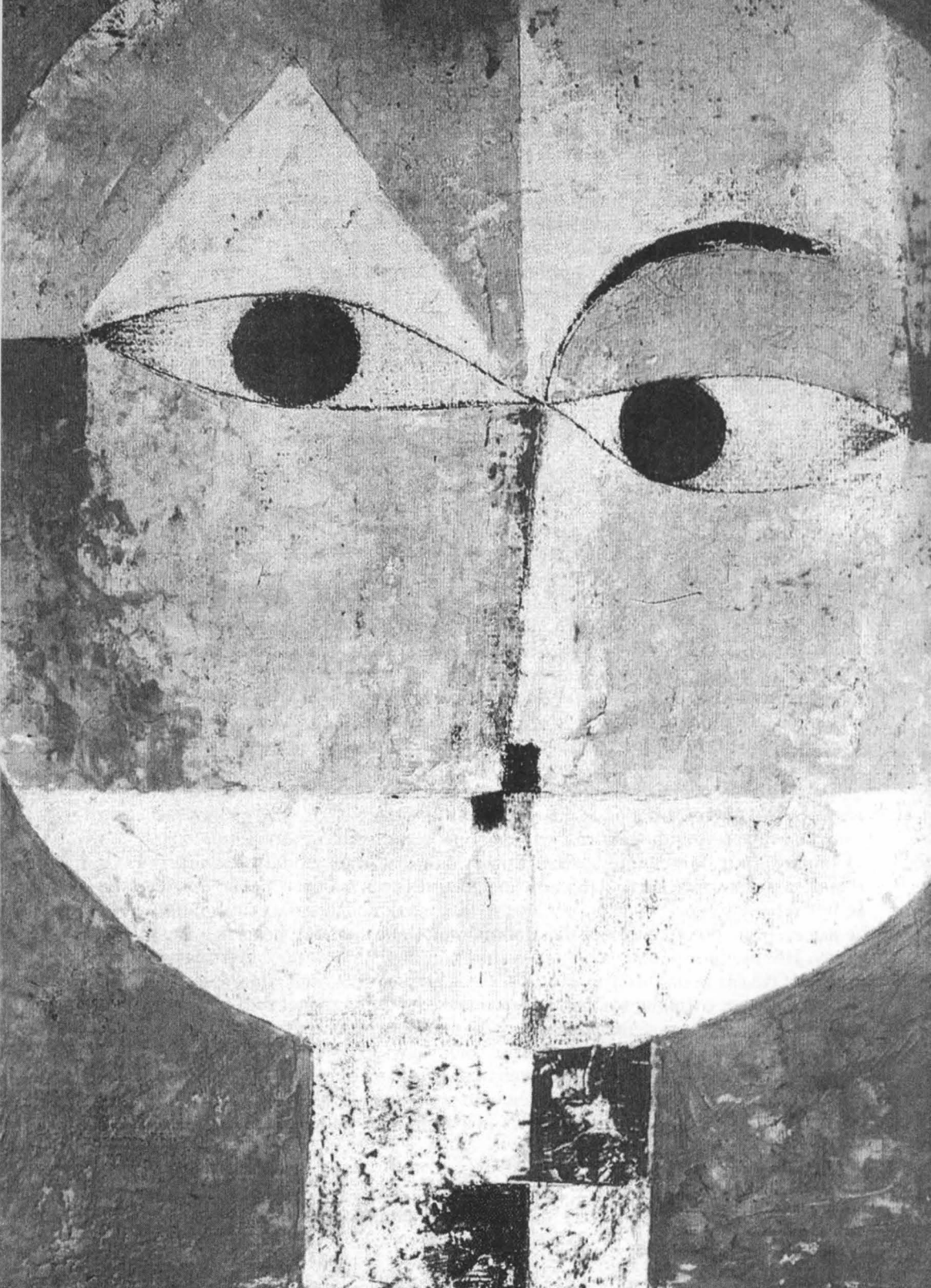
Brig.

W

ye, k

Часть третья

**ГЕШТАЛЬТ  
ИЛИ  
ВЕЧНЫЙ  
СВЕРХМИР**





## Введение

# О ВОЗМОЖНОСТИ ПРОСИТЬ ЦАРСТВО

In tyrannos!<sup>1</sup>

303

## ОБ ИСКУШЕНИИ

<sup>1</sup> [Иду в атаку] на тиранов! (лат.)

<sup>2</sup> Мидраш *Берешит Раба*, 60с; молитва *Отче наш*.

То, что Бога можно искушать (Втор. 6:16, Пс. 94:9), – быть может, абсурднейшее из абсурдных утверждений, которое вера принесла в мир. Бога Творца, пред которым, как утверждает вера, народы – как капля из ведра (Йешая 40:15), и Его – опять-таки говоря словами этой веры – может искушать человек, который есть червь, и сын человеческий, который есть моль! (Иов 25:6). И если бы при этом мыслили даже не столько о всемогущем Творце, сколько о Боге Открывающем, всё равно как можно было бы представить себе, если Он действительно Бог любви, что человек может искушать Его? Не был бы тогда этот Бог ограничен в Своей любви и привязан к тому, что делает человек, а не, как опять-таки полагает сама вера, неограниченно свободен и влекомо порывом собственной любви? Может быть, человек может искушать Избавителя? Скорее всего. Ибо против Него человек действительно имел, по представлению веры, свободу, которую он как создание и сын Божий не имеет, – свободу действия или по крайней мере свободу решать – молитву. Но именно в молитве иудей и христианин непрестанно повторяют просьбу: Не введи нас во искушение!<sup>2</sup> Здесь получается обратное: именно Бога обвиняют, отрицая как Его провидение, так и Его отеческую любовь. Ему навязывают роль, считают, будто Он может позволить себе преступную игру со Своим творением и сыном, «искушать» его. Стало быть, если бы молитва действительно предоставляла возможность искушать Бога, эта возможность была бы все-таки сильно ограниченной из-за никогда не утихающего страха, что, намереваясь искушать, молящийся сам уже ис-

пытывает искушение. Или эта возможность искушать Бога основывалась на том, что Бог искушает человека? Или же, может быть, в этой возможности – заметьте, возможности! – проявляется свобода, которой человек обладает по крайней мере в отношении Бога Избавителя, если не в отношении Творца и Откровяющего. Ведь хотя человек и был сотворен не по своей воле<sup>3</sup> и откровение дано ему не за его заслугу, освободить его Бог хочет «не без него»<sup>4</sup>. Если же свобода молитвы проявляется в возможности искушения Бога человеком, не было ли это искушение человека Богом необходимой предпосылкой этой его свободы?

Да, это так. Раввинистическая легенда повествует об одной реке в далекой стране, реке столь благочестивой, что она останавливает в субботу свое течение<sup>5</sup>. Если бы эта река вместо Майна протекала через Франкфурт, несомненно, что все евреи там строго соблюдали бы субботу, но Бог не творит таких знамений. Очевидно, Он страшится неизбежного успеха, в результате которого самые несвободные, робкие и жалкие стали бы самыми «благочестивыми». Бог, очевидно, хочет, чтобы только свободные приобщились к Нему. Но чтобы различить между свободными и рабскими душами, недостаточно лишь незримости Божественной власти, ибо боязливые достаточно боязливы, чтобы в случае сомнения принять сторону тех, принадлежность к которым «при всех обстоятельствах» не причинит вреда и, возможно, – с вероятностью 50 процентов – даже принесет им пользу. Следовательно, чтобы разделить души, Бог должен не только приносить пользу, но прямо-таки наносить вред. И поэтому Ему не остается ничего другого, кроме как искушать человека, Бог должен не только скрывать от человека свою власть, но даже обманывать его в отношении этой власти. Он должен сделать трудным, даже невозможным для человека увидеть эту власть, чтобы тот имел возможность верить Ему в истине, то есть в свободе. И, напротив, человек должен считаться с той возможностью, что Бог его просто «искушает», дабы он имел стимул во всех искушениях сохранить свое доверие и не слышать постоянного голоса жены Иова: «Похули Бога, и умри!» (Иов 2:9). Человек, следовательно, должен знать, что его иногда искушают ради его же свободы. Он должен научиться верить в свою свободу. Он должен верить, что, даже если его свобода со всех сторон ограничена, по отношению к Богу она не имеет границ. Даже заповеди Божьи, начертанные на скрижалях (Исх. 32:16), должны были стать для человека, если воспользоваться непередаваемой игрой слов древних мудрецов, «свободой на скрижалях»<sup>6</sup>. Всё, сказано там, всё в руке Божьей, всё,

3 «Он сотворен не по своей воле...» – *Авот*, IV:21–2: Р. Эльazar fa-Karpar говорит: «Ибо не по своей воле ты создан, не по своей воле родился».

4 Напр., р. Эльazar говорит: «Если Израиль вернется, он будет избавлен, если не вернется, он не будет избавлен» (ТВ *Сангедрин*, 97b).

5 Имеется в виду река Самбатин, бурно текущая шесть дней и покоящаяся в Шабат. См. ТВ *Сангедрин*, 65b, *Берешит Раба*, 9,5.

6 «Свобода на скрижалях...». ТВ *Авот*, VI:2: «Не читай “харут” («вырезанные») на скрижалях, а читай “херут” («свобода») на скрижалях, ибо нет свободнее того, кто занимается изучением Торы (р. Йефшуа бен Леви)».

кроме одного: страха Божьего<sup>7</sup>. И в чём же еще дерзновеннее проявится эта свобода, если не в уверенности, что можно искушать Бога? Так сходятся с двух сторон, Бога и человека, возможности искушения. Молитва натянута между этими двумя возможностями: боясь искушения со стороны Бога, она знает в себе способность искушать самого Бога.

## НАВЯЗЫВАНИЕ ЦАРСТВА СИЛОЙ<sup>8</sup>

Но что же такое эта сила молитвы? Действительно ли человек имеет власть над Богом и может в молитве остановить простертую десницу Творца, навязать любви [Бога] Открывающего свой закон? Непосредственно нет, ибо иначе Творец не был бы Творцом, Открывающий не был бы Открывающим. Но это может случиться в ином смысле, поскольку дело Творца и поступок Бога Открывающего находят друг друга в избавлении. Возможно, человек насильственно вмешивается во власть Божественного могущества и любви, ибо избавление не есть непосред-

ственное дело или поступок Бога, но как Бог дал творению способность жизненно расти в себе самом, так в своей любви Он освободил душу для свободы акта любви.

7 «Все в руках Небес, кроме страха перед Небесами» (ТВ *Брахот*, 33с; ТВ *Мегила*, 25а; ТВ *Нида*, 16б).

8 Ср. *Мф.*, 11:12.

9 «Взгляни и ответь мне, Господь Бог мой, освети очи мои, чтобы не уснуть мне сном смерти». Пс. 13 концептуально важен для развития всей мысли Розенцвейга. Темы света (Licht) и огня (Feuer) являются центральными в третьей части ЗИ в связи с самой идеей звезды как светила. Розенцвейг использует понятие Erleuchtung, которое мы переводим как «просветление», в специфически собственном религиозно-философском смысле вне связи с буддизмом или другими восточными практиками. См. *Историософия религии*.

## ПОСТУПОК И МОЛИТВА

Но не эта свобода акта любви вмешивается в божественное правление. Этой свободы хочет сам Бог, это – заповедь Бога любить ближнего (Лев. 19:18). Но в действительности возможность искушать Бога впервые содержится в связи акта любви с меняющейся жизнью мира и нигде прежде. Это отношение устанавливается через молитву, молитву ставшего одиноким сердца из потребности, возникшей в мгновение одиночества. Ибо сам акт любви пока

еще слеп, он не знает, что он совершает, и он не должен этого знать, он проворнее, чем знание, он делает ближнее, и то, что он делает, считает он ближним. Но молитва не слепа. Мгновение одиночества, совершенное в это мгновение действие, то есть ближнее к нему со стороны прошлого и решившую в это мгновение волю, то есть ближнее со стороны будущего, она ставит в свет Божественного лица. Это – просьба о просветлении (Erleuchtung), в которой говорится: «Освети очи мои» (Пс. 13:4)<sup>9</sup>. Здесь очи слепы, но руки работают. Ближнего и ближайшего не найдет ищущий взор, но его откроет на ощупь рука, когда он стоит прямо перед

ищущим. Любовь действует так, как если бы не только не существовало Бога, но не существовало и мира. Ближний представляет для любви весь мир, и таким образом он искажает глазу перспективу. Но, моля о просветлении, молитва, не минуящая ближнего, видит дальше ближайшего и видит весь мир, поскольку он освещен для нее. Так освобождает молитва любовь, делает ее независимой от осязания рукой и учит ее искать ближнее к ней глазами. То, что ей до этих пор казалось неотвратимым как ближайшее, теперь может быть весьма отдаленным от нее, а совершенно неизвестное кажется неожиданно близким. Молитва основывает человеческий мировой порядок<sup>10</sup>.

## ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И БОЖЕСТВЕННЫЙ МИРОВОЙ ПОРЯДОК

А что мы скажем о божественном порядке мира? Очевидно, сам Бог, который создал только один мир, но даровал себя многим людям, постановил, что человеческий и божественный порядок не могут сразу же стать одним. Помимо одного порядка растущей жизни имелось много порядков, и самым простым из них было [заявление] побужденной Богом индивидуальной души: «Здесь-я-стою». Уже потому, что это многие порядки, они не могут целиком отождествляться с божественным порядком. Чтобы быть им, они должны сначала объединиться между собой. А они не объединены, пока каждый из них восходит к одинокой молитве одинокой души. Правда, эта молитва одинокого входит в молитву многих о приходе Царства, но она никак не выводит одинокого из его одиночества. Его собственное «Здесь-я-стою» остается для него основой для «я-не могу-иначе»<sup>11</sup>, и он может только молиться, чтобы Бог помог ему, он сам не может освободиться от своей отделенной точки зрения, а его молитва — от принуждения установить свой собственный мировой порядок.

Но какая опасность таится в этом? Даже если молитва, открывая молящемуся окно в мир, показывает этот мир в особой системе, влияет ли она как-то на божественный мировой порядок как таковой? Заключается ли в молитве сила, которая могла бы деспотически вмешиваться в мировой процесс, когда он развивается от Бога и дальше? Молитва по сути есть лишь просьба о просветлении, и, следовательно, просветление есть высочайшее, чего может достичь благодаря ей молящийся. Как может тогда молитва вмешаться в ход событий? Кажется, что просветление достается только молящемуся. Если его глаза просветятся — какое дело до этого миру?

<sup>10</sup> Ср.: «Молитва пробуждает человека в человеке» (Ф. Розенцвейг. *Разум творения и болезнь человека*).

<sup>11</sup> Слова из защитной речи Мартина Лютера на сейме в Вормсе (1521).

## АКТ ЛЮБВИ И ЦЕЛЕВОЙ АКТ

Разумеется, для мира не важно, произошло ли просветление. Оно не действует непосредственно. Абсолютно воздействует не просветление, а любовь. Любовь не может не быть действенной. Ни один акт любви к ближнему не уходит в пустоту. Именно потому, что акт совершается вслепую, он должен где-то проявиться как результат. Где именно – никто не может сказать заранее. Если бы акт любви совершался зряче, как целевой акт, тогда, разумеется, он мог бы бесследно исчезнуть, ибо целевой акт не входит в мир широко, открыто, необдуманно и непреднамеренно. Он направлен на определенную видимую цель и должен двигаться к ней. Для этого движения, помимо устремленности к цели, он должен заранее прикрыть свои растянутые фланги от всего, что может помешать ему или отклонить его от единственно верного пути. Так он превращается в целевой, заранее обдуманный и обеспеченный акт, и если он вообще достигает своей цели, он вливается в свой успех. Его дальнейшая судьба тогда зависит от судьбы того, в чем он имел успех: если оно умрет, то умрет и целевой акт. Чем более чистым и совершенным был целевой акт, тем более тщательно укрывался он, следуя к своей цели, то есть оставался сам невидимым актом. И чем более он был чисто целевым, тем увереннее он достигал своей цели, не оказывая по дороге нежелательных влияний.

Совсем иное дело – акт любви. Совершенно невероятным будет, если он достигнет объекта, к которому стремится. Акт любви незряч; только чувство осязания ближнего снабдило его знанием объекта. Он не знает, где лучше всего проникнуть в объект, он не знает, куда идти. Когда он вслепую ищет свой объект, без прикрытия, без нацеленности, разве не вероятнее всего, что он сойдет с пути? И хотя он придет к чему-то, и, поскольку он широко распространяется, даже ко многим «Где-то», – но свой первоначальный объект, достигнуть который он первоначально был предназначен, он никогда не увидит.

Быть может, не будет преувеличением сказать, что все эффекты, какие может производить любовь, – побочные действия. Во всяком случае, любовь никогда не остается совсем без них, тогда как целевой акт может быть свободным от них, во всяком случае, он всегда стремится к такой свободе. Ибо каждый объект настолько целиком связан с другими объектами и в конце концов с бесконечностью объектов, что совершенно невозможно для акта на пути к одному объекту не воздействовать и на другие объекты, если, разумеется, он не избегнет этого и не воспользуется, как целевой акт, кратчайшим и секретнейшим путем. Среди объектов, которые подверглись его действию, многие, даже большая часть, будут отданы в уплату смерти, потому что они еще не созрели для одухотворяющего действия любви. Но по причине нерушимой взаимо-

связи всех объектов действие каким-то образом принесет пользу тому объекту, который в это мгновение окажется «ближайшим», тому, кого слепое осязающее чувство принимает за ближайшее к себе, или к кому-то другому. Тогда этот объект будет истинно ближайшим, созреет для принятия души. Для этого подлинно ближайшего всё зависит от любви, которая действительно находит его, ибо он далеко уносится в растущей жизни мира, от того, чтобы время, то есть его время, пришло. И это ближайшее действительно всегда находят. Только в одном случае оно не может быть найдено: если любовь вместо того чтобы постепенно вытекать из человека как незрячая, ведомая чувством, пытается одним прыжком достигнуть показанного ей во внезапном озарении объекта. Ибо прыжок перепрыгивает. И если бы он перепрыгивал через то, чье время как раз настало, тогда акт любви потерялся бы в пустоте. Ибо путь назад есть путь, которым любовь, даже несмотря на то, что она действует без оглядки, никогда не может идти. И эта опасность лежит в молитве.

## САМОЕ БЛИЗКОЕ И САМОЕ ДАЛЕКОЕ

Молитва, если она просветляет, показывает глазу самую далекую цель. Но так как молящийся стоит на неподвижной точке своей личности, кажется, что эта самая далекая для всех цель лежит за пределами совершенно личной перспективы, то есть перспективы этой неподвижной точки. Вместо ощущаемой близости ближнего теперь непосредственно воспринимается даль самого далекого. Причина этого в том, что глаза молящегося не раскрыты широко, не полны волей, стремящейся к цели. Нет, его взор просветлен молитвой, его глаза стали особенно чуткими. Непосредственно воспринимаемая дальнее, любовь может обратиться непосредственно к этому объекту. Тот столь же близок просветленному глазу, как близок ближний для чувствующего сердца. Но кроме этого просветление освещает еще и дорогу любви, ее личную дорогу, а не всеобщую, как в случае с целью. Поэтому любовь обращается сначала к отдельным точкам на этой дороге. К этим увиденным станциям любовь устремляется как можно скорее, боясь промедления, воображая, что в промедлении таится вся опасность. Она перескакивает через ближнее, через воспринимаемое чувствами. Теперь это место занимает точка, которая просветленному взору кажется ближайшим на пути к самому далекому, и к этому любовь хотела бы совершить стремительный прыжок. Место ближнего занимает для любви следующее-за-ближним<sup>12</sup>. Любовь не видит и не слышит ближнего. Вместо этого она желает могучим, всепреодолевающим

12 Понятие Übernächste («сверхближний или следующий за ближним»), видимо, является авторским изобретением Розенцвейга. Для него очень важно, что любовь может из-за своей спешки промахнуть и попасть вместо истинного своего адресата «на следующую станцию». Такой промах ведет к двойному ущербу. Во-первых, сила любви вызывает ложный отклик; во-вторых, сама любовь уходит.

прыжком достигнуть следующего-за-ближним. И так как любовь по природе своей всегда действенна, это ей удастся.

## МАГИЯ МОЛИТВЫ

Таким образом, хотя молитва сама по себе не имеет магической силы, она освещает любви путь и в этом она достигает эффекта, сравнимого с достижениями магии. Она может вмешаться в божественный порядок мира. Она может направить любовь на то, что еще не созрело для любви, не созрело для наделения душой. И, заклиная далекое, она может быть виновна в том, что человек забывает, даже отрицает ближнее для себя, поскольку оно ближнее только для самого человека и для никого другого. Во всяком случае, она виновна в том, что человек не находит пути назад к своему ближнему. Молитва о приходе Царства – это молитва индивидуальная, и поэтому она подвергает себя опасности предпochсть ближнему следующее-за-ближним. Но такое предпочтение на

самом деле преждевременно<sup>13</sup> и привлекает волочащееся будущее, прежде чем это будущее стало мгновением, ближним к настоящему, прежде чем оно созрело для вечности. Молитва индивида, если она осуществится и, следовательно, просветлит молящегося, всегда подвержена опасности – ввести в искушение Бога.

309

<sup>13</sup> Мудрецы обосновывают запрет торопить конец повторяющимися словами *Песн.* (2:7; 3:5; 5:8): «Не будите и не пробуждайте любовь, доколе не пожелает она». ТВ *Кту-бот*, 111a интерпретирует эти слова следующим образом: «Эти заклинания, для чего они? Чтобы вы не раскрыли конца, чтобы вы не замедлили конца...»

## ТИРАНЫ ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО

Возможность ввести Бога в искушение не противоречит, стало быть, божественному мировому порядку. Она противоречила бы ему лишь в том случае, если бы человек был способен не только любить своего следующего-за-ближним, но и увековечить его посредством своей любви. Но это не так. Просветленный в молитве человек хотел бы установить Царство Небесное силой до срока, но Царством нельзя овладеть силой, оно растет. Магическая сила отдельного молящегося, если она уносится дальше, чем к ближнему, попадает в пустоту. Следующий-за-ближним, к которому она пытается воспарить, не принимает ее в себя, она не находит почвы в нем и не находит дороги назад от него. Поэтому ей отказано и в движении вперед: ведь чтобы распространиться дальше вперед, она должна сначала почувствовать почву под ногами. Это – несчастная сторона любви к следующему-за-ближним. Хотя любовь совершает подлинный акт любви, она умирает, достигнув цели, так же, как и целевой акт: принудительность ее притязания оказывается для нее губительной.

Фанатик, сектант, все тираны Царства Небесного вместо того, чтобы ускорить приход Царства, задерживают его. Они оставляют нелюбимым своего ближнего и тянутся к следующему-за-ним, исключая себя из сонма тех, кто, продвигаясь широким фронтом, покрывает шаг за шагом лик земли, завоевывает, захватывает, воодушевляет ближнего-к-себе. И их опережение, их личное предпочтение следующего-за-ближним, не прокладывает путь для идущих позже, ибо эта пионерская работа безрезультатна: пахотная земля, преждевременно возделанная фанатиком, не приносит плода. Только когда приходит наконец ее время, эта земля плодоносит, но тогда весь труд возделывания надо начинать заново, первый посев сгнивает, и утверждать, что эти сгнившие остатки действительно есть «уже» то самое, что вызреет позже в плод, есть лишь глупое упрямство ученых педантов. Время и час тем могущественнее, чем меньше человек знает их.

## ПОДХОДЯЩЕЕ ВРЕМЯ

### ВРЕМЯ БОГА

Сильнее времени и часа – только Бог. Ибо для Него избавление не младше творения и откровения. Кроме того, для Него избавление есть самоизбавление<sup>14</sup>. Он не только Избавитель, но и Избавленный. По обеим этим причинам любое представление о развитии во времени, которое мистическая дерзость и высокопарное неверие любят приписывать Богу, отрицает Его вечность. Не сам Бог для себя самого, но Бог как Избавитель мира и человека нуждается во времени, и не потому, что это нужно Ему, а потому что в этом нуждаются человек и мир. Ибо для Бога будущее не предвосхищение, Он вечен и единственно Вечный, просто – Вечный. «Я есмь» в Его устах звучит как «Я буду» (Исх. 3:14), и только в этом оно находит свое объяснение<sup>15</sup>.

### ЗЕМНОЕ ВРЕМЯ

Для человека и мира, однако, жизнь по своей природе не вечна. Они просто живут в мгновении или, говоря шире, в настоящем, для них будущее осязаемо только тогда, когда оно медлит наступить и вовлекается в настоящее. Таким образом, продолжительность для них становится

14 Утверждение, что Бог спасается вместе со спасением Израиля, сформулировано в мидраше на слова псалма 91:15–16: «Ибо он возлюбил Меня, и Я избавлю его, укреплю его, ибо он узнал имя Мое. Он воззовет ко Мне, и Я отвечу ему, с ним Я в бедствии, спасу его и прославлю его. Долголетием насыщу его и дам ему увидеть спасение Мое». Мидраш *Тетилим* на этот псалом замечает: «спасение Израиля есть также спасение Святого, да будет Он благословен».

15 Знаменитые слова из Исх. 3:14, которые вслед за Септуагинтой переводятся на европейские языки как «Я есмь сущий», в оригинале обозначают «Я буду, который буду» (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה).

весьма важной, потому что будущее, предвосхищаемое в данный момент, постоянно находится в трении с ним. И, в конечном счете, для молитвы все сводится к тому, ускоряется или задерживается этим приход Царства, или точнее: и ускорение, и задержка имеют значение только в глазах человека и мира, но не перед Богом. Человек и мир измеряют время не мерой вне себя или над собой, а друг другом. То есть человек измеряет время ростом мира, когда тот созревает ему навстречу, а мир измеряет время полнотой любви, изливаемой в его лоно. В тьму будущего молитва бросает луч света, который достигает самых дальних уголков своими последними отростками. В месте своего первого падения этот луч освещает ближайшую для молящегося точку. Для молитвы важно в этой точке, бежит ли она пред любовью, отстает от нее или идет с ней рядом. Только в последнем случае молитва осуществляется, только тогда происходит она во «время благоугодное», «время благоприятное» (Иешая 49:48, Пс. 69:14). В этом странном выражении – мы начинаем теперь понимать его – вера оживляет мысль, которой обладало уже языческое благочестие, хотя и признавало ее только как мертвую [истину]: можно просить богов только о том, что они склонны предоставить, но если просят о «неправильном», надо заранее просить о невыполнении просьбы.

## МОЛИТВА ГРЕШНИКА

Над этой пустой мыслью о «правильном» содержании молитвы вера поднимает мысль о подходящем времени. Нет такого содержания молитвы, которое было бы неправильно само по себе. Молитва о собственной выгоде, своекорыстная молитва может показаться абсолютно неправильным содержанием. Такая молитва была бы мерзостью для благочестивого язычника. Однако на самом деле она неправильна не по своему содержанию, ибо Бог хочет, чтобы человек имел собственность, которая ему причитается. Он не отказывает человеку в том, что он считает потребным в жизни или что он полагает необходимым, чего бы человек ни пожелал. Все это позволяет человеку Бог и потому дает это человеку. Следовательно, Бог уже дал человеку всё, о чем он просит, прежде чем он попросил. Просьба к Богу по своему содержанию не может быть греховной. Сотворив человека как индивида, Бог уже исполнил его молитву, прежде чем тот произнес ее, даже такую преступную, как молитву о смерти другого, ибо и без молитвы этот другой должен умереть. Только другие могут умереть. Только как «Он», как «другой» умирает человек. «Я» не может помыслить себя умершим, его страх перед смертью есть страх стать тем, что он может увидеть глазами только в умерших других: в умершем Он, умершем Оно. Не собственной смерти страшится человек, ибо ее совсем не может представить себе пробудившееся в откровении

Я. В своем представлении, какой он есть, привязанный к формам творения, человек страшится своего собственного трупa. Ужас, веющий на него, живого, как только он видит мертвеца, охватывает его всякий раз, когда он сам себя, живого, представляет себе как мертвого, тогда как, строго говоря, мертвеца никогда нельзя представить себе как «самого себя», он всегда – другой. А человек всегда переживает другого – значит, никогда не допускает, что умрет. Другого, каждого другого, безотносительно к тому, кто это, ибо другой, каждый другой, извечно мертв. Поскольку другой сотворен, смерть становится для него завершением. Поскольку он сотворен, ему не предназначено в конце концов пережить другого, ибо жизнь не есть высшее в творении. Ее назначение состоит в том, чтобы пере-умереть (*übersterben*) себя, ибо смерть, а не жизнь, довершает сотворенную вещь, превращает ее в отдельную одинокую вещь. Смерть придает ей высочайшее одиночество, на которое та только способна как вещь среди многих вещей. Стало быть, молитва о смерти другого требует, чтобы другой остался в вечности тем, чем он уже является с точки зрения мира: сотворенной вещью, Другим. Но «себе самому» хочется быть самостью, пробужденной к собственной жизни, просто выжившим, пережившим всё вечно «другое». Вечная перегородка должна оставаться между Я и всеми другими. Есть мост, соединяющий Я и Он, откровение и творение, над которым начертано: Люби своего Другого, он не другой, не Он, но Я, как Ты, его надо любить, «как самого себя» (Лев. 19:18)<sup>16</sup>. Но на этот мост Я, просящее смерти другого, отказывается вступить. Оно хочет целиком остаться в откровении, предоставив творение «другим»; как мистик, который скрывает грех, или как честный грешник, преступник, который высказывает свой грех открыто. Так отрицают избавление грешники, и открытый преступник, и мистик, скрывающий свой грех. Ибо что такое откровение, если не то, что Я учит называть Его Ты?

Молитва, в которой «Я» просит о смерти Другого, уже исполнилась безо всякой молитвы, ибо человек извечно пребывает в самосущести (*Eigene*). Следовательно, греховно не содержание просьбы: оно, как показывает творение, совсем не против Божьей воли. Греховно в ней, что человек не рассматривает это содержание уже как осуществленное и не благодарит Бога за свою самосущность, обусловленную тем, что он как человек и как творение отличен от всех других, а просит об этом, и значит, считает, что это содержание еще не осуществилось. Следовательно, он молится в неподходящее время. Он должен был бы просить об этом, прежде чем был сотворен. После творения человек может только благодарить Бога за свою самосущность. Если, тем не менее, он просит об этом,

16 Буквально эт – «ближний», но в концепции Розенцвейга, отчасти почерпнутой у Г. Когена, заповедь любви обращена не просто к ближнему, но к другому. Слово «ближний» на иврите можно прочитать и как «противник», «злодей». См. Cohen H. *Der Nächste. Bibelexege und Literaturgeschichte*. – *Berliner Tagblatt* (Abendausgabe) 05.01.1914, jetzt in: ders., *jüdische Schriften*, Bd. 1, Berlin, 1924.

он пропускает «время благоволения» (Йешая 49:8) для просьбы о том, что ему необходимо в текущее мгновение. Если человек просит о «своем собственном», которое было уже обеспечено ему в творении и откровении, он упускает то мгновение, когда он должен был просить о своем «ближнем». Луч прожектора упал слишком близко на свой объект, то есть [нашел его] еще в кругу самосущести вместо того, чтобы упасть на настоящий предмет молитвы – то, что уже не самосущее для самости, а только «как» его самосущее, «как» сам человек, то есть ближнее.

## МОЛИТВА ФАНАТИКА

Это происходит, если молитва отстает от любви, если, следовательно, в нас молится грешник. Молитва грешника задерживает приход Царства. Оставаясь в сфере собственного, она исключает себя из полноты любви, которая ожидает мгновение благоприятного времени и требует его для своего развития. В молитве фанатика мы видим противоположное. Он

желает ускорить пришествие Царства, привести до предназначенного времени. Он пытается овладеть Царством в точке, которую прожектор его молитвы показывает ему как ближнюю, но на самом деле эта точка всегда только следующая-за-ближней. Мо-

литва и любовь увядают для фанатика, и в конце концов он сам удаляется от момента благоволения, который требовал, чтобы он – или любой другой – совершил поступок. Фанатик задержал приход Царства, который он хотел ускорить. Таким образом, только молитва, произнесенная в подходящее время, не задержит приход Царства Небесного. Но как произносить эту молитву? И разве не задерживать – это единственный вариант? Совсем ли не прав фанатик? Нет ли действительно возможности не только задержать, но и ускорить приход Царства? Неужели его молитва – лишь попытка искушения божественного нетерпения, говоря словами Каббалы<sup>17</sup>, как молитва грешника искушает божественное терпение? Когда наши уста молятся, нет ли еще чего-то в наших сердцах, кроме грешника и фанатика? Не молятся ли в нас и другие голоса?

## ЖИЗНЬ ГЕТЕ

### МОЛЯЩИЙСЯ

«Приведи мой труд смиренный, счастье, к цели вожденной! Дай управиться с трудами!»<sup>18</sup> – так молится молодой Гете. На первый взгляд кажется, что эта молитва почти не отличается от молитвы Моисея, челове-

<sup>17</sup> См. *Зоһар*, 3:129а.

<sup>18</sup> Гете, *Надежда* (пер. М. Лозинского).

ка Божьего (Пс. 89:17): «дело рук наших утверди для нас». Но всё-таки они отличаются друг от друга – отличаются так же, как два последних образа (Gestalten) Бога, которые мы вскоре откроем. Гете, человек жизни, молится о собственном счастье, он отдает этому счастью труд, сотворенный собственными руками, и молится о том, чтобы сам он смог завершить свои труды. Эту просьбу Гете, автор великих молитв, повторял годами и десятилетиями, каждый раз новыми словами, пока не увидел, что ее исполнение велико. Что же значит такая молитва человека к собственной его судьбе? Что это за судьба, если перед ней он покорно склоняет свободную голову, если его сердце падает перед ней на колени?

## СОБСТВЕННАЯ СУДЬБА

Мы допустили бы несправедливую путаницу, если бы решили, что эта «судьба» – всего лишь неловкое обозначение для Бога, который услышит молитву. К Богу приходит любая плоть, но этой судьбе не любая плоть приносит труды своих рук. К ней выходит лишь отдельная одинокая личность, и услышана будет лишь отдельная одинокая личность, больше никто. Эта судьба индивидуальная, так же как и сам молящийся, это индивидуальная судьба молящегося. Так неужели эта молитва исполнится? Неужели ее можно произнести в благоприятное время? Кажется, будто это не молитва, а что-то другое, сродни ей, где просят о собственном, и всегда слишком поздно. Кажется, что время милости для такой просьбы – это миг, когда мир стал миром. Что она никогда не исполнится, потому что она уже была исполнена прежде, чем попросили. Но – просят ли здесь о своем собственном? Разве не лучше сказать, что просят внутри него? Здесь молящемуся не важно, что является содержанием его просьбы: его собственное или чужое. Ему важно только, чтобы ему было дозволено принести всё, как собственное, так и чужое, в святилище его собственной судьбы. Об этом он просит. Он вовсе не желает сохранить собственное; он готов даже полностью излить себя вовне, растянуть свое краткое наличное бытие отсюда и до вечности, и так он и поступает. Но, желая этого, молящийся ощущает себя рабом собственной участи, и когда он готов сровнять с землей стены своей личности – он не верит, что покинул и что может покинуть святую землю своей судьбы. Так что же значит – зададим еще раз этот вопрос – индивидуальная судьба?

## МИКРОКОСМ

Человек есть неделимая часть мира, который состоит из многих частей. Мир развивается во времени. Он имеет собственную судьбу. Судьба че-

ловека – часть этой судьбы. Но она не исчезает в ней. Это часть неделимая. Человек – это микрокосм. И такова его судьба в судьбе постепенно растущего и созревающего мира: она подобна определенному мгновению в потоке времени. Это мгновение нельзя заменить, нельзя переместить, нельзя растворить в целом потоке. Оно часть этого целого, но само оно нерастворимо и неделимо. Это момент мирового или, точнее, час. Судьба полна разнообразного содержания, и среди прочего полный час, отмеченный на часах, в конечном счете есть время, которое сам человек ставит в процессию небесных знамений как нечто устойчивое, как вместилище его собственного связного переживания. Мгновение – его минимальный элемент; оно еще не является для человека собственным, но должно быть сделано таковым. Этот собственный час человека во времени растущего мира, это час, что пробил для человека, – и за него ухватывается человек, молящийся собственной судьбе. Поэтому его молитва всегда осуществляется. Когда ее произносят, она незаметно вплетается в судьбу мира и никогда не кажется не на своем месте, не кажется перезрелой или незрелой. Это происходит в собственный час челове-

ка и никак не может произойти в чужой. Поэтому молитва всегда существует в благоугодное время, во время милости, и исполняется тогда же, когда произносится. Она всегда исполняется, когда человек входит в свою собственную судьбу, и одновременно с уверенностью становится частью того, что существовало с начала мира – творения.

19 Букв. «Человек Гете». Здесь Розенцвейг акцентирует слово «человек», а потом «такой как Гете». Т.е. Гете выступает не просто как исторический персонаж, а как человек, представитель человеческого рода. См. *Всё и Ничто*.

20 *Разговоры Гете* (с Фр. фон Мюллером, 7.04.1830) – см. *Goethes Werke*. Weimarer Ausgabe, III. Abteilung, Bd. 13.

21 Там же.

## ЕДИНСТВЕННЫЙ ХРИСТИАНИН

Великий миг в истории человека: он впервые простирает руки и молится собственной судьбе. Такой человек, как Гете<sup>19</sup>, в котором проявился этот великий момент, не бесчувственным вышел на встречу с этой судьбой. Гете знал это, и стариком выразил в необычайно смелых словах, проникая прямо в суть вещей. Гете сказал, что в свою эпоху он, возможно, единственный [такой] христианин, какого желал Христос<sup>20</sup>. Что же означают эти слова, похожие на безумное богохульство? Он определяет себя как «возможно», единственного в свое время, и, следовательно, приписывает себе – «пусть вы [все] меня считаете язычником»<sup>21</sup> – особое место в истории христианства, превосходящее любые возможности познания и понимания. Быть христианином означает не принять какие-то догмы, а подчинить свою жизнь власти другой жизни, жизни Христа, и, сделав это, прожить всю дальнейшую жизнь только как результат действия силы, вливающейся в нее от другой жизни. То есть, если Гете определяет себя как, возможно, единственного в свое время

христианина, это может означать лишь то, что вся исходящая из Христа сила собралась «сегодня» в Гете, и ее живое излияние каким-то образом связано с Гете и его кажущимся язычеством. Ведь единственный способ определить то, как может повлиять на догму это подчинение жизни Христа, — признать, что такая жизнь — единственная на свете, и производимые ей воздействия могут исходить единым непрерывным потоком лишь от нее. Только так их можно отделить от незначительных для нас осознанных проявлений единичного, только так они могут быть живы, хотя сами не сознают этого. В этом смысле жизнь Христа действительно можно назвать одной из догм или даже главной догмой христианства; потому что так же, как в классической форме этой догмы, в учении о Троице, единственное содержание составляет на самом деле жизнь Христа, которая продолжается назад, чтобы установить его единичное значение в мире творения, и вперед, чтобы показать, как его сила непрерывно действует, подводя человечество к избавлению. Если мы примем всё это во внимание, то как же мы истолкуем слова Гете, странным образом сплетающие его «язычество» с подражанием Христу?

## ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ<sup>22</sup>

### ДРЕВНИЙ МИР

Вначале христиане хотели жить, с одной стороны, одиноко и просто, а с другой — связать себя с судьбами всего мира. В то время подражание Христу означало, что в первую очередь следует создать внешнюю возможность для такой жизни. Тогда христианство обратилось к мирскому престолу и увидело, что там восседают противоположный ему жизненный закон.

Мир, в который вошло христианство, не был, как еще несколько веков назад или как всего несколько веков спустя, раздроблен на народы, племена, города. Его части мира не вели каждая свою жизнь, не были обусловлены сами собой и отдалены от остального мира. В это время мир, хотя бы западная его часть, куда только и отправлялись посланники христианства, был объединен под властью цезаря. Но это единство представляло лишь кажущуюся и только внешне подходящую почву для христианства. Оно не было единством мира; границы империи не охватывали, как хвастливо утверждали имперские идеологи и как хотели верить ее граждане, всю ойкумену, населенный людьми мир. Ограниченность империи не отражала невозможность достигнуть абсолютной власти. Стремление к абсолюту не было постоянным. На самом деле, архитектор этого здания, император Август, сделал его угловым камнем идею приостановить приобретение новых земель. Дозволялось только

<sup>22</sup> Эта и последующие главы дают исторический разворот розенцвейговской концепции идеального христианина, т.е. человека, который действительно, а не фиктивно преодолевает свое язычество. Далее Розенцвейг возвращается к личности Гете как христианина.

закруглить линию границы так, чтобы обезопасить ее. Орлы [легионов] выходили за границы, только чтобы отбить у окружающих племен охоту к нападениям. Как великая империя на далеком востоке с легкостью приняла мысль о том, что она равна всему свету<sup>23</sup>, так и средиземноморская империя утвердила свое наличие на свете, отделившись от остального мира стенами и рвами, разрезавшими сушу<sup>24</sup>. Она не снисходила до того, чтобы завоевать этот мир.

Целое империи сбросило судьбу мира со своих плеч. Точно так же внутри этого царства судьба индивида была лишь поверхностно связана с судьбой целого. История столицы никак не совпадает с историей провинций; так же и жизнь отдельного человека едва затронута совокупной жизнью людей. Не случайно в результате этой многовековой имперской истории так и не появилось кодекса гражданского права: римский гражданин получал от империи так же мало, как и давал ей; единственное, что он получал от целого, – это ограничение и защита области его частного права. В области права частную жизнь ограждала практически такая же стена, как та, за которой империя скрывалась от всего остального мира.

В это иллюзорное отражение мирского царства пришли теперь христиане. Их организация, полная противоположность царства, с внешней стороны, опиралась на структуру империи, но она пережила разрушение империи под натиском мира народов, который не сдержали стены и рвы, и дожила до сегодняшнего дня. Это римская церковь.

317

<sup>23</sup> Имеется в виду Китай, или «Поднебесная».

<sup>24</sup> Имеется в виду *лимес* (лат. *limes* – «дорога, граничная тропа», позже просто «граница») – укрепленный рубеж со сторожевыми башнями, система валов и рвов, возведенный на границе Римской империи как защитное сооружение, пункт торговли и таможенного контроля.

<sup>25</sup> Розенцвейг следует концепции истории христианства, изложенной в 37-й лекции Шеллинга по философии откровения (см. Шеллинг Ф. В. Й. *Философия откровения*. Т. 2. СПб., 2002, с. 349–372). Шеллинг говорит о трех эпохах христианства: древней и средневековой церкви Петра (эпоха Отца), начинающейся с Реформации церкви Павла (эпоха Сына) и будущей эпохи Духа – церкви Иоанна.

## ЦЕРКОВЬ ПЕТРА<sup>25</sup>

Посланники тех, кто следовал за Петром, перешли лимес: они вышли за границы империи и стали учить все народы. В отличие от империи церковь не устанавливает больше внешних границ. Она в принципе не довольствуется больше границами, она занимается всем. Она простирает свою защитную мантию над судьбами всего мира сразу, и даже внутри нее никто не может замкнуться в себе. Она требует, чтобы каждый непосредственно принес в жертву

свою самость, но каждого она усыновляет и богато воздает ему материнской любовью. Каждый для нее – дорогой и незаменимый, единственный ребенок, невзирая на всех других. Связь, которая соединяет его, как и саму мать-церковь, с судьбами мира, – это любовь. Любовь миссионера к тем, кто еще пребывает во тьме, сдвигает внешние границы, увеличивает внешнее, видимое здание. Видима жертва благочестивого

труда, видимы добровольные благие дела, совершаемые как телом, так и духом. Как по видимым ее проявлениям, так и внутри церкви становится ясно, что любовь связывает отдельных людей с церковью и через нее с целым. Так церковь Петра создает видимое тело как для себя, так и для людей, которые становятся ее членами – постольку, поскольку они становятся ее членами. Но кроме этого она постепенно оформляет и подчиняет своей власти и весь внешний мир, собирая национальные королевства в единую империю. Над отдельным (единичным) человеком она надстраивает сословия и профессии, так что человек, насколько он еще пребывает и насколько он остается вовне, привязывается к целому и включается в него. Разве не кажется, что с этих пор христианская жизнь становится возможной? Что ей еще нужно? Что бы человек ни делал, он всюду встроен в целое мира; судьба его поступка неразрывно сплетена с судьбой всего мира. Да, судьба его поступков, но не судьба его мыслей.

## СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИР ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ<sup>26</sup>

Католическая церковь пронизала телесный мир живых племен и утвердилась в победоносном противостоянии язычеству, наступавшему под знаменем полумесяца. Она создала новый мир, который действительно принадлежал ей. Но церкви не хватало средств защиты против внутреннего язычества, точнее, против языческих идей, укорененных в сознании, которые теперь стали лишь воспоминанием. Только в самом начале, до завершения эпохи патристики, то есть пока языческие идеи были просто воспоминанием, церковь атаковала и побеждала язычество. Но ни один средневековый схоластик не может так смело и победоносно, как Августин, обращаться с эллинской мудростью. Любовь к Богу способна была победить языческих философов, но ее оружие не могло ранить языческую философию. Афинские власти приняли христианство и закрыли в городе философские школы, обозначив этим конец церковной античности и начало церковного средневековья, иными словами, конец патристики и начало схоластики. С этих пор языческая античность стала для церкви противником, которого невозможно ухватить, который ускользает, как призрак, и тем не менее ясно видим, переливается всеми цветами, можно сказать, подобен фреске. Чтобы одержать над ним победу, церкви недостаточно было силы поступка – то есть силы любви. Как обратить картину при помощи любви? Она ведь не живая. Если обращать ее в свою веру, то нужно вначале охватить ее полностью захваченным взглядом, воспринять полностью растерянной душой, чтобы

<sup>26</sup> Учение о двойной истине было основной идеологией т.н. латинского аверроизма, который доминировал среди преподавателей факультета искусств Парижского университета в 70-е гг. XIII в. Несмотря на церковные запреты и теологические опровержения, идея двойной истины, т.е. независимости истины веры и истины знания, оставалась влиятельной среди ученых на протяжении всего Средневековья.

душа впадала сначала в ересь, а потом обратилась к вере. Средневековая схоластика повесила перед картиной на стене занавес, который постоянно раскрывался и закрывался. Только так можно определить странную – странную именно по сравнению с христианской догмой, потому что она мешает миссии церкви, – идею двойственной истины, где истина рассудка противопоставляется истине веры. Лишь когда нарисованные фигуры спустились со стены и живые воспоминания о язычестве стали обитать среди христиан, лишь тогда церковь снова смогла применить против них силу любви.

## СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК

Но эти новые язычники были только неоязычниками, язычниками в мире, уже обращенном в христианство, воспоминанием о язычестве, покрытыми оболочкой христианства, языческими душами в теле христианизированного мира. Поэтому сила, которая подчиняла и обращала

их теперь, стала иной. Любовь исходила от души, но воздействовала исключительно на телесное, на внешнее. Новая сила должна была исходить из души и воздействовать опять же на душу. Следовательно, это должно было быть внутреннее воздействие, которое душа оказывает на себя саму, самообращение человека, который отворачивается от мира, чтобы

ценой этого приобрести душу, только душу, одинокую душу, душу отдельного человека – без всякого мира.

## СТОЛЕТИЯ ПАВЛА

Эта сила охватила мир в столетия Павла. Их сложно назвать церковью – с внешней стороны это было просто время, эпоха в мировой истории, век. В эти столетия повсюду рушилось мировое единство, основанное церковью Петра, всюду вновь обретали жизнь языческие образы, нации желали преодолеть границы христианства, государства – границы империи, индивиды – рамки сословия, личности – рамки профессии. Казалось, что в эти три-четыре, если учитывать последствия, века мировое тело христианства снова распадается. Такова была цена христианизации души, запоздалого обращения языческого духа, который никогда не умирал и теперь пробудился снова. Пришло время, когда не могло больше быть двойственной истины<sup>27</sup>. Вере удалось то, от чего пришлось отказаться любви: она окрестила душу, отказавшуюся от мира, невидимую, глубоко в себе вспоминающую свою прошлую жизнь. Всё это

27 Т.е. двойственность истины, сохранявшаяся в душе в «эпоху Петра», стала невозможной в «эпоху Павла» (эпоху Реформации). В результате политическое тело христианства распадается, но его душа становится более цельной.

воспоминание, всё, что душа в себе содержала, принесла она теперь как невидимую жертву Богу. Точно так же во времена церкви Петра отдала душа всю свою настоящесть, весь мир, окружавший ее действия, и получила от Бога невидимый дар веры. Теперь душа освободилась от всех оград и стен и стала жить в области безусловного.

## СОВРЕМЕННАЯ ЖИЗНЬ В РАЗДРОБЛЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Но в эту жизнь душу повела «только вера»<sup>28</sup>. Только душа жила этой жизнью. Во времена церкви Петра слабая душа уступила своей слишком живой сущности и впала в дурную идею двойственной истины. Точно так же по истечении этих трех веков немецкое идеалистическое движение показало слабость веры, которая ограничивает свое существо одной лишь верой, или, лучше сказать, одним лишь духом. Дух считал, что существует «только» он, и был настолько в этом уверен, что думал, будто он действительно может породить всё из себя и не нуждается больше ни в чем. Увлечшись духом, вера забыла о теле. Мир ускользнул от нее. Вера легко отказалась от учения о двойственной истине. Но в обмен на это она приняла двойственную реальность, то есть чисто внутреннюю реальность веры и чисто внешнюю реальность мира, который всё более и более обмирщался. Чем больше нарастало расстояние между ними, тем вольготнее чувствовал себя протестантизм, который в конце концов сделал главным своим положением этот обоюдный протест веры против мира и мира против веры. Другими словами: новая церковь отказалась от дела, которое было высшим делом для старой церкви, а сейчас стало особенно значимым, поскольку на нем старая церковь основывала свое отличие от новой: от миссии. Когда направление христианства, выросшее из учения Лютера, впервые взялось за обращение язычников, это означало, что новое направление, пиетизм, принесло с собой нечто совершенно отличное. Наступил смертный час старого протестантизма.

## ХРИСТИАНСТВО БУДУЩЕГО

Душа и тело были всё еще разделены. Каждое из них что-то было должно другому: тело задолжало душе ее истинность, а душа телу – его реальность. Целый человек был и тем и тем, и был большим, чем они оба. Но обращен был пока не целый человек, а только его часть, так что христианство пока только готовилось и не приступило к делу по-настоящему.

28 Имеется в виду принцип Реформации sola fide (лат. «только верой») – спасение человека происходит не благодаря его собственным добрым делам или заслугам других людей, а исключительно из-за его веры в Бога. См. Смирнов М.Ю. *Реформация и протестантизм: Словарь*. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.

Человек – это микрокосм: что внутри, то и вовне<sup>29</sup>. Над телом и душой вздымается, выше обоих, держась на обоих, – жизнь. Это не жизнь тела или души, а нечто самостоятельное, включающее душу и тело в себя, в свою судьбу. Истинная сущность человека не существует лишь в его телесном или духовном бытии; ее совершает целиком только всё течение человеческой жизни. Сущность вообще не существует, она становится. Главная собственность человека – это его судьба. Тело и душу он ещё как-то может разделить с другими; но его судьба принадлежит лишь ему. Собственная судьба человека – одновременно его тело и душа, это то, что человек «познает на собственной шкуре». И одновременно, превращая человека изнутри в одно, судьба также соединяет его с миром. Человек не разделяет с миром судьбу, хотя его тело – часть созданного мира, а душа – сонаследница божественного откровения. Человек принимает судьбу полностью внутри мира, он существует в мире постольку, поскольку имеет судьбу. Он вращается в мир, вращая в самого себя. Отдельный день жизни приобретает смысл, если включить его в весь бег жизни. Сегодня довершается, переходя в завтра и послезавтра, ко-

торые вполне могли бы быть сегодня. Жизнь может окончиться в любой момент, но как собственная судьба она завершается в момент конца, который при взгляде извне кажется случайным, и полностью совершается. Если бы отношение части к целому имело смысл только в рамках жизни, в отношении отдельного часа и всей протяженности жизни, то

эта жизнь ничем не отличалась бы от самости человека языческого. Но есть внутренняя связь, такая же, как связь между человеческой жизнью как целым и целым мировой жизни; это и есть судьба. И то, что она ощущается как судьба, что собственная судьба признается не просто как то, что испытывают, а то, чему можно молиться, – уже нечто новое, преодолевшее обоюдную задолженность лишь-души и лишь-тела. Здесь начинается новая, со-вершенная эпоха христианства.

## ГЕТЕ И БУДУЩЕЕ

### МОЛИТВА НЕВЕРИЯ

В обе прошлые эпохи, эпохи подготовки, христианству противостояла отдельная фигура язычника, вначале – телесная, находящаяся извне, затем – вспоминаемая при помощи духа. Но в этот раз тот, кто обращает, и тот, кого обращают, – это один и тот же человек. Гете действительно одновременно и великий язычник, и великий христианин. Он христианин, потому что он язычник, и наоборот. Молясь собственной судьбе,

<sup>29</sup> Гете, *Эпифрема* (пер. Н. Вильмонта). См. Гете, Собр. соч. в 13 т. М.-Л.: ОГИЗ, 1932. Т. 1, с. 486. Так же «внутри то же, что вовне» – признак истинного мудреца, с точки зрения Талмуда (см. ТВ *Йома*, 72b).

человек полностью вживается в свою самость, но именно поэтому он одновременно чувствует себя как дома в целом мире. Это молитва неверия, но вместе с тем она же вся – молитва веры, то есть молитва верующего творения. С этих пор так молится всякий христианин, хотя, в отличие от Гете, эта молитва не всегда единственная. И так молятся с этих пор все народы и все мирские структуры христианства. Все они теперь знают, что их жизнь должна быть жизнью индивидуальной (*Eigenleben*), но именно в таком качестве она входит в бег мира. Все они оправдывают свое присутствие в мире тем, что их судьба всегда обладает жизнью. Теперь появляются христианские народы, тогда как в эпоху Павла существовали только светские власти, а в эпоху Петра – нации, подчиненные одной священной империи. Как государства, так и племена должны дополнить свою жизнь. Первым не хватает индивидуальной веры и силы управляющего слова, а вторым – империи и видимой церкви. Лишь теперь народы в своих собственных пределах развивают совершенную жизненность; каждый народ знает и верит, что он «имеет свой день в истории»<sup>30</sup>. Если же сверх этого им нужно земное совершенство, то для них приготовлено еще и чисто светское, даже слишком светское понятие общества.

## НАДЕЖДА

Жизнь теперь становится совершенной, оставаясь в собственных своих пределах, в собственном несовершенстве, продолжая расти. Поэтому теперь жертва, которую приносит человек, и то добровольно отданное, что он за нее получает, больше не раздвоены. Язычник приносил в жертву свое тело и получал за это любовь; неоязычник приносил в жертву свой дух и получал за это веру. Но живой язычник, великий язычник приносит в жертву свою жизнь и ничего не получает взамен кроме того, что ему становится можно и возможно приносить эту жертву. А то, что ему можно и возможно приносить в жертву свою жизнь, – это, с точки зрения Бога, дар доверия. Для того, кто доверяет и надеется, никакая жертва не сможет стать жертвой; для него естественно жертвовать, он не умеет по-другому. Любовь была слишком женственной, вера – слишком мужественной<sup>31</sup>, лишь надежда может оставаться детской, лишь с надеждой начинается исполняться в христианстве «Будете как дети» (Мф. 19:3). Поэтому и Гете «всё приемлет детски ясно»<sup>32</sup>. Он доверяет своей судьбе. Он надеется на собственное будущее. Он не может представить себе, что «боги» не дадут ему завершить его труд. Он надеется так же, как Августин любит, как Лютер верит. И так весь мир становится под новое знамя. Самым главным теперь становится надежда. В надежду вливаются ста-

30 Шиллер, набросок к неоконченному стихотворению *Величие Германии* – *Schillers Werke in 6 Bd. Bd. 1. Salzwasser-Verlag, 2013, S. 280* (репринт).

31 В нем. языке *der Glaube* («вера») – мужского рода.

32 Гете, *Мариенбадская элегия* (пер. В. Левика).

рые силы, вливаются вера и любовь. Детскость надежды придает им новую силу и, как орлы, они обновляют свою юность (Пс. 103:5). Наступает новое утро мира, и всё начинается заново, как будто прежде ничего не было. Вера, которая осуществляется в любви, и любовь, которая несет веру внутри себя, теперь обе уносятся на крыльях надежды. Тысячу и тысячу лет вера надеется, что она осуществила себя в любви, а любовь – что она породила истинную веру, принесла миру единый и всеобщий свет. Человек говорит: я надеюсь, что верю.

## ЗАВЕРШЕНИЕ ИОАННА<sup>33</sup>

Надежда дарится человеку, только когда она уже у него есть. Любовь дарится только черствому сердцу, вера – еретику, а надежду Бог дарит тому, кто надеется. Поэтому надежда не строит новую церковь. Здесь не возникает новый язычник, а продолжает существовать тот живой, который объединил маленькие язычества души и тела в большое язычество

жизни. Это объединение, то есть само появление язычника, уже означает его обращение. Завершение Иоанна не имеет собственной формы; это вообще уже не этап, а лишь необходимое завершение того, что прежде развивалось поэтапно.

Новый этап существует в старых образах. В это время в сферу христианства вступает третья христианская церковь и ее народы. Она стара, как две предыдущие, – ведь только кажется, что они идут друг за другом, на самом деле они все одинаково стары. Это восточная церковь. Для христианства она становится жизненно важной, но не как некая новая церковь. Из России Алеши Карамазова ста-

рые церкви получают силу, чтобы обновить свои веру и любовь. Но то, что восточная церковь может воспитать бесконечную силу надежды, она показала лишь собственному народу, да и тому только тогда, когда он вышел из церковных сумерек<sup>34</sup>. Кроме того, помимо включения русских в сферу христианства произошло еще одно важное событие церковной истории. Евреи были освобождены и приняты в христианском мире<sup>35</sup>. Это также не повлекло за собой возникновения новой церковной структуры, но старые церкви вновь оживились. Здесь непосредственно из народа, который вечно, с самого начала, был детьми Божьими и жил надеждой, исходит сила, основывающая новый, совершенный мир, то есть сама надежда, и питает христианские народы, которым привычнее были вера и любовь. В этот раз не христианин обращает язычника, а христианин должен обратить непосредственно самого себя, язычника в себе.

<sup>33</sup> «Эпоха Духа» (церковь Иоанна) определяется Шеллингом как завершающая стадия духовного развития. См. Шеллинг Ф. В. И. *Философия откровения*. Т. 2. СПб., 2002, с. 366.

<sup>34</sup> По мысли Розенцвейга, это будущее в большой степени связано с Россией, которая в мысли философа ассоциируется с судьбой Алексея Карамазова.

<sup>35</sup> Розенцвейг видит в процессе эмансипации историческое событие, меняющее лицо христианства.

Сейчас, когда наступает завершение времен, именно еврей, принятый в христианский мир, должен обратить язычника, живущего в христианстве. Ведь только в еврейской крови живет и стучит, как кровь, надежда, которую любовь легко забывает, а вера считает обязательной. Но и это обращение совершается внутри старых церквей. Церковь Иоанна не принимает зримого образа. Ее не построить, она может только вырасти. Там, где всё-таки пытаются ее построить, например в масонстве и других схожих движениях, тормозятся действующие в ней живые силы веры и любви. Они не могут войти, потому что свой хлеб насущный они находят на алтарях и кафедрах старых церквей. Лишь надежда, которая может питать себя сама, может войти в здание, построенное вольными каменщиками и, что важно, названное не в честь апостола Иоанна, а в честь его дохристианского тезки. Но, не имея другого содержания, кроме самой себя, надежда блекнет и превращается в безграничный ряд пустых отражений одного вялого и бессильного «Я надеюсь – что буду надеяться дальше». Она знает, что за истина в деснице Божьей, однако сейчас ей приходится безвольно опускаться в его левую руку.

Церковь Иоанна безобразна, по необходимости не имеет структуры и поэтому всегда нуждается в организованных церквях. Первым из отцов этой церкви был Гете, хотя приходится всё-таки считать его язычником – а это действительно было так. Его молитва собственной судьбе, которую теперь повторяет за ним весь мир, – завершается оживление мертвеца, чтобы он наконец ушел в вечность. Молитва тела о любви – Боже, помилуй мя грешного – и любви о вере – как бы получить мне милостивого Бога, – оживляют по отдельности две части, которые вместе собираются в неделимое целое. Так человек становится «индивидом», то есть целым, состоящим из тела и души. Когда он молится о том, что ему и так принадлежит, о собственной судьбе, то он оживает и как единство. Одно молится обо Всём и не перестает при этом быть единым. Там, где произносится эта молитва, начинается живость тварной жизни, непосредственно благодаря которой эта жизнь созреет для того, чтобы к ней ворвалась вечная божественная жизнь.

## ГЕТЕ И НИЦШЕ

Когда произносится эта молитва, часть жизни созревает для вечности. Она не становится вечной, она только становится живой. Гете, например, всю жизнь оставался язычником, и это обозначает раздельительную линию в мировой истории, о которой Гете так легко говорит, как мы упоминали в начале. Этого за ним никто не может повторить, не свернув себе шеи. Жизнь Гете – это узкая тропа, проходящая по хребту между двумя пропастями; он сумел сделать так, что прочно основанная твердая

земля ни на одно мгновение в его жизни не ускользнула у него из-под ног. Любой другой, кого не подхватила рука божественной любви и не понесла в вечность, обязательно упал бы в одну из двух пропастей, которые зияют с обеих сторон хребта, – и всё-таки на этот хребет должен взобраться каждый, кто хочет достичь жизненности жизни. Набожная молитва собственной судьбе непосредственно граничит с молитвой грешника, который мнит, что ему позволено просить обо всем, и фанатика, который запрещает себе всё ближайшее ради далекого одного, которое в миг молитвы он считает необходимым. Гете не оскальзывается и не падает ни в одну из пропастей, он пробирается между ними – «кто тут пройдет за мной?». Рядом с тропой установлена дощечка; она описывает нисхождение и падение Заратустры, рассказывая, как может любой человек превратиться в нигилиста, разбивающего старые таблички, или в тирана<sup>36</sup>, который насилует себя и своего ближнего ради следующего-за-ближайшим, друга ради новых друзей, – в грешника и фанатика одновременно. Табличка заранее предупреждает всех путников, взбирающихся на хребет, о том, что нельзя ступить по дороге Гете как сам Гете, надеясь и доверяя поступи собственных ног, без крыльев веры и любви, как чистый сын этой земли.

<sup>36</sup> Образ взят из *Так говорил Заратустра*. «Старые и новые скривали» – См. Ницше, ТГЗ, с. 142.

## РЕВОЛЮЦИЯ

Итак, неверующему грозит опасность соскользнуть в одно из двух искажений времени – либо в слишком-поздно грешника, либо в слишком-рано фанатика. Его молитва, молитва Гете, не может одна защитить его от этого. Но всё-таки она происходит в точный миг нужного времени, благоприятного, времени милости. И только после молитвы время начинает исполняться. Только после этого во времени действительно наступает царство Божие. Не случайно именно сейчас требования Божьего Царства впервые превращаются в требования времени. Только сейчас стали предприниматься великие попытки освобождения, в которых еще сложно увидеть грядущее Царство Божие, но которые необходимы для того, чтобы оно появилось. Свобода, равенство, братство превратились из внутреннего зова веры в призывы времени. С кровью и слезами, с ненавистью и жаркой страстью входят они в усталый мир и разжигают в нём нескончаемые битвы.

## МИССИЯ

Пока существовала лишь старая церковь Петра, она росла только в пространстве – «во весь мир». Только по изменениям пространства можно

было понять, куда указывает стрелка времени. Когда Данте вошел в Рай и обнаружил, что в собрании святых почти нет свободных мест, он смог заключить из этого, что близится конец света<sup>37</sup>, и не подумал о том, что, возможно, подходящие люди для этих мест найдутся не так быстро, как для многих прежде. Так же и церковь привыкла судить о росте царства по карте миссий. Время распространялось в пространство. Эпоха Павла противопоставила этому углубление времени само в себя; можно сказать, что время тогда застыло в каждом человеке, в каждом верующем. О пространственном расширении веры, по которому единственному и можно было судить о времени – ведь без циферблата не бывает часов, – церковь Павла просто забыла. Только мир Иоанна снова создал живое время, воскресив его молитвой к судьбе. Это время – поток, текущий сам в себе, который не исчезает в одно мгновение, а уносит это мгновение к океану. Выйдя на широкие пространства, он не разбегается по ним и не пропадает, впитавшись в земли, а растекается тысячью рукавов и орошает пространство.

## ГРАНИЦЫ ГЕТЕ

В этом потоке живого времени завершается временность жизни. Если бы жизнь полностью проходила в своей временности, то молитва к судьбе была бы для нее высшей и единственной молитвой. Эта молитва всегда приходит в правильный миг, а значит, она обязательно будет исполнена. Таким образом, эта молитва не могла бы ни ускорить, ни замедлить приход царства. Напротив – и это очень важно: если бы эта молитва стала единственной, Царство вообще бы не смогло наступить. Если смотреть от короткого неповторимого мгновения, когда кажется, будто тварная молитва может происходить сама по себе, если смотреть от жизни Гете, этой блаженной человеческой жизни, то действительно кажется, что время замирает. Как из затопленной Винеты<sup>38</sup>, из града Божьего доносится на поверхность жизни лишь тихое эхо отзвучавших колоколов. Но временность, бренность – это не вечность. Жизнь Гете, живая именно во времени, жизнь этого самого живого из всех людей, была в этом самом чистом времени лишь одним мгновением, повторять которое опасно. Временное может появиться, только если останавливается вечное. Но всё-таки: если жизнь не стала полностью временной, то есть, иными словами, время не стало полностью живым, всамделишным потоком, который уносится по широкому пространству меж утесами мгновения, то она не может смениться вечностью. Жизнь, всякая жизнь, должна стать полностью временной, полностью живой, прежде

37 См. Данте, *Божественная комедия*. «Рай», XXX:130.

38 Крупный торговый центр славян на севере современной Германии; в 1159 г. был захвачен датчанами и затоплен. По легенде, жизнь города продолжается под водой. Описывается в повести С. Лагерлеф *Путешествие Нильса с дикими гусями* (1906).

чем она сможет стать вечной жизнью. Точная временность чистой жизни, которая всегда находится точно на нужном месте во времени, всегда приходит в правильный момент, не слишком рано и не слишком поздно, должна быть дополнена ускоряющей силой.

## СЕГОДНЯ

Вечность должна быть ускорена, она должна всегда быть готова прийти уже «ныне» (Пс. 94:7), только благодаря этому она есть вечность. Если нет такой силы, такой молитвы, которая могла бы ускорить приход Царства, оно не приходит в вечности, а вовеки не приходит. Какая же молитва ускоряет пришествие Царства на самом деле, не бессильная молитва фанатика, хотя тираническая и принудительная, но достигающая только противное желаемому? Как, где и когда произносится молитва, услышав которую боги могут хранить молчание, но на которую Бог должен ответить, молитва того, кто, дополняя благоговение неверующего перед чистой жизнью, превращает это благоговение в просьбу о вечной жизни – молитва верующего?

327

## ИСТИННАЯ МОЛИТВА

### ПОДХОДЯЩЕЕ ВРЕМЯ

Согласно всему, что мы теперь знаем, это положительное ускорение может произойти только одним способом: Царство должно быть предвосхищено – и не только в личном озарении, в котором вечность хотя и видима, но не находится в осязаемой близости. Та или иная станция, близкая, следующая, как ближняя освещалась в просвещении фанатика на его личном пути к вечному. Фанатик применял все свои магические силы любви для достижения того, что казалось ближним, но в действительности было лишь следующим-за-ближним. Так растратил он свои силы и вместо того, чтобы мощно ускорить приход будущего, привел к его задержке. То, что мы здесь ищем, непосредственно противится такому личному деспотическому навязыванию Царства Небесного. Молитва верующего не может просто завязнуть в доброй воле. Эта молитва – дополнение к молитве неверующего, которую она уже предполагает. Молитва неверующего всегда приходит в свое время, потому что она приходит уже в благоугодное Творцу время. Но если молитва верующего имеет силу только в качестве дополнения, тогда от нее можно потребовать по крайней мере того, чтобы она пришла не слишком рано и не слишком поздно.

Но от молитвы верующего надо потребовать и большего, то есть чтобы она действительно достигла того, что молитва неверующего не хочет достигнуть, а молитва фанатика не может достигнуть: ускорить приход будущего, преобразовать вечность в ближайшее, в Сегодня. Такое превосхищение будущего в рамках мгновения и будет правильным преобразованием вечности в Сегодня. Как будет выглядеть такое Сегодня? Прежде всего оно непреходяще, ибо если бы мы ничего другого не знали о вечности, то одно несомненно: у нее нет конца. Этому определению через бесконечное Теперь должно, следовательно, прежде всего соответствовать Сегодня, превращенное в вечность. Но разве Сегодня не проносится каждое мгновение с быстротой стрелы? И теперь оно оказывается непреходящим? Остается лишь один выход: мгновение, которое мы ищем, должно, пролетая, сразу же начинаться вновь; погружаясь, оно должно вновь появляться, его протекание должно одновременно быть новым началом.

## ЧАС

Для этого недостаточно, чтобы начало всегда начиналось заново. Оно не должно приходить заново, оно должно возвращаться. Это должно действительно быть то же самое мгновение. Просто неисчерпаемость рождения ничего не меняет в преходящести мира, она еще больше преумножает ее. Наше мгновение должно иметь большее содержание, чем просто мгновение. Мгновенье-ока всегда показывает глазу, как только он открывается, что-то новое. Однако новое, которые мы ищем, должно быть *nunc stans*<sup>39</sup>, не проносящимся, а «неподвижным» мгновением. Такое неподвижное теперь называют, в отличие от мгновения, часом. Час «стоит»<sup>40</sup>, а значит, он может сочетать в самом себе все многообразие старого и нового, богатство мгновений, его конец может влиться в его начало, потому что час имеет середину, даже многие мгновения середины, между своим началом и своим концом. Имея начало, середину и конец, час может стать тем, чем никогда не станет просто последовательность отдельных, всегда новых мгновений: возвращающимся в себя кругом. Теперь час внутри себя может быть богатым мгновениями и все-таки он остается равным самому себе. Когда один час проходит, начинается не просто «новый» час, в котором новое мгновение сменяет старое,

39 «Сейчас-стоящее» (лат.); впервые используется Бозцием для обозначения вечности в отличие от текущего времени – *nunc fluens* (см. Бозций. *Утешение философией и другие трактаты*. М.: Наука, 1990. V:6); с тех пор принято у схоластиков. Шопенгауэр в своей интерпретации этого термина подчеркивает первую его часть: «Только настоящее есть то, что есть всегда и существует неизменно. Самое мимолетное из всего, с эмпирической точки зрения, оно представляет собой единственно пребывающее *Nunc stans*». См. Шопенгауэр, *Мир как воля и представление*, §54 в: Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. Т. I. М.: Московский клуб, 1992.

40 В нем. яз. слово *Stunde* («час») восходит к глаголу *stehen* («стоять»).

а начинается «снова» час. Это начало сызнава, однако, было бы невозможным для часа, если бы он был лишь последовательностью мгновений, каким он на самом деле становится в своей середине. Это возможно только потому, что час имеет начало и конец. Только удар колокола, а не тиканье маятника, учреждает час. Ибо час есть целиком человеческое учреждение. Творение ничего не знает о нем, только в мире избавления начинают колокола отбивать час. Только в избавлении слово для часа начинает отделяться от слов для времени или отрезка времени, с которым оно ранее было идентичным.

## КРУГОВОРОТ ВРЕМЕН

Следовательно, в часе мгновение, раз уж оно должно быть преходящим, преобразуется в нечто всегда заново начинающееся и, следовательно, непреходящее, в *punc stans*, в вечность. Человек сам учреждает час, и так он освобождается от преходящести мгновения. В образе этого часа человек преобразует теперь времена, которые творение поставило его жизни. День и год, неделя и месяц

329

<sup>41</sup> Имеется в виду завет, заключенный Богом с Ноем и его потомками.

становятся теперь из солнечных и лунных времен часами человеческой жизни. Они тоже обретают теперь свое начало и свой конец, и этот конец становится снова непосредственно началом. Не окружности, описываемые на небе двумя светилами, большим и меньшим, делают их календарями для человека (Быт. 1:16). Только окружность без твердой точки начала и конца была бы еще не чем иным, как только последовательностью мгновений, только через установление этой точки, праздника можно воспринять повторение, совершающееся при прохождении круговорота. Не небесный круговорот, а земное повторение превращает эти времена в часы, в гарант вечности во времени. Бог обещал отцу нового человеческого рода<sup>41</sup>, когда Он заложил первую и универсальнейшую основу своего союза с этим родом, что «сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» (Быт. 8:22). Это – всегда новое повторение, это есть то, что прежде всего превращает небесные периоды в «часы»: от самого малого, которое мы можем прочесть на небе через бодрствование и сон, до самого большого – через сеяние и жатву. Ибо еще большие времена, такие как солнечный год – уже не времена, благодаря которым ощутимо определяется всюду повторяющаяся смена земной работы и человеческой жизни. В служении земле, которое повторяется постоянно изо дня в день и из года в год, человек чувствует в сообществе людей свою земную вечность; в сообществе – но не как индивид, как индивид он сильнее воспринимает вечность через смену времен и круговорот зачатия и рождения.

## НЕДЕЛЯ

Между днем и годом установлена неделя. Она соотносится с небесными явлениями через орбиту Луны, но она давно освобождена от этого соотношения, даже там, где фазы Луны еще определяют измерение времен. Таким образом, она становится собственным временем человека. День имеет свой прототип в чередовании бодрствования и сна, год – в чередовании посева и жатвы, а неделя не имеет такой основы в сотворенном мире, она целиком принадлежит человеку. Вследствие этого Священное Писание объясняет ее только как аналогию самого мира творения<sup>42</sup>. Изменение, которое делает из недели *punc stans* для человека, устанавливается как чередование рабочего дня и дня отдыха, работы и созерцания. Таким образом, неделя с ее днем отдыха есть истинный символ человеческой свободы. Таким ее объявляет и Писание, когда оно рассматривает не причину, но цель субботы<sup>43</sup>. Неделя есть истинный «час» среди времен коллективной человеческой жизни, установленный лишь для человека, свободный от космического бега земли, и все-таки он весь посвящен закону о земле и работах на ней. Неделя должна ритмически регулировать работу на земле, дело «культуры»<sup>44</sup> и таким образом отображать в миниатюре вечное, в котором встречаются начало и конец посредством постоянно повторяющегося настоящего, отображать непреходящее посредством Сегодня. Неделя есть закон для работы с землей, свободно установленный человеком и для человека, в ней вечное только отображается как земная вечность. Но не случайно культура и культ, возделывание земли и служение Богу, земледелие и возделывание Царства на святом языке обозначаются одним и тем же словом<sup>45</sup>. Неделя больше, чем то, что она есть как установленный человеком закон «культуры»: это земная аналогия вечного. Как богоустановленный закон культа, она вовлекает вечное в Сегодня не только по аналогии, но и в Сегодня на самом деле. Неделя может быть зародышевой клеткой культа, потому что она – первый спелый плод культуры. Неделя – это чисто человеческое и земное закрепление короткого мгновения. Благодаря ей мгновение увековечивается как божественными, так и человеческими силами. Благодаря неделе год и день становятся человеческими часами, временными пристанищами, в которые приглашается вечность. В ежедневном-еженедельном-ежегодном повторении круга культовой молитвы вера превращает мгновение в

42 Исх. 20:8–11. Неделя из шести рабочих дней и седьмого дня отдыха устанавливается в память о том, что Бог творил мир шесть дней, а на седьмой день отдыхал.

43 Втор. 5:12–14. Установление субботы связывается в этом месте не с памятью об истории мира, а с целью «чтобы ... хранить» и «чтобы отдыхать».

44 В лат. яз. слово *cultura* также имеет значение «возделывание земли».

45 Имеется в виду слово *ptpu* (*авода* – «работа, служение, возделывание»). Этим словом обозначается обработка земли, работа, служба в Храме, молитва. Розенцвейг рассматривает слово *авода* как эквивалент слова «культура», то есть «выращивание» урожая или цивилизации.

«час», она подготавливает время к приему вечности, и вечность, найдя прием во времени, сама становится – как время.

## КУЛЬТ

Но действительно ли в молитве таится сила заставить вечность принять это приглашение? Есть ли культ нечто большее, чем приготовление кушаний и напитков, накрывание стола, отправление посыльного, который просит пожаловать гостей? Конечно, мы понимаем, что вечность в культе может стать временем, но что она должна им стать, что она с магической силой принуждена стать им – как нам понять это? Кажется, что культ – это лишь дом, в котором Бог может обрести Свое жилище; но заставит ли он действительно въехать Высокого Гостя? Да, заставит. Ибо время, которое он готовит к посещению вечности, – это не время индивида, не мое, твое, его тайное время, это – время Всех. День, неделя, год принадлежат всем вместе, они имеют основу в космическом беге Земли, которая терпеливо несет их всех, и в законе земной работы – общей для всех. Колокольный бой часов доходит до каждого уха. Подготавливающие культ времена не принадлежат никому в отдельности. Молитва верующего происходит в верующей общине. «В собраниях» (Пс. 26:12) восхваляет он Господа. Просвещение, которое достается индивиду, здесь не может быть чем-то иным, чем то, что может произойти и со всеми другими. В просветлении, следовательно, теперь, так как оно должно быть общим, для всех осветится одно и то же. Это общее для всех, вне всех индивидуальных точек зрения и вне различий в перспективе, обусловленной различиями в этих точках зрения, может быть только одним: концом всех вещей, последними вещами. Все, что лежит на пути, каждому представлялось бы по-другому, в зависимости от места, на котором он стоит, все дни имели бы для каждого различное содержание, в зависимости от дня, в который он живет. Только конец дней общий для всех. Прожектор молитвы освещает каждому только то, что он обещает всем: только самое далекое – Царство.

## БЛИЗОСТЬ ЦАРСТВА

Все, что лежит перед этим, остается во тьме, Царство Божье есть ближе. Звезда, обычно светящаяся в дали вечности, здесь кажется ближней. Вся сила любви обращена к ней и с магической силой она льет свой свет через ночь будущего в Сегодня молящейся общины. Культовая молитва все вкладывает в просьбу о приходе Царства. Все другие просьбы, хотя они обычно ближе, только мимоходом возносятся вместе с этой молитвой и ради нее одной. Она показывает любви вечное как ближнее и таким образом осво-

бождает неодолимую силу любви к ближнему, переключает ее на это вечное. Так эта просьба силой высвобождает вечность, выпуская ее во время. Бог не может поступить иначе, Он должен принять приглашение. Молитва верующего, потому что она происходит в собрании верующих, дополняет молитву неверующего, которая должна всегда быть молитвой индивида.

## ОБЪЕДИНЕННАЯ МОЛИТВА

Неверующий может просить только о милостивой личной судьбе, только о том, чтобы завершить ежедневное дело рук своих (Пс. 90:17). Для его любви его молитва освещала только то, что было больше, чем ближнее, – его собственное. Проектор бросал свой луч в круг собственного, и его границы раздвигались из узкого Здесь в вечность, а у грешника границы собственного оставались узкими и застывшими. Следовательно, молящийся учился, молясь, любить то, что больше, чем ближнее, – свою самость. Самость не замкнутую, не застывшую, но личность, вплетенную в судьбу мира вместе с его собственной судьбой. Если бы он не молился о том, чтобы ему дали завершить ежедневное дело рук своих, это все равно исполнилось бы, ибо он просил только о том, что у него созрело для осуществления, и для каждого другого это точно так же осуществилось бы. Но из всех этих отдельных осуществлений не выросло бы вечное осуществление, из каждой индивидуальной жизни не выросла бы вечная жизнь. Так заботятся о том, чтобы древо жизни, хотя оно все время растет, не уходило бы в небо. Но молитва общины обращена не к собственной судьбе, а непосредственно к Вечному, чтобы Он способствовал делу не моих, твоих и его рук, но «наших» рук, чтобы Он, а не «я» завершил это дело. Эта молитва пропускает всё единичное и стремится к универсальному, и только к нему. Вечное могучим порывом врывается в мгновение и одаривает индивидуальный кусок жизни, который в это мгновение стал целиком живым в неверующей молитве, взятой сверху искрой вечного света. Она остается в нем как семя вечной жизни.

## ЛИТУРГИЯ И ЖЕСТЫ

Молитва о пришествии Царства соединяет откровение и избавление, или, точнее говоря, творение и откровение с одной стороны и избавление – с другой. Таким же образом чудесное знамение соединяло творение и откровение. Кроме того, внутри мира откровения это отношение также описывало связь между пра-сотворенным предмиром и открытым миром. Точно так же этот открытый мир оказывается теперь с одной стороны, и сюда же входит предмир, включенный в мир при помощи

чуда; а с другой стороны встает избавленный сверхмир. Молитва – это та сила, которая осуществляет переход из тайны, которая была создана немой, тайны собственного роста жизни и из одаренного словом чуда любви, через «порог» к молчанию просветления, к концу, к совершенно-му исполнению. Так развивается наш органон<sup>46</sup>, поэтому для третьей его части мы берем литургику, как для первой мы взяли математику, а для второй – грамматику. Правда, отношение между органоном и бытием, которое мы познаем благодаря ему, здесь будет иным, чем это было с математикой и грамматикой, да и обе они уже стояли в различных отношениях к тому, что мы познавали с их помощью. Математические символы были на самом деле всего лишь символами; они были тайной внутри тайны, немymi ключами, которые даже в ларце предмира сохранялись в отдельном потайном ящичке. Они прятались внутри вещей и за вещами, и даже для этого прасотворенного мира они были чем-то прошедшим, «априорным» наследством пред-творения. Напротив, грамматические формы непосредственно выражают чудо, они не скрываются где-то на заднем плане родственного им мира, а совершенно едины с ним. Внут-

три чуда они сами – чудо, это открытые знаки открытого мира. Они существуют одновременно со своим миром; где они, там существует и язык, мир никогда не остается без слова, он даже существует лишь в слове, и без слова он не был бы сам собой. Но образы (гештальты) литургики не одновременны по отношению к тому, что познается с их помощью; ведь они предвосхищают мир, они превращают будущее в Сегодня. Следовательно, они не ключ и не уста мира, а его представители. Они открывают избавленный над-мир познанию; познание познает лишь их, поверх них оно не смотрит; вечное скрывает себя за ними. Эти образы – свет, благодаря которому мы видим свет, тихое предвосхищение мира, который светится в молчании будущего.

Предмир содержал лишь немые элементы, из которых выстроилась траектория звезды. Сама траектория реально существовала, но она ни в одно мгновение не была доступна взору, потому что звезда, бегущая по траектории, ни на мгновение не останавливается. Взору доступно лишь то, что тянется дольше мгновения; только когда мгновение замирает и переходит в вечность, в нем можно разглядеть гештальт. Следовательно, гештальт больше, чем элементарное, больше, чем реальное, он – непосредственно наглядное. Если мы знаем лишь элементы, из которых выстраивается траектория звезды, и законы ее движения, еще нельзя сказать, что мы ее видели; она пока что всего лишь материальная точка, движущаяся в пространстве. Только призвав на помощь телескоп и спектрометр, мы сможем узнать ее так, как мы знаем прибор, кото-

46 В первой части математика названа органоном мышления в связи с логикой истока Германа Когена, во второй части органоном была определена грамматика (см. прим. 86 ко второй части). Математическое соответствие самому себе на уровне элемента и грамматическое соответствие на уровне траектории формируют гештальт, который оказывается органоном в третьей части книги. См. Логика и грамматика.

рым пользуемся, картину в нашей комнате: доверительно глядя на нее. Только в наглядности фактичность становится совершенной: тогда уже не говорят ни о вещах, ни о поступках. То, что можно наглядно увидеть, поднято над языком; поднято вне языка. Свет не разговаривает, он светит. Он никоим образом не замыкается в себе; ведь его сияние исходит не вовнутрь, а наружу. Но расхождение лучей – это не самоотдача, как в случае с языком. Язык выражает себя; свет тоже выражается, дарит себя, но не так, как язык. Свет становится видимым, оставаясь полностью собой, он не излучает сияние, а всё время лучится им. Он светится не так, как будто из колодца черпают воду, а как светится лицо, как светятся глаза, которые обретают дар речи, даже если губы не раскрываются. Это молчание не похоже на бессловесную немому предмира. Ему больше не нужны слова. Это молчание совершенного понимания. Одним взглядом можно выразить всё. Самое яркое доказательство того, что мир не спасен, – это множество языков. Людям, которые говорят на одном общем языке, взгляда совершенно достаточно, чтобы понять друг друга. Они преодолевают язык именно потому, что говорят на одном общем языке. Но разные языки связывает лишь запинаящееся слово. Жест не дает там непосредственного понимания, как это происходит при немом взгляде глаз, и разрушается, превращаясь в запинаящийся язык жестов, жалкий спасательный канат, по которому понимание кое-как спускается. Поэтому высшим в литургии является не общее слово, а общий жест. Литургия избавляет жест от оков, от обязанности быть неуклюжим прислужником языка, и превращает его в нечто большее, чем язык. Только в литургическом жесте превосхищаются «уста чистые», которые обещают дать в «тот день»<sup>47</sup> всем разделенным языком народам. Благодаря ему обретают речь неверующие члены, до этого застывшие в скупой немоте, верующее сердце преисполняется обилием слов и затихает. Неверие и вера объединяются в молитве.

## ИСТИНА

Они сходятся в молчании литургического жеста. Так неужели в мире они никогда не объединяются в слове? Неужели нет живой работы – пусть единичной, пусть только свидетеля того, что они могут быть вместе, – где обе молитвы, человека жизни и человека Божьего<sup>48</sup>, сошлись бы в одну? Вспомним, что мы говорили во введении к предыдущей части о теологии и философии. Оказалось, что они попеременно указывают одна

47 Цфан. 3:8–9: «Итак ждите Меня, говорит Господь, до того дня, когда Я восстану для опустошения, ибо Мною определено собрать народы, созвать царства, чтобы излить на них негодование Мое, всю ярость гнева Моего; ибо огнем ревности Моей пожрана будет вся земля. Тогда опять Я дам народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единодушно».

48 Т.е. Гете и Моисея.

на другую. Эта потребность попеременно охватывала обе науки. Но разве это не что-то большее? Ведь тот, кто занимается наукой, – больше, чем то, чем он занимается. Философ должен быть больше философии. Мы слышали: он должен быть человеком, плотью и кровью. Но только этого недостаточно. Он должен, будучи плотью и кровью, молиться молитвой творений, молиться собственной судьбе, таким образом неосознанно признавая себя творением. Мудрость, которая поселилась в нем, в его плоти и крови, придал ему Бог, и теперь, как спелый плод, свисает она с древа жизни. А теолог должен быть больше теологии. Мы слышали: он должен быть праведным, он должен любить Бога. И недостаточно того, что он будет это делать в своей келье. Одиноким любящий, он должен повторять молитву чад Божьих, молитву богобоязненной общины, неосознанно признавая себя членом ее бессмертной жизни. Мудрость, которая поселилась в нем, в его благочестивом сердце, – Бог пробудил ее в откровении своей любви. Теперь эта мудрость жаркой искрой вечного света исходит из его уст, готовых славить Бога в собраниях.

Божественная мудрость скрывается от того, кто тянется за ней лишь одной рукой, не важно, принадлежит ли эта тянущаяся рука философу с его материализмом, который воспаряет над вещами и считает себя свободным от предпосылок, или теологу, который горд своим переживанием и слепо отгораживается от мира. Истину нужно умолять, нужно тянуться за ней обеими руками. Она не откажет тому, кто призывает ее двойственной молитвой веры и неверия. Это один и тот же человек, но он подходит с двойственной просьбой и двойственной благодарностью. Он одновременно неверующее дитя мира и верующее дитя Бога. Так человек подходит к Богу, который одаряет своей мудростью как людей из плоти и крови, так и тех, кто боится Его.

*Книга первая*  
**ОГОНЬ,  
или ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ<sup>1</sup>**

336

## ОБЕЩАНИЕ ВЕЧНОСТИ

Благословен Тот, Кто укоренил среди нас вечную жизнь<sup>2</sup>. Посреди звезды горит огонь. Только из огня рвутся и текут неудержимо наружу лучи. Этот сердцевинный огонь должен гореть не угасая. Его пламя должно вечно питать себя из себя самого. Огонь не требует пищи извне. Время не властно над ним и должно проноситься мимо. Огонь должен порождать свое собственное время. Он должен вечно порождать сам себя. Он должен увековечивать свою жизнь в непрерывной смене поколений, каждое из которых порождает последующее и свидетельствует о предках. Показания даются в порождении. В этом двояком по смыслу, но едином как действие непрерывном свидетельстве осуществляется вечная жизнь. Прошлое и будущее – обычно разъединенные друг с другом, поскольку первое заходит с приближением второго – здесь сливаются: порождение будущего есть непосредственное свидетельство о прошлом. Сын рождается, чтобы свидетельствовать об отошедшем отце своего родителя. Внук возобновляет имя деда. Патриархи называют самого позднего отпрыска именем, которое они носят сами. Над тьмой грядущего горит звездное небо обетования: таким будет семя твоё<sup>3</sup>.

*Часть третья*  
**ГЕШТАЛЬТ,  
или ВЕЧНЫЙ СВЕРХМИР**

<sup>1</sup> В этой книге разворачивается концепция практики иудаизма, которую Розенцвейг интерпретирует как процесс горения. См. Историософия религии.

<sup>2</sup> Фрагмент благословения после чтения Торы: «Благословен Ты Господь наш Бог Царь вселенной, давший нам Тору истины и вечную жизнь укоренил среди нас». Слова «вечная жизнь» или, иначе, «жизнь вечности» (חַיִּים עוֹלָם), вынесенные в название данной книги, взяты из книги Даниила (12:1–3): «И спасется в то время народ твой, все те, которые найдены будут записанными в книгу (жизни). // И пробудятся многие из спящих во прахе земном: одни – для вечной жизни, а другие – на поругание и вечный позор. // А мудрые будут сиять, как сияют небеса, и ведущие многих по пути справедливости – как звезды, вечно».

<sup>3</sup> «И вывел его наружу и сказал: Взгляни на небеса, посчитай звезды... Таким будет потомство твоё» (Быт. 15:5).

## ВЕЧНЫЙ НАРОД – ЕВРЕЙСКАЯ СУДЬБА

Есть только одна общность, в которой такая непрерывная связь вечной жизни продолжается от деда к внуку, только одна общность, которая не может изречь «Мы» из своего единства, не услышав в глубине души дополняющего «вечны».

### КРОВЬ И ДУХ

Это – кровная общность, ибо только кровь дает надежде на будущее гарантию в настоящем. Любая другая, любая умножающаяся не по крови общность, если она хочет утвердить свое Мы для вечности, может только обеспечить себе место в будущем. Любая вечность, не основывающаяся на крови, основывается на воле и надежде. Только кровная общность чувствует, что гарантия ее вечности уже ныне разливается жаром по ее жилам. Только ей одной время не враг, которого надо усмирить, враг, над которым она может одержать или не одержать победу, – она на-

337

4 Размышления Розенцвейга о еврействе и христианстве составили важную часть его духовной жизни уже с детства. См. *Человек и звезда*.

5 Свою концепцию еврейского народа Розенцвейг выстраивает по схеме, согласно которой евреи реализуют себя не по отношению к земле, на которой живут, а по отношению к вечному Богу. Тем самым евреи как бы не находятся в историческом процессе. См. *Историческая философия религии*.

6 Часть субботней молитвы *Минха*. «Кто, как народ Твой, Израиль, племя единое на земле» (2 *Шмуэль*, 7:23; 1 *Пар.* 17:21).

деемся всё-таки, что одержит, – но сын ее сына победит несомненно. То, что для других общностей – будущее и, стало быть, нечто ещё по ту сторону настоящего, только для нее – уже настоящее, для нее одной будущее не нечто чуждое, а свое собственное, она несет его в своем лоне и каждый день может разродиться им. Любая другая общность, претендующая на вечность, должна нечто предпринять, чтобы передать факел настоящего будущему, и только кровная общность не нуждается в этом, ей не надо утруждать дух, в естественном размножении плоти обладает она гарантией своей вечности<sup>4</sup>.

### НАРОДЫ И ИХ РОДНАЯ ЗЕМЛЯ<sup>5</sup>

То, что важно для народов как больших семей, связанных узами крови, в противовес всем общностям духа, важно совершенно особым образом для нашего народа. Среди народов земли еврейский народ, как называет он себя на вершине всех пройденных им в жизни шаббатов, – «единое племя»<sup>6</sup>. Народы мира не могут довольствоваться кровной общностью, они пускают свои корни в темную, мертвую, но дарующую жизнь землю, и ее вечность гарантирует их бессмертие. За землю и господство над ней, за свою территорию крепко ухватывается их воля к вечности. За родную землю проливают кровь ее сыны, ибо они не дове-

ряют жизненной силе кровной общности, если та не закреплена в твердой почве. Только мы доверились крови и оставили страну, благодаря чему сберегли драгоценный сок жизни, который гарантирует вечность для нас. Среди народов Земли только мы отделили живое в себе от всякой общности с мертвым. Ибо земля кормит, но она и привязывает, и, если народ больше жизни любит родную землю, над ним всегда нависает опасность, как над всеми народами мира, – пусть девять раз эта любовь спасет родную землю от врага, и вместе с землей спасет и жизнь народа, в десятый раз земля сохранится, поскольку она более любима, а жизнь ее народа изойдет в крови. Кто завоевывает землю, тому в конце концов принадлежат и люди. Иначе и быть не может, если люди привязаны к земле больше, чем к своей собственной жизни в качестве народа. Так предает земля народ, который доверил ей свою вечность. Она остается, но народ, живущий на ней, исчезает<sup>7</sup>.

## СВЯТАЯ СТРАНА

Поэтому родовое предание вечного народа начинается не с того же, с чего начинаются предания народов мира, не с исконного обитания в стране. Только прародитель рода человеческого, да и он только в физическом смысле, произошел из праха земного. Родоначальник Израиля покинул по Божьему велению свою родину, пошел из земли родства своего в землю, которую Бог указал ему, – так начинается его история, как она приведена в Священном Писании. Наш народ становится народом в предрассветных сумерках глубочайшей древности (Urzeit), а затем еще раз – в ярком свете истории, в изгнании Египетском и потом в Вавилонии. А земля родины, в которую вживаются и на которой поднимают трудом рук своих ниву народы мира, забывая, что быть народом значит больше, чем только сидеть на земле, такая земля никогда не принадлежала вечному народу, у него не было дара домо-седства. Он всегда сохраняет свободу бродяги и, верный рыцарь своей земли, в скитаниях и приключениях за ее пределами мысленно обращается к ней в тоске, как если бы он никогда не покидал ее. В глубочайшем смысле эта земля принадлежит ему только как земля его тоски, как святая земля. И поэтому, в противоположность другим народам, даже пребывая на родине, он чувствует, что полное обладание родной землей для него не бесспорно, что сам он лишь пришелец и поселенец в своей стране. «Моя земля», – говорит ему Господь<sup>8</sup>. Святость земли позволяет ей ускользнуть от непосредственной хватки народа, даже когда до земли уже рукой подать. Ее святость усиливает до бесконечности его

7 Парафраз на Эккл. 1:4: «Поколение приходит, поколение уходит, а земля вечно стоит». Поколение (ивр. דור) происходит от корня со значением «проживать».

8 «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев. 25:23).

тоску по утраченному, поэтому ни в какой другой стране он больше не чувствует себя совсем дома. Она заставляет его сосредоточить всю силу воли к тому, чтобы быть народом, на одной вещи, а не на многих, как это делают другие. Основой этой воли становится чистое средоточие жизни: кровная общность. При этом воля к тому, чтобы быть народом, не может цепляться за нечто мертвое, она должна осуществляться только самим народом. Народ становится народом только собственными силами.

## НАРОДЫ МИРА, ИХ ЯЗЫКИ И ДУХ

Но собственная земля, своя территория, – неужели, помимо крови, только на этом зиждется народная общность? Не объединены ли сыны одного народа, куда бы ни забросила их судьба, более жизненным знаком совместной принадлежности: своим языком? Язык любого народа кажется не связанным с чем-то мертвым или внешним. Напротив, он живет вместе с народом, он всегда вместе с человеком, с неразрывным един-

ством его физическо-духовной жизни, пока жив сам человек. Поэтому язык не связан с внешним. Но разве это делает его менее преходящим? Если язык непосредственно связан с жизнью народа, что происходит с ним, если народ умирает? То же, что

происходит, пока народ жив: язык разделяет с народом его последнее переживание, он умирает вместе с ним. Языки народов повторяют до мельчайших деталей все изменения в жизни этих народов, но такая зависимость заставляет их разделить судьбу всего живого: смерть. Стало быть, язык жив, потому что он может всё, что могут живые существа, и в том числе язык может умереть. Вечность была бы для языка несчастливим даром: именно потому, что язык не вечен, он верно отображает судьбу народа, проходящего различные фазы своей жизни в окружении других народов, и только поэтому язык заслуживает быть названным самым живым в народе, самой его жизнью. Народы, несомненно, правы, борясь за свой язык, но они должны были бы знать, что в этой борьбе выигравший обретает не вечность, а нечто совсем другое: время.

## СВЯТОЙ ЯЗЫК<sup>9</sup>

Так вечный народ лишился своего собственного языка и повсюду говорит на языке своей судьбы, определяемой внешними обстоятельствами, на языке народа, у которого он в гостях, и, если он не претендует на право гостеприимства, но живет замкнутой общиной, он говорит на языке народа, из страны которого пришел. У этого народа обрел он силу для

<sup>9</sup> Ср. Ж. Деррида. Глаза языка (по следам письма Гершома Шолема Францу Розенцвейгу). – *Еврейское образование*, №1–2 (2004), с. 49–60.

основания новой общины. На чужбине он никогда не обрел бы ее сам, никогда не имел бы ее только на основе своей кровной общности. [Еврейский язык всегда показывает, что новая община] пришла откуда-то: «спаньоль» в Балканских странах и «тач» в Восточной Европе – самые известные ныне примеры этого<sup>10</sup>. Любой другой народ составляет единство со своим языком, и тот увядает в его устах, когда он прекращает быть народом. Но еврейский народ никогда не сливается целиком с языком народа-хозяина. Даже если он говорит на этом языке, словарный запас или, во всяком случае, выбор слов из общего словаря, его собственное чувство прекрасного и безобразного в языке выдают, что это не его родной язык.

Его язык, однако, с незапамятных времен не является повседневным и все-таки, как показывает его постоянное влияние на обыденный язык, он что угодно, но не мертвый язык. Он не мертвый язык, он, как называет его сам народ, – «святой язык». Святость собственного языка оказывает такое же влияние, как святость собственной страны: она не позволяет расточить всю полноту чувства на повседневную жизнь, не позволяет никогда вечному народу жить в полном согласии с временем. Святость языка служит оградой для молитвы, сферы самой возвышенной жизни. С таким языком народ не будет жить свободно и непринужденно. Ибо свобода и непринужденность жизни основываются на том, что человек может сказать все, что думает, и знает об этом. Если он лишается этой возможности, полагая, что должен молча терпеть свою муку, потому что только «поэту» дано «оплакивать всю горя глубину»<sup>11</sup> – тогда оказывается не только сломлена сила речи народа, но и безнадежно убита ее непринужденность.

Именно в этой конечной и совершенно самоочевидной непринужденности жизни еврею отказано, потому что он говорит с Богом на ином языке, чем со своим братом. С братом он может вообще не говорить, он договорится взглядом лучше, чем словом, и нет ничего более еврейского, чем крайнее недоверие к могуществу слова и глубокое доверие к молчанию. Святость языка, на котором еврей может только молиться, не дает его жизни пустить корень в почву собственного языка. Еврейский язык всегда чувствует себя на чужбине, а родина еврея находится в другом месте, в сфере святого языка, недостижимой для обыденной речи. Доказательство этого заключается в том необоймом факте, что повседневный язык евреев пытается поддерживать, по крайней мере в немых знаках письменности, связь с древним святым языком, связь, которую повседневная речь давно утратила<sup>12</sup>. В этом евреи совершенно отличны

10 «Спаньоль» – одно из названий сефардского, еврейско-испанского языка; «тач» («тайч») – одно из названий идиша. Оба названия связаны со странами, где сложились эти языки и откуда евреи потом переселились в другие земли.

11 Гете, *Торжвато Тассо* V:5 (пер. С. Соловьева).

12 Имеется в виду то обстоятельство, что письменностью любого еврейского языка, независимо от того, принадлежит ли он индоевропейской группе, как идиш, ладино или бухарско-еврейский, или семитской группе, как еврейско-арабский или арамейский, чаще всего будет квадратное еврейское письмо.

от народов мира, у которых язык переживает письменность, а не письменность – разговорный язык. Именно в молчании и немых знаках языка ощущает еврей, что его обыденная речь связана со святым языком его праздников.

## НАРОДЫ И ЗАКОН ИХ ЖИЗНИ

В противоположность народам мира, для которых язык есть носитель и провозвестник временной, страннической, изменчивой и потому преходящей жизни, язык вечного народа возвращает его к истиннейшей жизни, лежащей по ту сторону всякой внешней жизни, к жизни, циркулирующей только в его жилах и потому непреходящей. Если ему прегражден путь к собственной стране и собственному языку, тем более отказано ему в видимой всем жизни, которой живут народы мира в соответствии со своими обычаями и законами. Ибо в обычаях и законах, в том, что передано силой привычки из вчера и сформулировано на завтра, протекает день жизни народа. Этот день находится между вчера и завтра, и всё живое сохраняет свою жизненность благодаря тому, что оно не останавливается на этом дне, но постоянно превращает его во вчера и сменяет его на завтра, и так до бесконечности. Народы тоже остаются жить, постоянно превращая свое «Сегодня» в новый обычай, новое «неизбывное вчера» и вместе с тем выводя из своего «Сегодня» новый закон для «Завтра». Так сегодня становится в жизни народов пронсящимся стрелой мгновением. И эта стрела летит до тех пор, пока новый обычай не присоединяется к старому, новый закон не обгоняет старый, пока несет свои воды река жизни в народе, пока мгновение не застывает в неподвижности, но уходит вдаль, отделяя всё более умножающееся прошлое от переносимого всё далее будущего. До тех пор живут народы во времени. До тех пор время для них – наследственный удел и пашня. Кроме собственной земли и собственного языка, они обретают в приумножающихся обычаях и возобновляющемся законе последнюю и сильнейшую гарантию собственной жизни: свое собственное время. Пока народ ведет счет своему собственному времени, пока живы обычаи и воспоминания, пока непрерывно возобновляются законодательные власти, начальники и цари, – до тех пор народ властвует над временем, до тех пор он не умер.

## СВЯТОЙ ЗАКОН

Вечный народ обретает свою вечность ценой временной жизни. Время для него – не пашня и не наследственный удел. Его мгновение застывает и стоит оцепенело между не увеличивающимся прошлым и неподвижным

будущим. Мгновение останавливает свой лёт. Обычай и закон, прошлое и будущее становятся неизменными массами. Застывая, они прекращают быть прошлым и будущим и сливаются в неизменное настоящее. Обычай и закон, не приумножаясь и не изменяясь, утекают в резервуар ныне и вечно действительного. Форма жизни, в которой слились воедино обычай и закон, наполняет мгновение и увековечивает его<sup>13</sup>. Но в результате мгновение освобождается из потока времени, и жизнь, освящая себя, перестает быть живой. Мифы народов подвергаются постоянному изменению, постоянно предаются забвению одни части прошлого, другие вспоминаются как миф – здесь миф становится вечным и неизменным. Народы мира живут в бесконечных революциях, когда закон сбрасывает свою старую кожу, а здесь царит закон, не отменяемый никакой революцией, от него можно только бежать, но изменить его невозможно.

Священное законоучение – ибо в имени Торы слились воедино учение и закон<sup>14</sup>, – поднимает народ из всего временного и исторического в жизни, но оно же отбирает у него власть над временем. Еврейский народ не ведет счет годам по собственному календарю. Ни воспоминание [из] его истории, ни времена нахождения в должности его законодателей не могут стать для него мерой времени. Ибо историческое воспоминание не может стать твердой точкой в прошлом, от которой все больше удаляется каждый год. Это всегда равно близкое, вовсе не прошедшее, но всегда настоящее воспоминание: каждый еврей должен рассматривать исход из Египта, как если бы он сам совершил его<sup>15</sup>. И здесь не существует законодателей, возобновляющих закон в живом беге времени. Даже то, что, возможно, и было новшеством, должно было постоянно представляться так, как если бы оно уже содержалось в вечном законе и было открыто в его откровении. Летосчисление такого народа не может быть счислением его собственного времени, ибо этот народ – вне времени, у него нет времени. Он должен вести счет годам по годам существования мира<sup>16</sup>. И опять-таки, в третий раз: мы видим в этом отношении к своей истории, как ранее в отношении к своему языку и своей стране, что этому народу отказано во временной жизни ради жизни вечной, что он не может участвовать сполна и творчески в исторической жизни, как народы мира. Он всегда стоит где-то между мирским и святым, отделенный одним от другого. Еврейский народ не живет, как народы мира, видимой всем мирской жизнью, не изливает в звуках свою душу в народной речи, на принадлежащей ему территории, имеющей четкие и устоявшиеся гра-

13 Превращение мгновения настоящего времени в вечность, т.е. обретение настоящего, является, по Розенцвейгу, одним из основных фокусов процесса избавления. Здесь встречаются гетевское «Остановись, мгновенье!» и когеновская жизненность настоящего времени. См. *Философия истока*.

14 Ср. «Один закон (Тора) будет у местного жителя и у пришельца (Исх. 12:49); «Вот закон (Тора) жертвоприношений...» (Лев. 7:37); «Учение (Тора) истинное было в устах его» (Мал. 2:6); «Не пренебрегай наставлением (Торой) матери твоей» (Прит. 1:8).

15 «В каждом поколении должен человек видеть себя, как если бы он сам вышел из Египта» (*Пасхальная агада*).

16 Счет лет в еврейском календаре идет от условной даты сотворения мира, вычисленной в соответствии с библейской хронологией.

ницы, — он живет лишь в том, что обеспечивает сохранение народа сквозь время, в сознании того, что его жизнь непреходяща, ведь он черпает свою собственную вечность из темных источников крови.

## СУДЬБА И ВЕЧНОСТЬ

Потому, однако, что народ полагается только на созданную им самим вечность и больше ни на что на свете, этот народ действительно верит в свою вечность, тогда как все народы мира не сомневаются в своей смерти, как не сомневается в этом отдельный человек, каким бы далеким ни представлялось народам наступление этого момента. Их любовь к своей народности одновременно сладка и горька от этого предчувствия смерти. Сладкой может быть только любовь к смертному, только в горечи смерти сокрыта тайна этой избыточной сладости. Поэтому народы мира предвидят наступление времени, когда их страна с ее горами и реками будет еще стоять под небесами, как она стоит ныне, но в ней будут жить другие люди, когда их язык будет погребен в книгах и их обычаи и законы лишатся своей жизненной силы. Мы одни не можем представить себе такого времени. Ибо испокон веков мы лишены всего того, в чем народы мира закрепили свою жизнь. Земля, язык, обычай и закон уже давно покинули у нас круг живого и подняты на ступень святого, но мы еще живем, и живем в вечности, ни с чем внешним наша жизнь больше не переплетена, и в самих себя пустили мы корень, без корней в земле, вечные странники, но глубоко укорененные в самих себе, в своей собственной плоти и крови. И эта укорененность в самих себе, и только в самих себе, служит нам гарантией нашей вечной жизни.

343

## ПЛЕМЯ ЕДИНОЕ. ЕВРЕЙСКАЯ СУЩНОСТЬ

### ЕДИНИЧНОСТЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Но что это означает — укоренение в собственной самости? Почему здесь единичное, народ, не ищет гарантию своего существования во внешнем, а именно так, без всяких связей с внешним миром хочет стать вечным? Это не больше и не меньше, чем притязание единичного быть Всем. Ибо единичное само по себе не вечно, потому что целое находится вне его и оно может утвердиться в своей единичности, лишь став каким-то образом частью этого целого.

Следовательно, чтобы стать вечным, единичное должно содержать Всё целиком в себе. Для еврейского народа это будет означать, что он собрал бы в себе самом элементы — Бога, человека, мир, — из которых

состоит Всё. Элементы одного народа принадлежат ему лишь благодаря тому, что от других триад элементов они отличаются и отделяются, как и сам народ. Именно в этом самоотделении единичного народа от других таких же народов между ними устанавливается связь. Каждая граница имеет две стороны. Установление границ обозначает как разделение, так и обретение соседей. Каждый отдельный народ живет в окружении других. Его замыкание в себе означает одновременно и прилегание к другому. Но это не будет так, если народ отказывается быть отдельным народом и хочет быть единым племенем на земле. Тогда он должен не замыкаться в границах, а вобрать в себя все границы, которые иначе сделали бы его, поскольку они имеют две стороны, отдельным народом среди других. Точно то же происходит и с его Богом, миром и человеком. Они тоже должны не отличаться от других, а вбирать в себя все эти отличия. Только так они будут принадлежать единому племени на земле, а это единое племя станет единственным племенем. Они должны соединить в себе противоположные полюсы, чтобы быть отдельными, определенными, особенными, единичными, и все-таки вместе с тем – Всем: Всем Богом, всем человеком, и всем миром.

## ПОЛЯРНОСТЬ

Бог разделяется в Себе самом на Бога Творца и Бога Открывающего, Бога Всемогущего Судию и Бога Милосердного и Любящего. Человек разделяется на любимую Богом душу и на любящего, который любит ближнего. Мир разделяется на актуальное бытие создания, стремящегося к Божьему творению, и на жизнь, растущую навстречу Царству Божьему и вступающую в это Царство. Все эти разделения казались нам до сих пор не разделениями, а следующими друг за другом голосами, вступающими в большую фугу дня Господа. Не разделение, но объединение, их слияние в гармонию было для нас существенным до сих пор. Теперь впервые, когда мы намереваемся увидеть вечность не как двенадцатый удар мировых часов, но как ежечасно настоящее, эти выступления становятся для нас противоположностями. Ибо в чистом, ежечасно возвращающемся настоящем они больше не имеют возможности проходить друг мимо друга и переплетаться в контрапунктирующем движении, теперь они противостоят друг другу в застывшей неподвижности.

## ЕВРЕЙСКИЙ БОГ

Господь Бог для своего народа одновременно Бог воздаяния и Бог любви. К Нему обращаются на одном дыхании как «Боже наш» и «Царь

вселенной»<sup>17</sup> или, отмечая то же противоречие при помощи еще более яркого сопоставления, — «Отец наш» и «Царь наш»<sup>18</sup>. Он хочет, чтобы Ему служили «с трепетом» (Пс. 2), но Он радуется, если Его дети преодолевают свой страх перед Его небесными знаменами. В одном стихе Писание говорит о «могуществе» Бога, а в следующем — уже о «скромности»<sup>19</sup>. Он требует зримых знаков: приношения Своему имени жертв и молитв, но тут же пренебрегает и тем, и другим и хочет быть почитаемым только через безымянные дела любви к ближнему и справедливости, дела, по которым невозможно увидеть, что они совершаются ради Него, и с тайным жаром сердца. Он избрал Свой народ, но только чтобы взыскать все его грехи. Он хочет, чтобы пред Ним преклонилось всякое колено (Йешая 45:23) и чтобы Он жил среди славословий Израиля (Пс. 22:4). За грех народов выступил Израиль пред Ним и был изъязвлен, чтобы другие народы были исцелены (Йешая 53:1–6)<sup>20</sup>. Пред Богом стоят они — Его раб Израиль и цари мира — и так затянулся узел страдания и вины, любви и суда, греха и искупления, что человеческие руки не могут развязать его.

## ЕВРЕЙСКИЙ ЧЕЛОВЕК

<sup>17</sup> Стандартное обращение к Богу «Боже наш, царь Вселенной» (יְיָ מֶלֶךְ הָעוֹלָם).

<sup>18</sup> Важная часть еврейской литургии — молитва *Отец наш, царь наш* (אֲבִינוּ מֶלֶךְ).

<sup>19</sup> «Сказал рабби Йоханан: «во всяком месте, где ты находишь Его могущество, ты находишь Его скромность. Это написано в Торе, повторено в Пророках и сказано третий раз в Писаниях» (ТВ Мегилла, 31а).

<sup>20</sup> См. комментарий Раши на Йешая 53:1.

<sup>21</sup> Наречие «вечно» здесь устанавливает связь между настоящим и будущим, т. е. между Израилем и мессианской идеей.

Сотворенный по подобию Божьему человек, когда он как еврейский человек стоит перед своим Богом, — это сплошной клубок противоречий. Как избранник Бога, как Израиль, он знает, что он избран Богом, он хочет забыть, что он не один с Богом, что Бог знает и других. Знает это Израиль или нет, но Бог говорит также египтянам и ассирийцам: «Мой народ» (Йешая 19:25). Но Израиль знает, что он любим, так какое ему дело до мира? В своем блаженном одиночестве вдвоем с Богом он может отождествить себя с человеком вообще и в удивлении озиаться по сторонам, когда мир пытается напомнить ему, что не во всех живет, как в нем, чувство богосыновства. И

все-таки никто не знает вернее, чем он, что быть избранником Бога — это только начало и что человек не будет избавлен, пока только это начало осуществлено. Напротив вечно любимого Богом Израиля, вечно верного и вечно совершенного, стоит вечно грядущий, вечно ожидающий, вечно странствующий, вечно растущий Мессия<sup>21</sup>. Против человека начала, против Адама, сына человеческого, стоит человек конца, сын царя Давида; против созданного из праха земного и дыхания жизни из божественных уст стоит отрасль от корня помазанных царей; против патриарха — позднейший потомок; против первого, облеченного в одежды божественной

любви, – последний, от которого спасение простирается до самых концов земли; против первых чудес – последние чудеса, о коих сказано, что они будут больше тех<sup>22</sup>.

## ЕВРЕЙСКИЙ МИР

Благодаря тому, что над каждой вещью говорится бесконечно сложное благословение, еврейский мир целиком дематериализован, целиком одухотворен, но вместе с тем он двойственен и полон противоречий в каждой вещи. Все происходящее в нем имеет двойную связь: с «этим» и с будущим миром. Такое соседствование двух миров, этого и того, определяет все. Вещь одухотворена в благословении, так что она имеет двойное определение: в «этом» мире она служит для общего употребления такой, как если бы она оставалась неблагословенной, но вместе с тем она стала теперь одним из кирпичей, из которых строится «будущий» мир. Благословение расщепляет мир, чтобы в будущем вновь объединить его, но в настоящем видно только расщепление. Оно пронизывает всю жизнь как противоположность «святого и будничного, Шаббата и дней труда»<sup>23</sup>, «Торы и пути земли»<sup>24</sup>, жизни в духе и обыденности. Как благословение разделяет жизнь Израиля на святое и обыденное, так разделяет оно весь земной шар на Израиль и народы<sup>25</sup>. Но это разделение происходит не только в том смысле, что святое оставляет обыденное снаружи; это противоречие проникает вовнутрь. Как благословение охватывает все обыденное и больше ничему не дает остаться несвятым, а освящает всё, так совершенно неожиданно благочестивые и мудрые среди народов мира приобщаются будущей вечной жизни<sup>26</sup>, которая, казалось, была предназначена только Израилю, и благословенные сами станут благословением (Быт. 12:3).

## ВОПРОС О СУЩНОСТИ

Такой клубок противоречий возникает, если пытаются рассматривать элементы еврейской жизни как статичные. На вопрос о том, что такое сущность, можно ответить, лишь выявив противоречия, следовательно, на самом деле на него вообще нельзя ответить. Но живая жизнь не спрашивает о сущности. Она живет. И, живя, она отвечает самой себе на все вопросы еще до того, как она может задать их. То, что кажется

22 В соответствии с пророчеством Ирмеягу исход из последнего изгнания превзойдет по масштабу даже исход евреев из Египта. См. *Ирмея* 16:14–5.

23 Фрагмент из молитвы *Гавдала*, знаменующий завершение Шаббата и начало будней.

24 *תורה ודבר* – мишнаитский оборот, обозначающий поведение человека в обычном мире. См. *Пиркей Авот*, 2:2.

25 Продолжение молитвы *Гавдала*.

26 «У праведников народов мира есть удел в Мире Грядущем» (Маймонид, *Мишне Тора*, «Заповеди тшувы», 3:5).

при постановке вопроса о сущности клубком противоречий, выстраивается в годичном кольце жизни в стройный хоровод. Возвращающийся в себя самое круг человеческой жизни становится для глаза наглядной картиной того, что слышит ухо в музыке сфер: голоса, последовательно вступающие в ход дня Господа на небесах Всего, раз и навсегда неповторимые, превосходящие всё, что можно увидеть глазом.

## СВЯТОЙ НАРОД. ЕВРЕЙСКИЙ ГОД

Так как в вечности слово угасает в молчании гармоничной совместности, – ибо только в молчании люди объединены, слово объединяет, но объединенные молчат, то зажигательное стекло, собирающее солнечные лучи вечности в небольшом круге года, литургия, должна вводить человека в это молчание. Конечно, и в литургии общее молчание может быть только последним, и всё, что ему предшествует, есть лишь подготовительная школа к этому последнему. На этом этапе еще господствует

слово. Слово само должно привести человека к тому, чтобы он научился совместно молчать. Началом этого воспитания является то, что он учится слушать<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Розенцвейг придавал процессу образования и воспитания огромное значение. См. Наместникова Л. Франц Розенцвейг и его философия образования. – *Еврейское образование*, №2 (2001), с. 65–80.

## СОЦИОЛОГИЯ МАССЫ. СЛУШАНИЕ

Кажется, нет ничего более легкого. Но здесь необходимо слушать иначе, чем в диалоге. В диалоге говорит также тот, кто слушает, и говорит не только тогда, когда он говорит, даже не главным образом тогда, когда он говорит, но в той же степени, когда он через свое живое слушание, через согласие или сомнение, выраженное во взглядах, вызывает слово на уста говорящего. Не это слушание глазом подразумевается здесь, а истинное слушание ухом. Следовательно, надо учиться слушанию, не слушанию, побуждающему говорящего к говорению, а слушанию, требующему ответа. Многие люди должны собраться и слушать. И тогда тот единственный, кто говорит, не должен говорить свои собственные слова, ибо откуда взял бы он свои «собственные» слова, если не из красноречивого взора своих слушателей? Даже оратор, говорящий перед многими, в той мере, в какой он подлинный оратор – это всего лишь собеседник. Слушатели, это многоголовое чудовище, дают даже публичному оратору одобрением или несогласием, выкриками с места, беспокойством и взаимоборством своих настроений, при которых они заставляют его в каждое мгновение занимать какую-то позицию, опорные точки, по которым он может построить свою речь. Если публичный оратор хочет сделать себя

независимым от слушателей, он должен «держат» речь, речь, затверженную им наизусть, вместо того чтобы сказать ее экспромтом, хотя таким образом он подвергается опасности усыпить своих слушателей. Импровизированная речь пробуждает; чем больше она импровизированная, тем надежнее породит она две партии среди слушателей, следовательно, приведет к чему-то, противоположному единодушному вниманию. Сущность «программной речи» – в том, что ее «держат», а не говорят. Собрание любой ценой должно быть приведено к полному единодушию, и оратор необходимым образом должен превратиться в простого докладчика хорошо подготовленной программы. Общее слушание, которое было бы не чем иным, как слушанием, слушанием, когда масса обращается «вся в слух», возникает не благодаря оратору, но лишь благодаря тому, что живой, говорящий человек скрывается не за чтецом, а за словами, которые он читает. В этом причина того, что проповедь говорится на «текст». Только связь с текстом обеспечивает проповеднику ревностных слушателей. Свободное слово не может даже надеяться вызвать такое благоговение; оно вошло бы в слушателей как разделяющая сила. Но текст, означающий для собравшейся общины слово ее Бога, обеспечивает тому, кто его читает, единодушное внимание всех собравшихся. Когда затем проповедник всё, что он должен сказать, выдает за истолкование этого текста, он сохраняет это единодушное внимание в продолжение всей своей проповеди. Ибо проповедь, которая вызвала бы выкрики или во время которой слушатели лишь с трудом воздержались бы от них, проповедь, в течение которой молчание слушателей хотело бы разрядиться иначе, чем в общем пении, оказалась бы в той же степени жалкой проповедью, в какой – хорошей политической речью. И, напротив, политическая речь была бы неудачной, если бы она не прерывалась выкриками одобрения, аплодисментами, если бы публика не была веселой и возбужденной. Проповедь, равно как и сам зачитываемый текст, устраивается для того, чтобы породить общее молчание собравшейся общины. И, следовательно, ее сущность не в том, что она речь, но в том, что она экзегеза, главным в ней является чтение текста из Священного Писания, ибо лишь в этом чтении создается общность слушания и тем самым готовится твердая почва для всякой общности собравшихся.

## ШАББАТ

Только создается, только лишь основывается. Но, выступая как такое основание, чтение Торы становится литургическим фокусом праздника, в котором имеет свою основу духовный год, возвращением в своем возвращении, к Шаббату. В кругообороте своих еженедельных фрагментов Торы, которые ежегодно пробегает один раз весь текст Писания, духов-

ный год вымеряется шагами, и шаги этого бега – шабаты. Каждый Шаббат в общем подобен любому другому Шаббату, но смена фрагментов Торы отличает их друг от друга<sup>28</sup>, и благодаря тому, что их отличает, они дают понять, что они не последнее звено, а лишь отдельные звенья высшего порядка, года. Только год собирает в завершённое целое то, что различает отдельное. Шаббат сообщает году актуальное бытие. Это актуальное бытие должно еженедельно создаваться заново. Духовный год каждый раз целиком охватывается в разделе Торы, который соответствует текущей неделе, он знает, так сказать, только то, что «встречается» в этом недельном разделе, но становится годом благодаря тому, что каждая неделя есть лишь мимолетное мгновение. Год завершается, только если выстроится венок шабатов. Именно регулярность в последовательности шабатов, именно то, что вплоть до недельного раздела они в основном схожи одна с другой, делает их краеугольными камнями года. Год как духовный год ими создается вообще только один раз, они предшествуют всему, что может еще прийти, но также они беспрепятственно идут рядом со всем этим, следуя своим равномерным бегом посред-

ди всего великолепия праздников. Среди радости и боли, страдания и блаженства, которые набегают и уходят с праздниками, продолжается равномерный поток шабатов. Их равномерное течение только и делает возможными водовороты души. В Шаббат основан год, и, таким образом, главное значение Шаббата состоит в символическом значении литургии: это праздник воспоминания о творении.

<sup>28</sup> Установленная еврейской традицией последовательность чтения Торы в соответствии с недельными разделами (Парашат фа-шавуа). Фрагменты читаются после полудня в Шабат до наступления недели, в течение недели и повторяются полностью утром в Шабат при завершении недели.

<sup>29</sup> Отрывок из молитвы освящения Шабата (Кидуш).

## ПРАЗДНИК ТВОРЕНИЯ

Ибо в шесть дней сотворил Бог небо и землю, а в день седьмой покоился и отдыхал (Исх. 31:7). Так седьмой день, этот «день покоя», «Шаббат», стал праздником воспоминания о сотворении мира<sup>29</sup>, точнее, праздником его завершения. «Так совершены небо и земля и все воинство их» (Быт. 2:1). Шаббат отражает сотворение мира, перенося его на год. Как мир всегда уже здесь и целиком здесь, прежде чем какое-нибудь событие войдет в него, так порядок шабатов предшествует всем праздникам, увековечивающим события, и он завершает свой бег по году без помех со стороны других праздников. И как творение не исчерпывается тем, что мир некогда был сотворен, но осуществляется целиком только потому, что оно возобновляется, так Шаббат, как праздник творения, должен быть не однократным праздником в году, а еженедельно повторяться и все-таки еженедельно меняться благодаря новому разделу Торы, обновляя себя через весь кругооборот года. И как творение уже совсем

завершено и, следовательно, откровение не добавляет к нему ничего, что не было бы в нем уже сокрыто как предсказание, так праздник творения должен тоже все содержание праздников откровения уже нести в себе, в своем собственном внутреннем движении от вечера до вечера он должен быть целиком предсказанием.

## КАНУН ШАББАТА

Основная молитва, ежедневно повторяемая трижды, содержит в Шаббат, в отличие от будничных дней, поэтические вставки, которые превращают простое повторение в организованное и законченное целое<sup>30</sup>. Посредством этого добавления молитва в канун Шаббата привязывается к основанию Шаббата при сотворении мира. При этом провозглашаются заключительные слова творения: «так совершены небо и земля». После возвращения с публичного богослужения это выражение повторяют в святом круге домашнего света и при шаббатных свечах свидетельствуют в благословении над хлебом и вином, божественными дарами земли, о том, что всё земное сотворено Богом. Тем самым весь начинающийся день посвящается празднику творения. Хлеб и вино – самые совершенные и непревзойденные произведения рук человеческих, несравнимые с другими произведениями человека, в которых его изобретательный ум искусственно соединяет дары природы и в этом соединении постоянно подстегивает себя самого к все большему искусству. Они не что иное, как облагороженные дары земли, они сотворенная основа: первый – всей жизненной силы, второе – радости жизни. Оба с самого начала мира совершенствуются людьми на земле, и оба никогда не стареют. Каждый кусок хлеба и каждый глоток вина столь же чудесны для нас, как был чудесен первый кусок и первый глоток, и не менее чудесны, чем те, что вкушали с незапамятных времен люди, снимавшие в первый раз урожай зерна с земли и собиравшие виноград.

<sup>30</sup> Имеется в виду ежедневная молитва «Восемнадцать [благословений]» (*Шмоне-Эсре*), текст которой меняется в Шабат.

## УТРО ШАББАТА

Если канун Шаббата был прежде всего праздником творения, то утро становится праздником откровения. Поэтическая вставка в основную ежедневную молитву воспевает теперь радость Моисея по поводу дарования Богом Шаббата. И за ликованием великого получателя откровения, с которым Бог говорил лицом к лицу, как человек говорит со своим другом (Исх. 3:11), и которого Он признал, как не признал потом ни одного пророка в Израиле, на очереди дня стоит теперь чтение недельного

раздела Торы перед общиной теми, кого она выбирает для этой цели. В канун Шаббата в благословении святости дня звучало признание сотворенности всего земного. Утром это сознание избранности народа через дарование Торы, сознание, означающее, что вечная жизнь была укоренена среди него. С сознанием избранности приближается вызванный из общины к книге откровения, с сознанием вечной жизни поворачивает он назад и вновь занимает свое место в собрании. С этим сознанием вечной жизни, однако, переступает он в течение Шаббата порог, который еще отделяет откровение и творение от избавления. Послеполуденная молитва становится молитвой избавления.

## ШАББАТ ПОСЛЕ ПОЛУДНЯ

Во вставке в эту молитву Израиль — больше, чем избранный народ. В ней он есть «одно», «единое» племя, народ Единого<sup>31</sup>. Всё рвение, которое требует прихода Царства, рвение, которым полно это святое слово «еди-

ное» в устах молящегося еврея, становится здесь живым. Дважды ежедневно, утром и вечером, в слове признания<sup>32</sup>, после того как сначала в призыве «слушать» создается общность Израйля, в обращении к Богу «Бог наш» признается непосредственное присутствие Бога, «единство» Бога провозглашается как Его вечное имя, лежащее по ту сторону всякого имени, всякого присутствия в настоящем. И мы знаем, что это провозглашение есть больше, чем мимо-летное слово, что в нем, когда индивид «возлагает на себя иго Царства Небесного», происходит «вечное единение» Бога с Его народом и Его народа с человечеством<sup>33</sup>. Все это звучит в молитве шаббатного дня в гимне о племени Единого Бога. И шаббатные песнопения «третьей трапезы»<sup>34</sup>, для которой старцы и дети собираются в сумерках уходящего дня за длинным накрытым столом, все пропитаны упоенным ожиданием несомненного прихода Мессии.

351

31 «Господь един, и имя Твое едино, и кто, как народ Твой, Израиль, племя единое на земле» (из субботней молитвы *Минха*).

32 Имеется в виду молитва *Шма Исраэль* (*Слушай, Израиль*), в еврейской традиции единственная молитва, заданная заповедью Торы. Маймонид рассматривает эту молитву как выражение любви между Богом и человеком.

33 Имеются в виду слова из *Зхар.* 14:9, которые завершают молитву *Кадиш*: «И будет Господь царем на всей земле. И в тот день будет Господь един и имя его едино». Т. е. царство Его и Его имя будут признаны всеми народами.

34 Традиционно в каждую из трапез Шаббата поются песни в основном на слова средневековых еврейских поэтов и каббалистов.

## ИСХОД ШАББАТА

Но весь этот пройденный путь дня Господа включен в дневной круговорот каждого Шаббата только как предвидение, которое может осуществиться лишь в других будущих праздниках. В самом Шаббате еще не происходит осуществление. Он остается праздником отдыха и созер-

цания, недвижимой основой года, в который помимо смены недельных фрагментов Торы вносит движение только цикл других праздников. Намеки на содержание откровения оказываются орнаментами, вырезанными на этой раме, а само содержание будет вставлено, когда придет его время, в эту раму как серия картин. Шаббат не выделяется на фоне года, в отличие от подлинных праздников, хотя год строится на его основе. Он выделяется на фоне недели. И он снова сливается с неделями. Когда община вступает в дом Божий, она, ликуя, приветствует Шаббат, как жених невесту<sup>35</sup>, но позднее Шаббат вновь исчезает в буднях, растворяясь словно сон. Самый меньший из установленных человеком круговоротов – рабочая неделя – начинается снова. Ребенок держит свечу, которую зажжет старец, осушая с закрытыми глазами последнюю чашу вина, пробуждаясь от сна совершенства, вытканного праздником седьмого дня<sup>36</sup>. Надо снова отыскать выход из святилища в повседневность. На чередовании святого и несвятого, седьмого дня и первого дня, завершения и начала, старца и ребенка строится год, строится жизнь. Шаббат – мечта о совершенстве, но только лишь мечта. И благодаря своему двойственному характеру она действительно становится краеугольным камнем жизни, и именно как праздник совершенства она становится постоянно возобновляющимся творением.

## ПОКОЙ

Ибо вот последнее значение Шаббата: он был установлен прежде всего как память о сотворении мира и так он образует прочную, твердую основу духовного года. С другой стороны, его установление было первым знаком откровения в самом акте творения. Хотя и в завуалированной форме, в Писании впервые в словах, устанавливающих Шаббат, появляется откровенное имя Бога<sup>37</sup>. Именно благодаря тому, что Шаббат одновременно знак творения и первое откровение, он становится предвосхищением избавления. Ибо избавление может быть только примирением откровения и творения! А что будет первым неперменным предварительным условием такого примирения, если не покой человека после того, как он совершил всю работу в мире? Шесть дней работал он и делал все свои дела, но на седьмой день он отдыхает (Быт. 2:2–3). Шесть дней говорил он многие нужные и ненужные слова, которых требует от него рабочий день, но на седьмой день по приказанию пророка он дает своему языку отдохнуть от пустословия и учится молчать и слушать. И это освящение дня отдыха через молчаливое внимание гласу Бога должно быть общим для всего его дома, освящение не должно быть нарушено

35 Гимн *Леха доди* («Пойдем, друг мой, навстречу невесте») открывает церемонию встречи Шабата.

36 Описание процедуры *фавдалы* – различения между Шабатом и наступающей неделей.

37 Впервые празднование Шабата устанавливается во время пребывания народа Израиля в пустыне, когда в субботу не выпадал ман. Субботний день здесь называется «святыня Господу» (Исх. 16:23).

шумом приказа, раб и рабыня тоже должны отдыхать; некоторые говорят, что именно ради их покоя и был установлен день отдыха<sup>38</sup>. Ибо когда покой дойдет до рабов, тогда весь дом действительно будет избавлен от пустословия и шума будней.

## ЗАВЕРШЕНИЕ

Избавление должно означать покой, а не соби́рание с силами для новой работы. Работа всегда есть новое начало. Первый рабочий день есть первый день недели, а седьмой день – день покоя. Праздник творения есть праздник завершения. Празднуя его, мы выходим в творении за пределы творения и откровения. Основная молитва в Шаббат не содержит срединных просьб, касающихся «индивидуальных потребностей»<sup>39</sup>. В ней не только нет просьб существа тварного, которые произносятся в дни недели, просьб о хорошем годе, хорошем урожае, здоровье, сохранении разума и добром правителе, но нет и молитвы всякого сына Божьего о

прощении грехов и конечном избавлении. Кроме просьб о даровании мира и о приходе Царства, – просьб как индивидуальных, так и коллективных, – в Шаббат лишь славят и благодарят Бога. Ибо в Шаббат община чувствует себя освобожденной – уже сегодня, поскольку такое чувство возможно в предвосхищении. Шаббат есть праздник творения, но такого творения, которое происходит ради избавления. Она открывается в конце творения, и открывается как смысл и цель творения. Поэтому мы празднуем праздник предвечного творения не в первый день, когда начал твориться мир, а в последний – седьмой.

## СОЦИОЛОГИЯ ОБЩИНЫ. ТРАПЕЗА

Молчаливое слушание было только началом сообщества. Оно основало это сообщество и, как всег-

да, здесь тоже было постоянное возвращение к первоначальному основанию, которое посредством призыва к сосредоточенности позволяло черпать всё новую силу из глубин начала. Но внутренняя жизнь сообщества не может окончиться в этом начале, в этом молчаливом слушании. Эта жизнь рождается только в возобновлении, которое будет не простым повторением некогда сотворенного начала, а мгновенным преобразованием устаревшего. Общая жизнь, которая рождается таким образом,

<sup>38</sup> Некоторые комментаторы, в частности Рамбан, отмечают, что освобождение рабов и служанок от работы в Шабат служит напоминанием о том, что евреи были рабами в Египте и вынуждены были работать в Шабат. То, что один из основных смыслов Шаббата состоит в отдыхе именно рабов, основывается на словах «В день седьмой Шаббат ... чтобы отдохнул раб твой и служанка твоя, как ты» (*Втор.* 5:14). Однако другие комментаторы отвергают такое прямое толкование текста на том основании, что аналогично сказано: «...чтобы отдохнул твой бык и осел» (*Втор.* 23:12).

<sup>39</sup> Имеются в виду срединные части молитвы *Шмоне Эсре*, которые содержат просьбы о жизни и благополучии отдельного человека и которые исключены из молитвы в Шабат.

должна быть молчаливой, жизненным молчанием. Ее можно отыскать только в физической жизни. Преобразование, замена устаревшего материала происходит в трапезе. Еда и питье для индивида есть рождение его физического человека заново. Через совместную трапезу сообщество также возрождается к сознательной жизни.

Молчаливая общность слушания и послушания учреждает мельчайшее сообщество, то есть дом<sup>40</sup>. Дом основывается на том, что все в нем повинуются слову главы семьи, но совместная жизнь дома живет не в совместном повиновении, а в трапезе, на которую все члены семьи собираются за столом. Здесь каждый равен другому, каждый, живя для себя, тем не менее объединен с другими. Не застольный разговор учреждает это единство, ибо в семье не принято, даже неприлично беседовать за едой. Во всяком случае, застольная беседа не создает единства, самое большее она служит его выражением. Говорить можно и на улице, и на площади, когда люди встречаются случайно. Общая трапеза, напротив, означает всегда реальную, действенную и подверженную действию общность. В этой самой по себе безмолвной общности совместной трапезы сообщество предстает как действительно живое [в гуще] жизни.

Там, где существует совместная трапеза, есть и такая общность. Не только в доме, но и в монастырях, масонских ложах, клубах или в студенческих корпорациях. А там, где ее нет, как, например, в классах, на лекциях в университете или даже на семинарах, там ее нет, хотя основа общности, совместное слушание, здесь налицо. Только такие общественные мероприятия, как школьные экскурсии или семинарские вечера, строят общинную жизнь на этой простой основе. Стыд, испытываемый примитивными народами при одной мысли об общей трапезе, так же как нечестивое обыкновение есть в одиночестве, распространенное в трактирах, по большей части среди тех, кто за едой читает «свою газету», — признаки цивилизации либо недозрелой и зеленой, либо уже перезрелой и гнилой. Сладкий, совсем созревший плод человечества требует как раз возобновления физической жизни человеческого сообщества. Даже без того, чтобы между людьми возникала такая общность, может существовать дисциплина общего повиновения, например, недоверчивый дикарь, вкушающий в одиночестве свою трапезу, столь же мало хочет освободиться от законов своего племени, как закоренелый холостяк в трактире от пунктуальности своей профессии. Общее повиновение в этом случае может существовать, но нет чувства свободы, которое одно только в силах словно по колдовству вызвать общность жизни на фоне никогда не исчезающей общей дисциплины. Общая жизнь, как она представлена общей трапезой, естественно, еще не является последним переживанием. Это пережива-

40 Дом является минимальной социальной единицей и в древнегреческой, и в библейской традиции. Аристотель выдвинул науку об управлении домом (экономику) в разряд первых практических наук, перед этикой и политикой. При исчислении семидесяти душ, сошедших с Яаковом в Египет, употребляется выражение «человек и его дом» (Исх. 1:1).

ние не более последнее, чем общее слушание. Но это вторая стадия при движении воспитания [человека] для этого последнего, на дороге к опыту общего молчания так же, как общее слушание – первая<sup>41</sup>. Общая трапеза – это центральная часть как часть Шаббата, так и других праздников. Но истинной основой праздника она становится только в первом из этих памятных дней, которые вместе, следуя друг за другом в твердой рамке года, отображают в меняющихся формах вечный путь народа в мире.

## ПРАЗДНИКИ ОТКРОВЕНИЯ

Три праздника восхождения<sup>42</sup>, в которые некогда все в стране собирались к общему святилищу<sup>43</sup>, – праздник Исхода из Египта, праздник Откровения, когда был дарован декалог (десять заповедей, Исх. 34:34) и праздник Шалашей в пустыне, образуют вместе картину судьбы народа как носителя откровения. В откровении также открываются творение и избавление: первое – потому что оно произошло ради откровения и, следовательно, в более узком смысле, как раз и есть творение откровения, второе – потому что откровение учит упорно ожидать избавления. И, таким образом, в судьбоносном пути народа, избранного для принятия откровения, периоды праздников, в которые этот народ осознает свое призвание быть получателем откровения, располагаются вокруг дня и мгновения действительного получения откровения<sup>44</sup>. Это призвание развивается в три этапа: народ становится народом, народу даруется слово откровения и народ странствует с принятой Торой по пустыне мира. В начале и конце года стоят восьмидневные периоды праздника освобождения из Египта и праздника Суккот, а между ними – двухдневный праздник Шавуот. В эти три праздника шаги вечной истории проходят по почве года с его циклами шаббатов, по почве, которая как бы вечна по своей природе. Ибо эти праздники только кажутся праздниками воспоминания. На самом деле, историческое в них есть предельно сгущенное настоящее и то, что говорится каждому участнику первого праздника, относится к ним всем: он должен праздновать его так, как если бы он сам был освобожден из Египта. Начало, середина и

41 Совместная трапеза как социально-психологическая институция рассмотрена в немецкой социологии в 20–30е гг. XX в. См. Элиас Н. *О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования*. М.; СПб, 2001.

42 Имеются в виду три праздника паломничества (*шалаш регалим*): Песах, Шавуот (праздник Седмиц) и Суккот (праздник Кушей, Шалашей).

43 Тора рассматривает шалаш регалим как моменты предстояния перед Всевышним (*Втор. 16:16*). В Талмуде (ТБ *Хагига*, 2а) предстояние перед Всевышним (תָּמָה, «явление») интерпретируется как взаимное видение. «Явится / будет увиден» и «изберет / усмотрит» трактуются как единство взаимного видения. На этом опыте встречи Розенцвейг основывает свое понимание этих праздников как праздников откровения.

44 Так три траектории Розенцвейга – творение, избавление, откровение – превращаются в три этапа движения еврейского народа по годовому циклу. Части ЗИ принимают темпоральное значение и становятся частями еврейской жизни. Праздник Шавуот, день получения Торы, по мысли Розенцвейга, охватывается внутренне связан с осенними праздниками (Рош fa-Шана, Йом Кипур, Суккот), приуроченными к сотворению мира, и весенним праздником Песах, который обозначает локальное освобождение евреев из египетского рабства, но также намекает и на грядущее всеобщее избавление.

конец этой национальной истории, то есть основание, зенит и вечность народа, заново рождаются с каждым новым поколением, с каждой новой возрастной группой, с каждым новым годом.

## ПРАЗДНИК ОСВОБОЖДЕНИЯ

Превращение евреев в народ происходит через их освобождение. Праздник начала национальной истории есть праздник свободы. Поэтому уже Шаббат может с полным правом интерпретироваться как напоминание об исходе из Египта. Ибо свобода раба и рабыни, которую провозглашает Шаббат, обусловлена освобождением народа из дома рабства Египетского. И в каждом приказании уважать свободу даже раба, даже пришельца в народе (Исх. 22:21). Закон Божий возобновляет сознание этой связи между свободой в народе, желанной Богу, и освобождением народа из египетского рабства, освобождением, осуществленным Богом. Творение народа уже несет в себе, как творение вообще, последнюю цель, последнее предназначение, ради которого оно произошло. Поэтому из трех праздников это праздник – самый живой для чувства народа, он несет в себе смысл двух других.

Пасхальная трапеза, на которую отец семейства собирает вокруг себя всех домочадцев, – это среди многих трапез духовного еврейского года трапеза в полном смысле этого слова. Это единственная трапеза, от начала до конца связанная с воспоминанием о событии, которому посвящен праздник. От начала до конца она действительно является «порядком», как мы ее называем, и регулируется специальным обрядом<sup>45</sup>. С самого начала слово «свобода» проливает на нее свой свет<sup>46</sup>. Свобода трапезы, на которой все одинаково свободны, проявляется в том, что наряду с другим «отличает эту ночь от всех ночей»<sup>47</sup>: сидение «облокотившись» на подушки. И еще живее, чем в облачивании гостей как на древнем «симпозионе», эта свобода выражается в том, что именно младший ребенок получает слово за столом и что речи отца семейства приспособлены к характеру и степени зрелости ребенка. Это признак истинно свободного общения, в противоположность всякому наставлению, которое всегда авторитарно, никогда не товарищеское. На этом празднике тот, кто стоит еще относительно на краю круга, а не в центре, определяет уровень беседы. Ибо ребенок должен участвовать в беседе. Никто из физически присутствующих не должен оставаться исключенным из общества в духовном отно-

45 Пасхальная трапеза называется *седер* (что, «порядок»). Действия и слова ее участников прописаны поэтапно в специальном сопровождающем тексте – Пасхальной агаде.

46 Песах обозначен в молитвах как «день свободы нашей».

47 «Что отличает эту ночь...» – начало четырех вопросов, которые в рамках *седера* задает младший из сидящих за столом. Один из вопросов относится к тому, что участники *седера* по традиции сидят полужа, облокотившись на левую руку. В ответе объясняется, что такое положение является признаком свободных людей (т.к. напоминает о застольных привычках римлян и греков).

шении. Свобода товарищества есть всегда свобода всех принадлежащих к товариществу. Так эта трапеза становится символом предназначения народа для свободы. Что это предназначение есть лишь начало, лишь создание народа, проявляется теперь вновь в другом аспекте этого видения младшего ребенка: через то, что самое молодое обретает собственный голос, целое принимает форму наставления. Глава семейства говорит, а семья слушает и лишь в продолжение вечера приобретает все большую самостоятельность<sup>48</sup>, пока в хвалебных гимнах и застольных песнях второй части трапезы, песнях, парящих между божественной тайной и весельем от возлияний, не растворяется целиком последний остаток авторитарного порядка в общности.

Основание народа открывает перспективу на его дальнейшие судьбы, но только перспективу. Кажется, что его судьбы целиком содержатся как прообраз в его истоке. Не сегодня восстали на нас враги, чтобы уничтожить нас, нет, в каждом поколении, вплоть до первого, вышедшего из Египта, они восставали на нас, — и в каждом поколении Бог спасал нас<sup>49</sup>. И то, что Он сделал тогда для нас в Египте, освобождение из дома рабства, было бы достаточным для нас, но не для Него<sup>50</sup>. Он повел нас к горе Синай и дальше к месту отдохновения в Своем Святилище.

Последние дни праздника открывают в текстах Писания перспективу, начиная с истока, перспективу того, что исток, создание народа, уже таило в себе: откровение и конечное избавление. На откровение здесь указывает чтение Песни Песней<sup>51</sup>. Перспективу избавления открывает пророчество Ишайи об отрасли от корня Ишая, которая землю поразит жезлом уст своих, о дне, когда волк будет жить вместе с ягнёнком и земля будет наполнена знанием Господа, как воды наполняют море (Йешая 11:6–9). К корню Ишая, который станет, как знамя для народов, обратятся язычники. И глубочайший смысл заложен в словах прощания, которыми обмениваются при расставании участники пасхальной вечери свободных людей: «На будущий год в Иерусалиме». Для пророка Элияфу, провозвестника отрасли от корня Ишая, который «обратит сердца отцов к де-

тям и сердца детей к их отцам» (Малахи 3:23–4), чтобы поток единой крови бежал, не иссякая, через долгую ночь времен к грядущему утру, ставят в каждом доме, где устраивают пасхальную трапезу, полную чашу вина<sup>52</sup>.

48 Агада предусматривает как этап *магид* (תגיד, «рассказ») — повествование ведущего трапезы об особенностях праздника, так и *шульхан арух* (שולחן ארוך, «накрытый стол»), когда участники трапезы могут есть и разговаривать в свое удовольствие.

49 Отсылка к тексту Пасхальной агады.

50 Отсылка к традиционной пасхальной песне וְיָמָּה («Нам было бы достаточно»). Ее первая строфа выглядит так: «Если бы Он вывел нас из Египта, но не совершил бы суда над египтянами, нам и этого было бы достаточно!»

51 Песнь Песней читается в Шабат пасхальной недели.

52 Имеется в виду «бокал Элияфу», который на пасхальном сидере приготавливают для Элияфу, если тот явится.

## ПРАЗДНИК ОТКРОВЕНИЯ

Среди трех праздников народа откровения Шавуот, праздник откровения в узком смысле, идет лишь два коротких дня. Так откровение как мгновение настоящего стоит между долгим постоянным «было» прошлого и вечным «грядет» будущего. И как откровение теснейшим образом связано с творением, то есть целиком содержится в нем, тогда как творение в свою очередь указывает на откровение, предсказывая его как свое осуществление, так и праздник откровения народу связан непосредственно с праздником, когда вспоминают об основании народа. От второго дня праздника избавления в Божьем доме и в родном доме начинается отсчет дней до праздника откровения<sup>53</sup>. Сам праздник сосредоточивается с совершенной исключительностью на мгновении двукратного Синайского чуда: сошествия. Бога к народу Своему и провозглашения десяти заповедей. В противоположность празднику нации, которая всё несет в своем лоне, этот праздник ни о чем не знает, кроме Него. «Перед» и «После» остаются в тени, народ целиком погружен в одиночество вдвоем со своим Богом. Фрагменты, читаемые из пророков, также не открывают вида ни вперед, ни назад, а обращают взгляд, уже обращенный внутрь, еще глубже внутрь. Загадочно многоликое видение божественной колесницы Йехезкеля и неистовая песнь Хавакука о бурном вступлении Бога в мир<sup>54</sup>: там — указание на внутренние тайны божественной сущности, здесь — изображение всемогущей манифестации, но в обоих случаях — целиком пребывание в круге величайшего мгновения откровения. И позднейшие праздничные гимны неисчерпаемы во всё новых и новых поэтических парафразах одного великого содержания откровения — десяти заповедей.

53 Имеется виду процедура «счисления омера», когда начиная со следующего за Песахом дня отсчитываются семь промежутков по семь дней, а на пятидесятый день празднуется праздник Шавуот.

54 Фрагменты пророческих книг, которые читаются в дневное время первого или второго дня праздника Шавуот.

55 Куши.

56 «Вознес над ними гору, как корыто» (ТВ *Шабат*, 88а).

## ПРАЗДНИК СУККОТ<sup>55</sup>

Но народ может пребывать наедине с Богом не только под укрывающей сенью горы Синай<sup>56</sup>. Из сокровенного одиночества вдвоем с Богом он должен выйти в мир. Он должен начать свое странствие по пустыне, до окончания которого не доживет поколение, стоявшее у горы Синай. Только поколение, родившееся после странствия по пустыне, обретет покой в божественном святилище родины. Праздник Суккот есть праздник странствия и вместе с тем покоя, установленный в память прежнего долгого странствия, которое наконец привело к покою на родине. На нем домочадцы объединяются на веселую трапезу не в жилых помеще-

ниях, но под временной, наскоро возведенной кровлей, через которую просвечивает небо. Это служит народу напоминанием о том, что, каким бы прочным ни казался сегодня дом, как бы соблазнительно ни манил он к покою и надежному житью, он только шатер, позволяющий сделать лишь короткую передышку в долгом странствии по пустыне веков. Только в конце этого странствия ждет покой, о котором когда-то сказал строитель Первого Храма, и эти слова читают именно в этот праздничный день: «Благословен Господь, который дал покой народу Своему» (1 Млахим 8:56).

Отрывки из пророков, читаемые по поводу этого праздника, доказывают – если еще есть необходимость в таком доказательстве, – что этот двойной смысл и есть смысл праздника, что это праздник избавления лишь в пределах круга трех праздников откровения. По этой причине избавление выступает здесь только как надежда и уверенность в будущем избавлении. Этот праздник празднуется в тот же месяц, что и праздники избавления, существующего в реальной вечности. Он примыкает к праздникам избавления, но не совпадает с ними. В первый

день праздника Суккот читается величественная заключительная глава из книги Зхарьи о дне Господнем с предсказанием, заключающим ежедневное богослужение: «И Господь будет Царем над

всею землею, в тот день будет Господь один, и имя Его едино» (Зхар. 14:9)<sup>57</sup>. Это последнее слово надежды завершает ежедневную службу собравшейся общины, и оно завершает духовный год. К нему присоединяются в другие дни праздника слова царя Соломона при освящении Храма, когда странствующее святилище ковчега завета наконец нашло свой покой, покой, обретенный народом уже при Иисусе Навине. Заключающее слово царя Соломона чудесным образом связывает надежду на то, что в будущем все народы признают, что Господь есть Бог, и нет кроме Его (1 Млахим 8:56), с предостережением для единого племени, чтобы его сердце было «вполне» предано Господу. И глава из книги Йехезкеля, читаемая в этот праздник, классическим образом выражает это слияние единства сердца, единства Бога и единства народов, которое в понятии освящения имени Божьего через один народ для всех народов образует глубочайшую основу иудаизма. Эта глава есть также библейский источник молитвы, которая прежде всего есть молитва этого троекратного освящения, кадиш: «И покажу Мое величие и святость Мою, и явлю Себя пред глазами многих народов, – и узнают, что Я – Господь» (Йехезк. 38:23).

Так праздник Суккот как праздник покоя народа становится вместе с тем праздником высочайшей надежды. Он праздник покоя только потому, что он вселяет надежду. Избавление в этом празднике избавления не присутствует, на него только возлагают надежды, его ожидают,

<sup>57</sup> Фрагменты книги пророков, которые читаются в первый день Суккота.

странствуя. Поэтому этот праздник, который видит и показывает избавление еще не в собственной сфере последнего, но лишь с горы откровения, еще не может быть последним словом. Как Шаббат вновь переходит в рабочий день, так этому завершению духовного года не позволено быть действительно концом, и оно должно вернуться к своему началу. Непосредственно из последнего слова Торы в день радости по поводу дарования Торы вновь выступает первое слово, и старец, который от имени общины руководит этим переходом, зовется не «супругом», но во веки веков лишь «женихом Торы»<sup>58</sup>. Не случайно, однако, именно в праздник Суккот читают книгу разбуждающего сомнения, Экклезиаст. Отрезвление, наступающее после Шаббата в момент, когда его аромат вдыхают в последний раз<sup>59</sup>, когда будничные день вновь утверждает себя в своей прежней нерушимой силе, – здесь оно в некоторой степени вносится в сам праздник через чтение книги Экклезиаста. Хотя праздник Суккот означает избавление и покой, тем не менее он есть праздник странствия по пустыне. В праздниках общности народа в общей трапезе, как и в праздниках общего слушания, человек едва лишь вводится в общность последнего молчания. Над простой основой сообщества в общем слове, как и над его совместной жизнью, должно существовать еще нечто высшее, даже если это высшее сдвигает границу общности по ту сторону жизни.

## СОЦИОЛОГИЯ ЦЕЛОГО. ПРИВЕТСТВИЕ

В общем слушании было создано предварительное условие совместной жизни. Сообщество называлось общим именем, и когда оно услышало это имя, оно начало существовать. Теперь его члены могли сесть вместе за стол жизни. Но общая трапеза объединяла сообщество всегда лишь в часы ее вкушения. И она объединяла всегда только то сообщество, которое она объединяла. На трапезу может прийти только званый, именно тот, кто услышал слово. Пока он не пришел на трапезу, он не знает других гостей. Он сам слышал о приглашении, но каждый слышал только, что он приглашен. Только на трапезе он узнает других. Общее молчание слушающих слово – все еще молчание отдельных индивидов. Только за столом они узнают друг друга в беседах, расцветающих на основе совместного застолья. Когда теперь они расходятся, они больше не знакомцы друг для друга. Встречаясь, они обмениваются приветствиями. Приветствие есть высочайший знак молчания – молчат, потому что знают друг друга. Чтобы все люди, все сверстники, все уже умершие, все еще не родившиеся приветствовали друг друга, необходимо, чтобы они, как превосходно

<sup>58</sup> Имеется в виду обычай соединения последнего и первого фрагментов Торы, которое превращает ее чтение в цикл. Для этого на символическую свадьбу (*хуру*) приглашается один или несколько человек, которых называют «женихи Торы».

<sup>59</sup> Частью церемонии прощания с Шаббатом является *жавдала* – благословение благоволий или пряностей, запах которых затем вдыхают по очереди все члены семьи.

сказано, съели друг с другом пуд соли. Но именно это предварительное условие невыполнимо. И все-таки только это приветствие всех всем есть высшая общность, молчание, которое больше не может быть нарушено. В благоговейное слушание врывается извне голос всех тех, кто не слышал призыва, а покой домашнего застолья нарушается шумом незваных, которые, ничего не подозревая, проходят по улице под освещенным окном. Только если бы все молчали, молчание было бы совершенным и общность всеобщей. Приветствие всех всем, в котором проявилось бы это всеобщее молчание, имело бы предпосылкой, как всякое приветствие, во всяком случае, как знакомство и обмен несколькими словами, общее слушание и общую трапезу. Но как должно произойти это приветствие всех всем?

Как может это произойти? Как это происходит там, где это происходит, например в армии? Разумеется, не так, как два солдата отдают друг другу честь при встрече. Если рядовой приветствует начальника, это не только знак общего — ни в коем случае не одностороннего — слушания. Если честь отдают товарищу, это напоминает об общности в труде и страдании, в голоде и несении караульной службы, общем марше и общей опасности. Строгое отдавание чести предназначается для поддержания дисциплины, господствующей повсюду и в любом случае как основы целого, «товарищескую» честь отдают ради общей жизни, которая отнюдь не всегда и не всюду, но имеет моменты, когда она существует, и другие моменты, когда она совсем отходит на задний план. В них обоих, в никогда не ослабевающей дисциплине и в легко пробуждающемся чувстве товарищества: первом — вечном, втором — преходящем — поддерживается и возобновляется боевой дух армии, это два источника этого общего духа, но целого этого духа еще не видно в этих обеих формах приветствия, приветствие остается только одним из элементов, составляющих целое.

Целое и сознание своей принадлежности к нему переживают лишь на параде, при отдавании чести знамени, при прохождении торжественным маршем перед главнокомандующим. Здесь, где честь отдается князю, который сам не должен ни перед кем становиться навтыяжку, или знамени, которое не в состоянии ответить салютом, это выражает не повиновение, общее и для солдата, и для офицера, а общность судьбы всех принадлежащих к этой армии во все времена. Ибо полотнище знамени и княжеский род, как чувствует солдат, старше живущих и переживут их. И здесь тоже имеется в виду не общность жизни, ибо ни знамя, ни король не умирают, но опять-таки общность судьбы только тех, — но их-то без каких-либо исключений и в продолжение всех времен, — кто отдает честь. И теперь мы узнаём, как может произойти приветствие всех всем, независимо от того, как много даже только из живущих готовы так приветствовать, — благодаря общности слова и трапезы, а также независимо

от того, что такая общность всех через все времена очевидно никогда не может осуществиться. Приветствие происходит, когда те, кто подготовлен этой двойной общностью, готовы сообща распространиться пред Господином всего времени. Совместное преклонение пред Господином вещей во всем мире и духов во всякой плоти открывает общности и, разумеется, только ей и индивидам только в ней, выход во всеобщность, где каждый знает каждого и приветствует его без слов – лицом к лицу.

## ПРАЗДНИКИ ИЗБАВЛЕНИЯ

Грозные дни<sup>60</sup> – праздник особого рода, которые отмечаются в тот же месяц, что и праздник, который, среди праздников народной общности, имеет своим содержанием достижение покоя. Они отличаются от всех других праздников только тем, что в эти и только в эти дни еврей преклоняет колена. Он делает то, что он отказывался делать перед царем Персии<sup>61</sup>, к чему никакая власть на земле не могла понудить его, что он не обязан совершать даже пред своим Богом ни в один другой день года или ни в какой другой ситуации в течение всей своей жизни: в эти дни он делает это. И он преклоняет колена не в признании своей вины, не в просьбе о прощении грехов, чему главным образом посвящено всё это праздничное время, но только в созерцании непосредственной близости Бога, то есть в состоянии, превосходящим земную потребность и Сегодня. И по той же причине уже основная ежедневная молитва в обычный Шаббат опускает просьбу о прощении грехов. С полным правом великий Судный день<sup>62</sup>, в который этот десятидневный праздничный период достигает своей кульминации, называется Шабатом шабатов. Община теперь поднимается к чувству близости Бога, в ее памяти встают картины прежней службы в Храме и главным образом того мгновения, когда первосвященник единственный раз в году произносил не изрекаемое никогда имя Бога, которое выражалось в другие дни посредством парафразы, и народ, собравшийся в Храме, падал на колени. Непосредственно, однако, община погружается в чувство близости Бога, когда она читает молитву, связанную с обетованием будущего, того будущего, когда пред Богом преклонится каждое колено, когда истуканы исчезнут с земли и идола будут истреблены окончательно, когда мир станет совершенным через Царство Всемогущего и все сыны человеческие будут призывать Его имя, все нечестивцы земли обратятся к Нему и все вместе примут на себя иго Царства Его<sup>63</sup>. В грозные праздники эта молитва вы-

60 Десятидневный период между Рош га-Шана (Новым годом) и Йом Кипуром (Днем Искупления), когда религиозные евреи ожидают божественного приговора за их прошлогодние поступки, который определит их судьбу в начавшемся году.

61 Имеется в виду Мордехай, отказывавшийся поклониться персидскому вельможе Аману. См. *Эстер* 3:5.

62 Йом Кипур (букв. «День Искупления») на европейских языках часто называется «Судным днем».

63 Слова из молитвы *Алейну*.

ходит за пределы той версии, которая дана в заключительной молитве ежедневного богослужения. В эти дни просьба об осуществлении такого будущего уже есть часть основной молитвы, которая в торжественных словах говорит о дне, когда все сотворенное преклонит колено и образует единый союз, дабы исполнить волю Божью всем сердцем. Но заключительная молитва, которая уже ежедневно испускает этот вопль, молчит в эти великие дни вопля, и в полном сознании, что эта община еще не является «Великим Союзом» всего сотворенного, предвосхищает момент вечного избавления, ухватившись за него теперь, в настоящем. И то, что община обычно в течение года выражает лишь в словах, здесь она выражает в действии: она простирается ниц пред Царем всех царей.

## ПРИГОВОР

Грозные праздники, Новый год и День Искупления помещают вечность избавления во время. Рог, в который трубят в Новый год в разгар праздника, делает этот день днем Суда. Суд, обычно помещаемый в конец времен, ставится здесь в непосредственное настоящее. Поэтому не мир может

быть тем, что подвергается суду, — ибо где был бы этот мир в этом настоящем! Суд судит индивида.

Каждому индивиду определяется по его делам его судьба. В новогодний праздник ему подписывается приговор за прошедший год и будущий год, и в День Искупления, когда прошел последний срок этих «десяти дней покаяния», этот приговор запечатывается. Год становится в общем и целом полноправным представителем вечности. В ежегодном повторении этого приговора вечность освобождается от всякой потусторонней дали, она теперь действительно здесь, осязаемая, уловимая для индивида, она осязает и хватает его сильной рукой. Он больше не часть вечной истории вечного народа, больше не часть вечно меняющейся истории мира. Нельзя больше ждать, нельзя больше прятаться за историю. Индивид судится непосредственно. Он стоит в общине. Он говорит: «Мы». Но «Мы» в эти дни не есть «Мы» исторического народа. Не нарушение законов, отделяющих этот народ от народов земного шара, есть грех, о прощении которого вопиет Мы. В эти дни индивид стоит непосредственно в своей нагой индивидуальности пред Богом, именно в человеческом грехе. Только этот грех назван в душепотрясающем перечислении грехов, «в коих мы согрешили»<sup>64</sup>, — перечислении, означающем больше, чем перечисление: оно освещает самые темные закоулки груди и выманивает признание единого греха в неизменном человеческом сердце.

<sup>64</sup> *Ашамну* — покаянная молитва, перечисляющая в алфавитном порядке все возможные прегрешения.

Так Мы, в чьей общности индивид в своей нагой и обнаженной человечности бьет себя в грудь пред Богом и в признающем грех Мы чувствует, как никогда в жизни, свое греховное Я, это Мы не может быть общиной более узкой, чем всё человечество. Как год в эти дни представляет непосредственно вечность, так Израиль в эти дни представляет непосредственно человечество. Израиль сознает, что он молится «с грешниками»<sup>65</sup>. А это означает, что каким бы ни был исток этой темной формулы, как целое человечество мы молимся «с» каждым. Ибо каждый – грешник. Пусть душа дана Богом человеку чистой, теперь она вовлекается в распря двух побуждений его разорванного надвое сердца. И пусть он постоянно призывает свою волю, возобновляя свое намерение и обет, и вновь и вновь начинает дело объединения и очищения разорванного надвое сердца – на рубеже двух годов, означающем вечность, – всякое его намерение превращается в ничто, всякое освящение лишается святости, все обращенные к Богу обеты нарушаются и то, что совершило знающее Его чадо Божие, будет прощено заблуждающемуся.

## СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ

На протяжении этих дней совершенно явный признак выражает основной мотив, то, что для индивида вечное вводится здесь во время. Молящийся облачается в эти дни в свой саван<sup>66</sup>. Момент наложения молитвенного покрывала, напоминающего части древнего одеяния, хламиду и тогу, наводит уже в будни на мысль о саване и о вечной жизни, в которой Бог покроет душу Своим плащом. Так уже от будней и от еженедельного Шаббата, как от творения, падает луч света на смерть, на венец и цель творения. Но полный саван<sup>67</sup>, то есть, помимо покрывала, еще одеяние – хитон и туника – не есть будничная одежда. Смерть для творения – только последнее, только рубеж, ее саму творение не видит. Только откровение знает, и это его первое знание: сильна любовь, как смерть. Индивид уже однажды при жизни носит полный саван: под свадебным балдахином, после того, как в день свадьбы он получил его из рук невесты. Ибо, лишь вступив в брак, становится он полноценным членом народа<sup>68</sup>. Недаром отец при его рождении молится о том, чтобы удостоиться довести его до изучения Торы, до свадебного балдахина и до добрых дел<sup>69</sup>. Учить Тору и выполнять

65 Вступительная фраза молитвы *Коль нидрей* (כל יד, «Все обеты»), составляющей важную часть литургии Дня Искупления. Приглашение грешников к участию в церемонии подчеркивает значимость этого дня и искренность раскаяния.

66 Имеется в виду молитвенное покрывало *талит*. В нем также хоронят умерших.

67 *Китл* – белое одеяние, которое наряду с талитом мужчины одевают в ночь Йом Кипура. В прочие дни талит одевается только во время утренней молитвы. Во время свадьбы жених также надевает талит и китл.

68 По обычаю, талит используется во время молитвы только после женитьбы.

69 Благословение, произносимое мальчику при обрезании.

предписания есть во все времена вездесущая основа еврейской жизни, с вступлением в брак начинается полное осуществление этой жизни, только тогда, собственно, возможны «добрые дела». Только мужчина должен сознавать, что Тора есть основа жизни, при рождении дочери отец молится лишь о том, чтобы повести ее к свадебному балдахину и к добрым делам<sup>70</sup>. Ибо женщина обладает этой основой еврейской жизни сама по себе, без необходимости «учить» ее снова и снова, в отличие от мужчины, который не столь прочно укоренился в природной почве. Согласно древнему закону, женщина служит каналом, по которому еврейская кровь продолжает течь от поколения к поколению, евреем по крови считается не обязательно тот, у кого оба родителя евреи, достаточно, если ты рожден еврейской матерью.

Таким образом, в индивидуальной жизни брак заполняет голое еврейское существование душой. Жилище еврейского сердца — дом. Откровение пробуждает в творении нечто столь сильное, как смерть, и противопоставляет это смерти и всему творению. Новое творение откровения есть душа, неземная в земной жизни. Подобным же образом жених носит под венчальным баладахином саван как свадебное одеяние,

и в тот самый момент, когда он становится целиком членом вечного народа, он бросает вызов смерти и становится таким же сильным, как смерть. Но то, что в жизни индивида — мгновение, есть вечное мгновение в духовном году. Здесь тоже отец семейства надевает один раз саван не как саван, а как свадебное одеяние:

в первый из праздников откровения, на вечере посвящения народа к свободе<sup>71</sup>. Здесь саван означает также переход из голого творения в откровение. В первый из трех праздников его тоже носят среди возлияния и еды, шаловливых ребяческих шуток и веселых застольных песен — здесь тоже это вызов смерти.

## ИСКУПЛЕНИЕ

Но в грозные праздники молящийся носит саван по-другому. Здесь это не свадебное одеяние, а в самом деле саван. И как в день смерти, когда надевают саван, человек страшно одинок, так одинок он и в молитве этих дней. Грозные праздники тоже ставят его, нагого и одинокого, непосредственно пред Божьим престолом. Как Бог когда-нибудь будет судить его одного, по его собственным делам и по помышлениям его собственного сердца, и не спросит его о других, о тех, что окружают его, какова их вина или заслуга перед ним, но его одного будут судить, — так выступает он и здесь в полном одиночестве, мертвый посреди жизни, член совокупного человечества, которое всё, как он сам, поставило

<sup>70</sup> При наречении имени девочке произносят более короткую форму и Тору не упоминают.

<sup>71</sup> Т.е. в Песах.

себя уже посреди жизни по ту сторону могилы, пред взором Судьи. Всё у него позади. Уже в начале последнего дня, к которому девять других дней были лишь приготовлением, он молился об отмене всех обетов и клятв, всех добрых намерений и всякого самопожертвования. Так достигает он чистого смирения, моля предстать пред Богом не как знающий Его, но как блудный сын, которого Он простил бы, как будет прощение «всему обществу сынов Израилевых и пришельцу, живущему между ними, потому что весь народ сделал это (согрешил) по ошибке»<sup>72</sup>. Теперь он созрел для признания своей вины пред Богом и многократного повторения этого признания. Больше нет его вины перед человеком. Но если его гнетет вина перед человеком, он должен был избавиться от этой вины, признав ее открыто перед ним. День Искупления не искупает такую вину, он ничего не знает о ней, для него всякая вина, даже совершенная против человека и искупленная и прощенная им, есть вина пред Богом, вина одинокого человека, грех души, — ибо грешит душа. И к такой общей и одинокой мольбе человечества в саванах, человечества по ту сторону гроба, человечества душ, склоняет Бог Свой лик, ибо Он любит человека и до его греха, и после него, Бог, с Которого человек может спросить, почему Он оставил его, Господь человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый, многомилостивый и истинный, сохраняющий милость до двухтысячного колена, прощающий вину, и преступление, и грех, и прощающий того, кто обращается<sup>73</sup>. И человек, к которому склоняется Божественный лик, разражается ликующим признанием: единственно этот Бог любви есть Бог<sup>74</sup>.

## ОБРАТНЫЙ ПУТЬ В ГОД

Так далеко лежит все земное за дымом вечности этого признания, что нельзя представить себе, как из него можно снова вернуться в круговорот года. Поэтому для структуры богослужебного года весьма важно, что праздники непосредственного освобождения не завершают месяц праздников Избавления, которым завершается годичный цикл шаббатов, ибо за ними еще следует праздник Суккот. Этот праздник избавления создан на основе неосвобожденного времени и находится еще в черте истории народа. Во всеобщности единого человечества душа пребывала лишь наедине с Богом. Чтобы нейтрализовать это предвкушение вечности, праздник Суккот вновь восстанавливает реальность времени в его правах. Так вновь может начаться круговорот года, ибо

72 Чис. 15:26, заключительная фраза молитвы *Коля нидрей*, которую община произносит хором.

73 Формула тринадцати мер милосердия, повторяемая во время службы Йом Кипура.

74 Или: «Он, этот Бог любви, Он один есть Бог». Молитва *Шма Исраэль* («Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь один») процитируется еврейскими комментаторами как соединение двух аспектов Бога: милости (выражается в имени Бога, которое стоит первым в тексте молитвы) и строгости (в имени, которое стоит вторым). Таким образом, различные аспекты Бога сливаются в Боге милости. О значении этих двух имен см., напр., комментарий *Сончино* Й.-Ц. Герца на *Быт.* 1:4.

только в этом круговороте нам позволено заклинанием вызывать вечность во время.

## НАРОДЫ МИРА. МЕССИАНСКАЯ ПОЛИТИКА

Это был круговорот одного народа. В нем один народ был у цели и знал, что он у цели. Он упразднил для себя противоречие между творением и откровением. Он живет в своем собственном избавлении. Он предвосхитил себе вечность. В кругообороте его года будущее есть движущая сила.

## НАРОД У ЦЕЛИ

Движение по кругу возникает в известном смысле не благодаря толчку, но благодаря притяжению. Настоящее проходит не потому, что прош-

лое толкает его дальше, но потому, что будущее влечет его к себе. Каким-то образом даже праздники творения и откровения впадают в избавление.

То, что тогда снова прорывается сознание недостигнутого избавления и благодаря этому мысль о вечности, казавшаяся заключенной в кубке мгновения, вновь закипает и плещется через край, дает году силу снова начать сначала и вставить в длинную цепь времен свое кольцо, не имеющее ни начала, ни конца. Но все-таки народ остается вечным народом. Смысл его жизни во времени состоит в том, что годы приходят и уходят, один за другим, как последовательность ожидания и, возможно, скитания, но не роста. Роста – это означало бы, что завершение во времени оставалось бы еще недостижимым для него и было бы отрицанием его вечности. Ибо вечность есть то, что между настоящим мгновением и завершением время не смеет претендовать на место, но что все будущее может быть достигнуто сегодня.

## НАРОДЫ И МИР

Таким образом, народ вечности должен забыть о росте мира, он не может об этом думать. Он должен смотреть на мир, на свой мир, как на законченный, только душа может быть еще в пути. Она, однако, достигает конечной цели одним прыжком. И если не достигает ее, значит она должна еще ожидать и странствовать. Пользуясь глубокомысленным выражением из *Дон Кихота*: «проиграли так проиграли – валяй сдавай опять»<sup>75</sup>. Ожидание и странствие – дело души, только рост – дело мира.

<sup>75</sup> Сервантес, *Дон Кихот*, II:XXIV  
(пер. Н. Любимова).

И именно в этом ожидании отказывает себе вечный народ. Его народный дух уже достиг точки, к которой народы мира только стремятся. Его мир достиг цели. Еврей находит в своем народе совершеннейшее слияние со свойственным ему миром, и чтобы достигнуть этого слияния, ему не нужно жертвовать самой малостью своего своеобразия. Когда к народам мира пришла сверхнародная мощь христианства, внутри них завязалась распря. С тех самых пор Зигфрид повсюду воюет с чуждым ему, уже внешне подозрительным образом распятого. Один, светловолосый и голубоглазый, черноволосый и тонкокостный, с каштановыми волосами и темными глазами – такой же, а другой – чуждый, он противостоит любой попытке как бы то ни было сопоставить его с желаемым образом.

Только для еврея нет противоречия между высшим образом, который поставлен перед его душой, и народом, в который вводит его жизнь. У него одного жив еще миф, который у народов мира исчез и должен был исчезнуть благодаря христианству. Должен был – потому что миф, которым они обладали, был мифом языческим. Народы, отдавшиеся ему, этот миф отдала от богов и ближних. Еврейский миф вводит еврея в собственный его народ и одновременно подводит его к лицу Бога, Бога евреев и Бога народов. Для еврейского народа нет противоречия между собственным и высшим, любовь к самому себе непосредственно становится для него любовью к ближнему.

## НАРОДЫ И ВОЙНА

Так как еврейский народ уже стоит вне противоречия, являющегося, собственно, движущей силой в жизни народов, противоречия между национальным своеобразием и мировой историей, родиной и верой, землей и небом, он не знает также войны.

Война, какой ее знали древние народы, была вообще-то всего лишь одним из естественных проявлений жизни и в основе своей лишена противоречия. Война для народа означает, что он рискует жизнью ради жизни. Народ, отправляющийся на войну, подвергает себя опасности смерти. Это несущественно, пока народы еще считают себя смертными. Покамест существует такое убеждение, неважно, что в случае двух оправданных поводов для войны великого римского оратора – *salus*<sup>76</sup> и *fides*<sup>77</sup>, собственного блага и верности своему слову, – второе при некоторых обстоятельствах противоречит первому. В конце концов, нет причины, почему город Сагунт<sup>78</sup> и его жители не должны исчезнуть с лица земли. Но что это означает, становится ясным, когда Августин, остроумно опровергнувший Цицерона, заявляет: в отношении церкви не может возникнуть

76 *Salus populi suprema lex esto* (лат.; «Да будет благо народа высшим законом») – Цицерон, *О законах*, III, 3:8.

77 *Fides* (лат.) – «верность, вера».

78 Город в Испании. Битва за Сагунт (219–218 гг. до н.э.) послужила поводом для начала Второй Пунической войны между Римом и Карфагеном. Вероломно захватив отказавшийся сдаваться Сагунт, карфагенский военачальник Ганнибал предал город полному разрушению, но восемь лет спустя завоевавшие город римляне его восстановили.

такой конфликт между собственным благополучием и верой, которой веруют в Высшее Существо, ибо для церкви *salus* и *fides* – одно и то же<sup>79</sup>. То, что говорит здесь Августин о церкви, имеет силу в более узком смысле и для мирских сообществ, для народов и государств, если последние рассматривают свое собственное существование с высшей точки зрения.

## ИЗБРАННЫЕ НАРОДЫ

Такие мысли об избранности в большей или меньшей степени возникают благодаря христианству у отдельных народов, и с этими мыслями необходимым образом пришло и притязание на вечность. Но такое притязание не определяет всю жизнь этих народов. Об этом не может быть и речи. Идея избранности могла служить единственной основой для такого притязания лишь иногда, в возвышенные моменты. Это скорее праздничное одеяние, в котором народы любят щеголять, чем костюм для официальных случаев, без которого им кажется невозможным

действовать со всей серьезностью. На почве любви к собственному народу все еще покоится предчувствие того, что когда-нибудь в далеком будущем тот не будет существовать, и это придает любви сладостно-болезненную тяжесть. Но все-таки здесь присутствует мысль о необходимой вечности народа, и, будучи слабой или сильной, вполне или отчасти серьезной, она оказывает, наряду с другими факторами, влияние. И теперь, разумеется, ведение

войны этим народом принимает совершенно другой вид. Жизнь народа, поставленная на карту, есть нечто, чем со всей серьезностью не смеют рисковать. Чем будет исцелен мир, если из него будет вытравлена сущность этого народа? И чем серьезнее народ осуществил в себе единство *salus* и *fides* своего собственного миропонимания, тем более загадочной кажется ему возможность, которую открывает перед ним война: возможность гибели. Так война начинает занимать центральное место в его жизни. Для государств древности центром их государственного существования был публичный культ, жертвоприношения, праздники и тому подобное. Война, которая отгоняла врага от границ, заслоняла и родные алтари, но сама она не была жертвоприношением, не была ритуальным действием, не была алтарем. «Религиозная война» осталась у христианства после того, как она была открыта как религиозный акт еврейским народом.

<sup>79</sup> Августин, разбирая историю гибели города Сагунт, отмечает, что в «граде Божиим», т.е. в церкви, подобной ситуации не может возникнуть, т.к. вера и благо непосредственно связаны друг с другом. См. *О граде Божиим*, XXII:VI. – Августин Аврелий. Творения. Т. 4. СПб, 1998, с. 516–520.

## СВЯЩЕННАЯ ВОЙНА

К самым значительным разделам нашего древнего закона принадлежит различие между обычной войной против «весьма далекого народа»<sup>80</sup>, войной, ведомой по общепринятым правилам, согласно которым война есть обычное проявление жизни государства с неизменной структурой, и религиозной войной против «семи народов» Ханаана<sup>81</sup>, посредством которой народ Бога завоевывает необходимое ему жизненное пространство. Это различие содержит в себе новый взгляд на войну как на действие, необходимое ради Бога. Народы христианской эпохи не могут больше сохранять в силе это различие. Согласно духу христианства, не терпящему никаких границ, для христиан нет «весьма далеких» народов. Религиозная война и политическая война, различающиеся в еврейском праве в государственно-правовом отношении, здесь сливаются в одно понятие. Именно потому, что эти народы не истинные народы Бога, но лишь народы в пути, то, чтобы стать истинными, они не могут провести четкой границы, они совершенно не могут знать, в какой степени какая-либо война является религиозной войной и в какой степени просто светской войной. Но, во всяком случае, они знают, что Божья воля осуществляется в превратностях войны их государства. Каким-то образом – каким, остается загадкой – народ должен познакомиться с идеей своей возможной гибели. Будет ли он, как народ, употреблен в качестве камня в строительстве Царства, – это решает не сознание индивидов, а только война, проносящаяся над ними.

80 См. *Йефот*. 9:9.

81 Т.е. война, ведущаяся независимо от желания народа, поскольку она является заповеданной (*милхемет мицва*).

## МИР ВО ВСЕМ МИРЕ

В противоположность этой жизни народов, постоянно вовлеченных в религиозную войну, еврейский народ оставил свою религиозную войну в мифическом прошлом. Таким образом, все войны, которые он еще переживает, для него суть политические войны. Но так как понятие религиозной войны укоренилось в нем, он не может принимать всерьез политические войны, в отличие от народов древности, которым это понятие было чуждо. Еврей, собственно говоря, единственное человеческое существо в христианском мире, которое не может принять войну всерьез, и, стало быть, он – единственный подлинный «пацифист». По этой причине и потому, что он переживает полную общность в своем духовном годе, он остается отделенным от хронологии остального мира, даже если она и перестала быть хронологией, свойственной отдельным народам и как христианская хронология принята за принцип во всем мире. То, чем он

обладает в ежегодном цикле уже в качестве события, – непосредственность близости всех индивидов к Богу в совершенной общности Всех с Богом. Он не нуждается больше в том, чтобы обрести это в длительном течении мировой истории<sup>82</sup>.

## НАРОД И ГОСУДАРСТВО

Еврейский народ уже достиг цели, к которой народы мира еще только стремятся. Он обладает внутренним единством веры и жизни, которое как единство *salus* и *fides* Августина можно приписать церкви, но которое для народов в церкви еще остается мечтой. Но, обладая этим единством, еврейский народ стоит вне мира, еще не обладающего этим единством. Любя мир, он еще стоит вне земной жизни с ее войнами, достигнув цели, предвосхищенной им в надежде, он отделяется от шествия тех, кто приближается к ней в результате работы столетий. Его душа, насытившаяся созерцанием надежды, мертва для работы, для действия,

для завоевания мира. Освящение, пролитое над ним как царством священников, делает его жизнь неплодотворной, его святость мешает ему отдать свою душу еще не освященному миру народов, как бы тесно его тело ни было связано с этим миром. Он должен отказаться от полного, активного участия в жизни этого мира, где ежедневно разрешаются противоречия. Он не может признать разрешение противоречий сегодня, потому что он изменил бы надежде на конечное разрешение противоречий. Чтобы сохранить неискаженным видение истинной общности, он должен отказать себе в удовлетворении, которое всегда находят народы мира в своих государствах. Ибо государство – это постоянно меняющаяся форма, в которой время шаг за шагом движется к вечности. В народе Бога вечное – уже

здесь, во времени. У народов мира это лишь земная жизнь. Но государство – это необходимым образом возобновляющаяся вновь и вновь попытка дать народам вечность во времени. Как оно может это сделать, мы увидим. Но то, что оно это делает и должно делать, превращает его в подражателя и соперника вечного народа в себе самом, вечного народа, который не имел бы больше права на свою собственную вечность, если бы государство могло достигнуть того, к чему оно стремится<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Поскольку исторический процесс понимается здесь как процесс политический, а политический процесс напрямую связан с противостоянием между народами, т.е. войной, Розенцвейг рассматривает еврейский народ исключенным из истории. Отсюда следует известный несионизм Розенцвейга. См. *Историософия религии*.

<sup>83</sup> Таким образом, конфликт между евреями и народами мира заложен, по мнению Розенцвейга, в самой природе отношений с вечностью. Народы должны завоевывать вечность, евреи в этом не нуждаются, поскольку она в них имманентно присутствует. Такое положение дел рождает конфликт.

Круговорот, круговорот года обеспечивает вечному народу его вечность. Народы мира не ходят по кругу. Их жизнь катится широким потоком вниз. Если от государства к ним придет вечность, поток будет остановлен и перегорожен, чтобы образовать запруду. Бег времени, которому предаются народы сами по себе, государство должно попытаться превратить в круговорот. Оно должно преобразовать постоянное изменение их жизни в сохранение и возобновление и таким образом ввести круговорот, способный быть вечным. Между сохранением и возобновлением жизнь ставит конфликт, кажущийся неразрешимым. Она хочет только изменения. Закон изменения запрещает, чтобы нечто постоянно изменялось или чтобы нечто сохранялось в изменении. Жизнь может быть только покоем или только движением. И так как время нельзя отрицать, побеждает движение. Нельзя войти дважды в одну и ту же реку. Кажется, что история проносится с шумом в безудержном изменении и преобразовании. Тогда вмешивается государство и устанавливает свой закон над изменением. Теперь вдруг появляется нечто постоянное. На первый взгляд кажется, что все твердо установлено. Но вскоре уже снова набегают на установленные скрижали бурная жизнь. Закон сохраняется, только пока народ соблюдает его. И кажется, что расходятся пути права и жизни, постоянного и меняющегося. Тогда государство открывает свое лицо. Право было лишь первым его словом. Оно не может удержаться против изменения жизни. Теперь государство говорит свое второе слово: слово силы.

## ПРИНУЖДЕНИЕ В ГОСУДАРСТВЕ

Сила наделяет жизнь правом против права. Будучи само насильственным, а не только правовым, государство наступает на пятки жизни. Смысл всякой силы в том, что она создает новое право. Сила не есть отрицание права, как полагают люди, очарованные ее ниспровергательской позой, но, напротив, его основа. Но в идее нового права таится противоречие. Право по своей сути должно быть старым. И теперь проявляется сущность силы: она возобновительница старого. Но в насильственном действии право постоянно обновляется. И государство, следовательно, есть в равной мере правовое и насильственное, оплот старого и источник нового права, и в этой двойственной форме оно ставит себя над течением народной жизни, в которой непрерывно и ненасильственным образом увеличиваются обычаи и изменяются законы. Живой народ дает естественно пронестись живому мгновению, как показывает приумножение его обычаев и изменение его права, тогда как государст-

во противопоставляет этому свое могучее утверждение мгновения. Но не так, как у вечного народа, который увековечил мгновение, превратив его в навсегда завершенный обычай и неизменный закон, а так, что оно овладевает заново властно каждым следующим мгновением и его формирует его, согласно своей воле и способности. В каждое мгновение государство насильственно разрешает противоречие между сохранением и обновлением, между старым и новым правом. Таким образом, оно постоянно разрешает противоречие, тогда как ход народной жизни только неизменно отсрочивает разрешение через дальнейшее течение времени. Государство приступает к его разрешению, оно само есть не что иное, как такое разрешение противоречия, предпринимаемое в каждое мгновение.

## ВОЙНА И РЕВОЛЮЦИЯ

Война и революция – единственная реальность, которую знает государство, и в то мгновение, в которое не происходило бы ни первой, ни второй, хотя бы лишь в форме мысли о той или другой, оно перестает быть государством. Оно не может ни на одно мгновение выпустить из рук меч, ибо каждое мгновение оно должно взмахивать им, чтобы разрубить гордиев узел народной жизни, противоречие между прошлым и будущим, противоречие, которое народ в своей естественной жизни не разрешает, но лишь отодвигает. Но, разрубая гордиев узел, оно удаляет в каждое мгновение, и, разумеется, всегда только для этого мгновения, противоречие из мира. Река жизни мира, пока она наконец не впадет в океан вечности, всегда и навеки отрицает себя, запруживается каждое мгновение и превращается в стоячую воду. Так государство превращает каждое мгновение в вечность. В каждое мгновение оно образует круг из противоречия между старым и новым, насильственно возобновляя старое и придавая новому правовую силу старого. Новое не следует за старым, но сливается с ним в дерзкий сплав, образуя «новое право», которое мгновение растворить не может. Мгновение остается целиком мгновением, оно проходит. Но пока оно не прошло, оно остается в самом себе малой вечностью. Ибо новое, всегда выходящее за пределы старого, в это мгновение обуздано в сфере влияния старого. Только новое мгновение сломит силу старого. Оно угрожает вновь дать жизни стремить свой бег, как реке, но тот же час подымает государство снова свой меч и снова обрекает реку на неподвижность, превращая движение вперед в движение по кругу. Эти мгновения, остановленные государством, суть настоящие «часы» народной жизни, которая сама по себе не знает часов. Только государство приносит в непрерывное течение этой жизни во времени перерывы, остановки, эпохи. Эпохи – это часы мировой истории, и толь-

ко государство вводит их через свое воинственное закливание, которое останавливает солнце времени, доколе в этот день «народ мстил врагам своим» (Йефош. 10:13). Без государства, стало быть, нет мировой истории. Только государство дает кануть в поток времени этим зеркальным отражениям вечности, которые как эпохи образуют строительные кирпичи мировой истории.

## ВЕЧНОСТЬ ОБЕТОВАНИЯ

И поэтому истинная вечность вечного народа всегда должна оставаться чуждой и раздражающей для государства и мировой истории. Против часов вечности, которые государство высекает острым мечом в коре растущего древа времени, беззаботно нанизывает вечный народ год за годом, кольцо за кольцом вокруг ствола своей вечной жизни. Он живет, не озираясь по сторонам, но об его тихую жизнь разбивается мощь мировой истории. Вновь и вновь мировая история утверждает, что только что придуманная ею вечность истинна, но мы вновь и вновь противопоставляем всем таким утверждениям спокойный, немой образ нашего существования, заставляющий и того, кто хочет видеть, и того, кто не хочет, понять, что вечность не появилась в последнее мгновение. Длань силы может заставить отождествить «новейшее» с последним, превратив их в новейшую вечность. Но это не примирение позднейшего потомка с самым далеким предком. Истинная вечность, это обращение сердец отцов к своим детям, будет вновь и вновь являть без слов народам мира посредством нашего существования свидетельство, показывающее ложность светской, слишком светской, кажущейся вечности исторических мгновений народов, мгновений, выраженных в судьбах их государств. Пока Царство Божье еще грядет, ход мировой истории всегда примиряет только творение в себе самом, всегда только следующее мгновение с прошедшим. Лишь вечный народ, который не охвачен мировой историей, может – в каждое мгновение – связать творение как целое с избавлением, тогда как избавление еще грядет. Только в его жизни горит огонь, который питает себя из себя самого и потому не нуждается в мече, чтобы доставлять пищу его пламени из лесов мира. Этот огонь горит в себе самом. Его лучи, падающие в мир, освещают его, огонь не нуждается в их свете для себя самого. Он ничего не знает о них. Огонь горит безмолвно и вечно. Укоренено семя вечной жизни, и народ может подождать, пока оно не произрастет. О дереве, которое вырастет из него, семя ничего не знает, не знает даже, когда это дерево вырастает и отбрасывает тень на весь мир. Однажды из плодов дерева произойдет семя, подобное первому. Благословен Тот, Кто укоренил среди нас вечную жизнь<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Книга завершается тем же благословением, с которого начинается, подчеркивая замкнутость и цикличность еврейской жизни.



## Книга вторая

### ЛУЧИ, или ВЕЧНЫЙ ПУТЬ<sup>1</sup>

375

#### ВЕЧНОСТЬ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ

<sup>1</sup> В рамках концепции Розенцвейга, почерпнутой им у Маймонида, христианство представляет собой распространение учения Торы среди языческих народов. См. *Историософия религии*.

<sup>2</sup> См. *Мишне Тора*, «Законы о царях», 11:6. Данный текст сохранился, несмотря на его изъятие цензурой из большинства изданий. В цитируемом фрагменте Маймонид излагает свою концепцию отношения иудаизма к христианству и исламу. Ср. также «Законы о тшуве», 5:5.

<sup>3</sup> Традиционное именование Маймонида – Рабейну Моше бен Маймон (Рамбам) – «наш учитель Моисей сын Маймона». В отличие от Маймонида, Розенцвейг именует Германа Когена «наш великий наставник» (ЗИ, с. 289).

чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единодушно» (Цфан. 3:9). Между тем весь мир заполнился надеждой на пришествие Мессии и словами Учения и заповедей. Эти надежда и слова распространились среди жителей дальних островов и среди многих народов, необрезанных сердцем и плотью. Все они теперь обсуждают эти предметы и слова Торы. Одни утверждают, что эти наши заповеди были истинными, но утратили свою силу, а другие заявляют, что заповеди имеют тайный

Никакой человеческий разум не в силах постигнуть мысль Творца, ибо Его пути – не наши пути, и Его мысли – не наши мысли (Йешая 55:8–9). Этими словами о путях Бога в конце большого обзора всего содержания Устного и Письменного Закона, который представил нам Маймонид в Повторении Торы, он предваряет последующие утверждения о пути истинного Мессии и о том, что поклоняться кому-то, кроме Бога, – большое заблуждение<sup>2</sup>. В это заблуждение, согласно книге Даниила, мир был введен мятежными сынами «из народа твоего», которые «поднимутся, чтобы исполнилось видение, и падут» (Дан. 11:14). И наш великий учитель<sup>3</sup> продолжает: всё это только выравнило путь для Царя Мессии, который подготовит мир к единодушному служению Богу, ибо сказано: «Тогда опять Я дам народам уста

смысл и не должны пониматься буквально и что Мессия уже пришел и раскрыл их тайное значение. Но когда придет и преуспеет истинный Мессия, да будет Он возвышен и вознесен, все они немедленно покаются и уразумеют, что их пророки и предки ввели их в заблуждение<sup>4</sup>.

## ПУТЬ ВО ВРЕМЕНИ. ХРИСТИАНСКАЯ ИСТОРИЯ

Из огненного ядра звезды рвутся наружу лучи. Они ищут свой путь наружу сквозь долгую ночь времен. Это должен быть не временный, но вечный путь, хотя он и пролегает во времени. Путь не может отрицать время, ибо он бежит чрез время. И все-таки время не может обрести власть над ним. С другой стороны, этот путь не может, как это делает вечный народ, постоянно рождающий себя заново в себе самом, создать свое собственное время и освободиться от времени. Ему остается только одно: он должен стать господином времени. Но как могло бы это произойти? Кажется, что путь, который проходит во времени, всегда будет разделен на временные отрезки. Как же может сам этот путь разделить время?

<sup>4</sup> В соответствии с учением Рамбама Розенцвейг рассматривает христианство как подготовку мира к приходу настоящего Мессии.

## ЭПОХА

В этом вопросе уже содержится ответ. Темп времени только потому определяет все происходящее в нем, что время и старше, и моложе, чем всё происходящее в нем. Если бы времени было противопоставлено событие, начало и конец которого лежали бы вне времени, пульсирование этого события могло бы регулировать бой мировых часов. Такое событие должно было бы возникнуть по одну сторону времени и пропасть по другую его сторону. Хотя прочие его точки лежат во времени, начало этого события, его прошлое, от времени не зависит, и потому оно будет сильнее.

А настоящее находится между прошлым и будущим, но мгновение настоящего не стоит, оно проносится со скоростью стрелы и, вследствие этого, никогда не находится «между» своим прошлым и своим будущим. Прежде чем оно может быть между чем-то, оно уже пролетело. «Между» знает ход вещей только в прошлом, только прошедший момент есть точка во времени, эпоха, остановка. Живое время ничего не знает о точках. Когда время начинает с быстротой стрелы пролетать сквозь момент, этот момент уже оказывается позади. Но в прошлом имеется неподвижное непосредственное соприкосновение часов, здесь существуют эпохи, остановки во времени, и их можно узнать по тому, что время предшествует им и следует за ними, они находятся между двумя частями времени.

Только как такое «Между» время обретает вес, следовательно, оно не может больше пролетать, как стрела. Эпоха не проходит, прежде чем Я не обнаружу этого, она не преобразуется, прежде чем Я не замечу этого. Но она означает нечто, стало быть, она имеет материальность, она как вещь. В прошлом ход мировой истории принимает форму неподвижных «вещей», эр, эпох, великих моментов<sup>5</sup>. И это возможно для него только потому, что в прошлом пролетающие мгновения были остановлены как остановки, держались между «До» и «После». Став «Между», они больше не ускользают. Теперь они приобретают устойчивость, стоят, подобно часам. Над прошлым, состоящем из сплошных «между», время потеряло свою власть. К прошлому оно может еще прибавить, но не может ничего изменить в нем, кроме того, что в лучшем случае может прибавить к нему. Оно больше не может вмешиваться во внутреннюю связь прошлого, которая твердо установлена, каждая точка между двумя другими точками, мерная хронологическая поступь годов, которая, казалось, так господствует над настоящим, что нетерпение реформатора мира, крик о помощи несчастного, ожидающего перелома в своей судьбе, напрасно противятся этому, – в прошлом, однако, этот хроно-

логический ритм теряет свою силу, здесь событие господствует над временем, а не наоборот. Между каждым «До» и «После» стоит эпоха. Сколько лет назначит ей летопись, мало беспокоит ее, каждая эпоха весит одинаково, длится ли она столетия, десятилетия или только годы. События управляют здесь временем, делая на нем свои зарубки. Собы-

тие, однако, существует только в эпохе, оно стоит между «До» и «После». И неподвижное «Между» существует только в прошлом. Если бы настоящее тоже надо было поднять на уровень властелина времени, оно тоже было бы «Между». Настоящее должно было бы начинать новую эру, каждое настоящее. И время как целое должно было бы стать часом, этой брэнностью, и так войти в вечность. Вечность – его начало, вечность – его конец, и все время только «Между», между своим началом и своим концом.

## ХРИСТИАНСКОЕ ЛЕТОИСЧИСЛЕНИЕ

Христианство ограничило настоящее время, превратив его в эпоху<sup>6</sup>. Прошлым теперь можно называть лишь время до рождества Христова. Всё последующее время, от земных странствий Христа до его второго пришествия – это теперь одно большое настоящее, та эпоха, остановка, установление времен и превращение их в час, то самое «Между», благодаря которому время теряет свою силу. Теперь время – это только

<sup>5</sup> Таким образом, эпоха сочетает в себе момент настоящего и зафиксированность прошлого.

<sup>6</sup> В отличие от иудаизма, христианство переводит время в историю, закрепляя его начало за конкретным моментом рождения Христа.

временность. Теперь в каждой из его точек его можно не принимать во внимание, потому что каждая его точка расположена одинаково близко к началу и к концу. Время стало единственным путем, но начало и конец этого пути лежат по ту сторону времени, так что этот путь вечен, — ведь на дорогах, которые существуют внутри времени, всегда видно следующий отрезок пути. Кроме того, поскольку на вечном пути начало и конец сближаются независимо от движения времени, каждая точка становится серединой. Не потому, что она в данный момент настоящее — вовсе нет. Тогда точка стала бы серединой лишь на одно мгновение, а в следующее уже перестала ей быть. Это та жизненность, которой время награждает жизнь, склоняющуюся перед ним: жизненность лишь во времени. Это жизненность жизни в мгновении: благодаря тому, что эта жизнь внутри времени, она уносится от прошлого и призывает будущее<sup>7</sup>. Так живут люди и народы. Этой жизни Бог лишил евреев, когда он вознес мост своего закона к небу, над потоком времени. Под арками этого моста вечно протекает время, которое уже не властно над человеком.

Но христианин принимается за борьбу с потоком. Вдоль берега реки он прокладывает рельсы для своего вечного пути. Тот, кто движется по этой магистрали, измеряет место в потоке, которое он наблюдает, только по тому, насколько это место удалено от начальной и конечной станции. Сам же он всегда находится на пути, и собственный его интерес состоит лишь в том, чтобы он всегда был в дороге, между целью и точкой выхода. А это, и ничего больше, сообщает ему каждый раз, как он выглядывает в окно, поток времени, который всё тянется снаружи. Тот, кто движется по самому потоку, всегда видит лишь расстояние от одного изгиба до другого. Но для того, кто едет по железному пути, весь поток важен только как знак того, что он всё еще находится в дороге, только знак «Между». Он никогда не забывает, созерцая поток, что как то место, откуда он выехал, так и то, куда он едет, лежат по ту сторону этого русла. Если же он спрашивает себя, где именно он находится сейчас, в это мгновение, то поток ему на это не отвечает. Сам себе он может всегда ответить только: в дороге. Пока поток временности вообще еще течет, путешественник находится в любое мгновение между началом и концом своей поездки. И начало, и конец в любое мгновение одинаково близки для него, потому что оба — в вечном. Лишь поэтому он знает, что в любое мгновение находится в середине пути.

Это середина не только горизонта, который он может обозреть, но и середина расстояния, которое полностью состоит из середин, которое всё — центр, «Между», путь. Только потому, что его путь — это целиком середина, и он это знает, только поэтому он может и должен ощущать каждую точку своего пути как середину. Всё расстояние, со-

<sup>7</sup> Т.е. каждое мгновение воспринимает себя между началом и концом и тем самым переживается как время.

стоящее только из средин – само одна середина. Строки из *Херувимского странника*: «Во Вифлиеме Бог хотя стократ родится, а не в твоей душе; твой дух не просветится»<sup>8</sup>, – парадоксальны для христианина лишь потому, что они высказаны ловко и умно, а не из-за заложенной в них идеи. Для христианина мгновение становится представителем вечности не в качестве мгновения, а как середина в эпохе христианского мира. Эта мировая эпоха состоит – она не проходит, а стоит – целиком из таких «средин»; любое событие стоит на вечном пути между его началом и концом, и, встав в середину промежуточного, временного царства вечности, оно само становится вечностью.

Так христианство превращает мгновение в эпоху, которая творит эпохи, и обретает власть над временем. С рождения Христова существует лишь настоящее. Время не отскакивает от христианства, как от еврейского народа, но беглец наказывается и должен теперь служить, как пленный раб. Прошрое, настоящее и будущее, которые постоянно сталкивались друг с другом, постоянно превращались одно в другое, теперь успокоились и превратились в застывшие образы, в рисунки на стенах и сводах капеллы. Прошлым, навсегда застывшим стало теперь всё то, что лежит до рождения Христова, стали сивиллы и пророки<sup>9</sup>. А будущее,

которое надвигается медленно, но неотвратно, – это Страшный Суд. Между ними, как один-единственный час, один-единственный день, стоит эпоха христианского мира, где всё центр, всё одинаково освещено, ярко, как днем. Так три времени включаются друг в друга, так образуются вечное начало, вечный центр и вечный конец вечного пути сквозь эту временность. Сама же временность теперь уже

не доверяет самой себе и позволяет наложить на нее эту форму (Gestalt), закрепленную в христианском летоисчислении. Она больше не верит, что она старше христианства, она считает свои года, начиная с рождения Христа. Она не противится тому, чтобы всё, что лежит впереди, стало временем отрицаемым, можно сказать, нереальным временем. Право на счет лет, благодаря которому она до этого отсчитывала и пересказывала свое прошлое, принадлежит теперь настоящему, вечно настоящему пути. А христианство идет по этому пути, и время следует за ним, послушно считая его шаги, идет спокойно, уверенное в том, что оно вечно будет настоящим, всегда в центре события, всегда внутри происходящего, всегда текущее, всегда создающее свое превосходство, потому что оно ступает по вечному пути.

<sup>8</sup> *Херувимский странник* (1674) – сборник мистических стихов Иоханнеса Шефлера (1624–1677), известного под псевдонимом Силезский ангел (Angelus Silesius). Перевод цитируется по изд.: *Райские цветы, помещенные в седми цветниках*, М., 1784 (имя переводчика не указано).

<sup>9</sup> Ср. Гете, *Первоглазоль. Учение оффигов*, фрагмент «Демон» о непрерывном однонаправленном движении характера.

Христианство – но разве это не люди, семьи, народы, царства? Люди различаются по возрасту, положению, полу, по цвету, образованию и кругозору, по талантам и способностям? И теперь оказывается, что они должны быть в любое мгновение одним, собраться вместе и превратиться в единый центр, а этот центр – в центр всех других центров этого огромного средоточия? Вопрос здесь стоит о том, что создает общность для христианской общности. Догматический ответ «Христос» нам не поможет, как недостаточным для нас оказывается ответ «Тора», который еврейская догматика вполне может дать на вопрос о том, что создает общность в еврействе. Нет, мы хотим знать точно, как общность, основанная на догматах, переходит в реальность. Или, точнее говоря: мы знаем, что должна существовать вечная общность, и мы спрашиваем, как спрашивали уже в предыдущей книге: как общность может основать себя таким образом, чтобы существовать вечно? Мы узнали, как это происходит у общности вечной жизни. Теперь попытаемся установить это для общности вечного пути.

Различие не может состоять здесь в том, что любая точка – это середина пути. Жизнь еврейского народа точно так же можно целиком обзреть в любое мгновение. Каждого вывел Бог из Египта – «Не с вами только одними я поставляю сей завет и сей клятвенный договор, но как с теми, которые сегодня здесь с нами стоят пред лицом Господа Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня»<sup>10</sup>. Это общее для вечной жизни и вечного пути: они вечны. А то, что всё [существует] в каждой точке или в каждом мгновении, это и называется вечностью. В этом различия нет.

Различие должно состоять не в самом бытии вечным, а в том, что именно здесь вечно. Так оно и есть. Вечная жизнь и вечный путь различаются так же, как бесконечность точки и линии. Бесконечность точки может состоять лишь в том, что ее никогда не сотрут; точка сохраняет себя, вечно поддерживаемая порождающей себя кровной общностью. Но бесконечность линии прекращается, если невозможно линию продолжить; такая бесконечность состоит в возможности беспрепятственного продолжения. Христианство – вечный путь – должно постоянно распространяться. Если оно будет просто сохранять себя в том же состоянии, оно откажется от своей вечности и умрет<sup>11</sup>. Христианство нуждается в миссионерской работе.

Это необходимо ему так же, как вечному народу нужно сохранять себя, оберегая чистый источник крови от чуждых примесей. Для христианства миссионерская работа – это форма самосохранения. Распространяясь, оно продолжает себя. Вечность становится вечностью пути,

<sup>10</sup> Втор. 29:14–15.

<sup>11</sup> Хотя любое мгновение определяется теми же границами, но, чтобы мгновение было настоящим, оно должно находиться в состоянии движения.

когда она постепенно делает все точки пути серединами. У вечного народа порождение свидетельствует пред лицом вечности, но на вечном пути свидетельство должно быть буквальным<sup>12</sup>. Каждая точка пути должна однажды стать свидетелем того, что она сознает себя как середину вечного пути. Вместо того чтобы единая кровь протекала во всё новой и новой плоти, чтобы порожденный потомок становился свидетельством о предке, здесь дух должен изливаться непрерывным потоком, чтобы один сменял другого в купели и вступал в общность свидетелей. В результате в каждой точке, которую достигает поток духа, весь путь можно обозреть как вечную общность свидетелей. Но это возможно, лишь когда содержание их свидетельств – сам путь. Свидетельство общности порождает путь. Общность становится Одним, свидетельствуя о порожденной ей вере. Эта вера есть вера в путь. Каждый, кто входит в общность, знает, что нет другой дороги кроме той, по которой он идет. Христианин – тот, кто знает, что собственная жизнь его – на дороге, которая ведет от пришествия до возвращения Христа.

<sup>12</sup> В orig. – однокоренные слова (er)zeugen («порождать») и bezeugen («свидетельствовать»), Zeugnis («свидетельство»).

<sup>13</sup> Т.е. сам еврей.

## ВЕРА

Такое знание и есть вера. Это вера, поскольку это содержание свидетельства. Это вера в нечто. Она противоположна вере еврея. Вера еврея – это не

содержание свидетельства, а продукт воспроизведения рода<sup>13</sup>. Рожденный евреем свидетельствует о своей вере, продолжая порождать вечный народ. Он не верит в нечто, он сам есть вера. Он верует в своей непосредственности. Этого никогда не мог достичь христианский догматик. Эта вера мало заботится о том, чтобы закрепить себя догматически. Но она обладает актуальным бытием, а это больше, чем слова. Однако мир имеет право на слова. Вера, которую мир хочет обрести, должна быть верой в нечто. Уже самое незначительное объединение нескольких людей, объединяющихся, чтобы обрести часть мира, требует общей веры, пароля, по которому объединившиеся могут узнать друг друга. Каждый, кто хочет пройти в мире часть своего пути, должен во что-то верить. Но он никогда не мог бы ничего добиться в мире, если бы он просто был верующим. Только тот, кто верит в Нечто, может завоевать именно это Нечто, в которое он верит. Это относится и к христианской вере. Она в высочайшем смысле догматична и должна быть догматичной. Она не смеет отказываться от слов. Напротив: она не может обойтись без них, она не может достаточно наговориться. Ей нужна тысяча языков. Она должна говорить на всех языках. Ибо она должна хотеть, чтобы весь мир стал ее. Таким образом, Нечто, в которое она верит, должно стать не Нечто, а Всем. И именно поэтому христианство – это вера в путь. Ве-

руя в путь, христианство прокладывает его в мир. Так христианская вера приносит свидетельство и создает вечный путь в мире, тогда как еврейская вера следует за вечной жизнью народа, порожденная этой жизнью.

## ЦЕРКОВЬ

Христианская вера, свидетельство о вечном пути, творит новое в мире; она объединяет тех, кто приносит свидетельство, и создает в мире их объединение. Она объединяет индивидов, потому что приносить свидетельство может всегда только индивид. Кроме того, индивид должен здесь приносить свидетельство о своем отношении к индивиду, ведь свидетельство идет о Христе; Христос – это общее содержание всех свидетельств о вере. Но тех, кого вера объединила как индивидов, она теперь направляет, чтобы сообща совершить нечто в мире. Прокладывать путь должны сообща все индивиды; каждый индивид может вступить на вечный путь лишь в одной точке. Эту точку он может сделать тем, чем должен стать весь путь – серединой. Так благодаря вере объединение индивидов устремляется к совместному делу (делу общности), которое справедливо называется «экклесия»<sup>14</sup>. Это первоначальное название для церкви взято из жизни вольных городов античности и обозначает совместный совет, на который созываются граждане; схожим словом обозначал и народ Божий свои праздники, называя их «священным созыванием» (Исх. 12:16). Но сам себя называл он народом, общиной – словами, которые некогда обозначали созданное войско<sup>15</sup>, то есть то, где народ выступает как замкнутое целое, в котором исчезают индивиды. А в экклесии индивид есть и остается индивидом, только решение принимается совместно и становится *res publica*<sup>16</sup>.

14 Греч. ἐκκλησία – «общее собрание», позднее «церковь». В греческих полисах экклесия была верховным органом управления города-государства.

15 Цеваот *fa*-шем.

16 «Общее дело» (лат.).

## ХРИСТОС

Теперь же христианство принимает это самое имя, «экклесия», которое обозначает объединение индивидов для совместного дела, возможного лишь потому, что каждый из них действует, находясь на своем месте, как индивид – в собрании совместное решение также возникает только потому, что каждый гражданин высказывает свое полностью индивидуальное мнение и отдает свой голос. Для церковной общности необходимы личностность и целостность, которые составляют душу ее членов. Павел называет общину (1 Кор. 12:27) «тело Христово», но это не притча о разделении труда, как известный рассказ Менения Агриппы о желудке и

прочих членах<sup>17</sup>. Сравнение Павла подразумевает, что в церкви каждый индивид обладает полной свободой, это объясняется великой фразой «Всё ваше; вы же – Христовы» (1 Кор. 3:22–23). Христианству подвластно всё, поскольку оно и с ним каждый отдельный христианин идут по пути, начало которого – на Голгофе. Каждый христианин должен знать, что он находится не просто где-то в пути, а именно в его центре, в точке, которая сама по себе целиком центр, целиком «Между». Но в той мере, в которой христианство и индивид ожидают второго пришествия, те, кто был провозглашен Господами всего на свете, знают, что они – каждому слуги. Всё, что они делают одному из братьев Его меньших, то делают они тому, кто вернется, чтобы судить мир (Мф. 25:40).

Так как же понимать еkkлeсию, если принять во внимание то, что в ней сохраняется свобода и целостность индивида? Как представить узы, которые соединяют в ней людей? Они должны одновременно связывать и оставлять индивида свободным – следует сказать, впервые делать его поистине свободным. Они должны оставлять каждого таким же, каким увидели его впервые: мужчину – мужчиной, женщину – женщиной, ста-

рика – старым, юного – юным, господина – господином, раба – рабом, богача – богачом, бедняка – бедняком, мудреца – мудрецом, а глупца – глупцом, римлянина – римским, а варвара – варварским. Никто не должен садиться на чужое место, но тем не менее пропасть между мужчиной и женщиной, между родителем и ребенком, между господином и рабом, между богачом и бедняком, мудрецом и глупцом, римлянином и варваром должна быть сокрыта. Только так каждый, такой, какой он есть, со всеми своими естественными или данными Богом потребностями, которые окружают его в мире творения, будет освобожден и встанет в центре пути, ведущего из вечности в вечность.

Узы, которые принимают людей такими, какими их увидели впервые, и тем не менее связывают их, невзирая на различия в полах, возрасте, классах, расах, – это братские узы. Братство связывает именно так, как было показано: все человеческие

свойства остаются на месте, а люди независимо от этих свойств становятся равными (Флп. 1:14). Общая вера в общий путь – это содержание, благодаря которому они из людей превращаются в братьев. Христос в этом братском союзе христиан становится как началом, так и концом пути (Откр. 1:8, 11; 21:6; 22:13), и поэтому он оказывается содержанием и целью, основателем и господином союза (завета). Но одновременно он становится и центром пути, и поэтому он всегда присутствует там, где

<sup>17</sup> Агриппа Менений Ланат (ум. 493 до н.э.) – римский полит. деятель и полководец. В 494 г. до н.э., когда плебейская часть римского войска, обеспокоенная тяжелым военным положением и законами против должников, демонстративно удалилась за пределы города, был главой высланных к ним парламентаров; по словам историков (напр., Ливий, II, 32:8–12), убедил плебеев начать переговоры, рассказав им притчу о восстании человеческих органов против желудка, который сам ничего не делает, а «лишь наслаждается тем, что получает от других». Прочие органы отказались служить желудку, однако без его помощи оказались обречены на гибель, не понимая того, что желудок «не только кормится, но и кормит». Желудку Агриппа уподобил патрициев и сенаторов.

соберутся двое во имя Его (Мф. 18:20). Где собираются двое во имя Его, там и центр пути, там можно обозреть весь путь, там равно близки начало и конец, ибо тот, кто есть начало и конец, пребывает здесь вместе с собравшимися. Следовательно, в центре пути Христос – не основатель и не господин своей церкви, а ее член; он сам – брат своего союза. В таком качестве он может присутствовать и с отдельным человеком; в братстве с Христом даже индивид – а не только двое собравшихся – сознает себя христианином. Кажется, что он один, но его одиночество – это бытие совместно с Христом. Он всегда сознает себя как члена церкви.

Христос близок этому индивиду в том виде (Gestalt), на который проще всего направить его братские чувства. Индивид должен оставаться тем, что он есть, мужчина – мужчиной, женщина – женщиной, ребенок – ребенком; так что Христос будет другом для мужчины, духовным женихом – для женщины, младенцем Христом – для ребенка. А там, где Христос привязан к историческому Иисусу, так что не получается придать ему знакомый образ ближнего и по-братски любимого, там, по крайней мере в церкви, которая удерживает внимание своих верующих на внутреннем смысле пути и меньше позволяет им задумываться о начале и конце, в Петровой церкви любви, там за Христа выступают его святые. Тогда мужчина может по-братски любить чистую деву Марию, женщина – Марию как свою божественную сестру, а все, кто принадлежит к какому-либо сословию или народу, – святого своего сословия или народа. Даже там, где Я замкнуто теснее всего, в личном имени собственном, находится повод для братской любви к святому, имя которого дано человеку. И важнее Бога, умершего на кресте, от которого начинается путь, становится в этой церкви любви, которая больше других церквей уделяет внимание пути, образ того, кто еще живым бродит по этой земле. В этой церкви больше, чем в других, Он становится примером, которому можно следовать как смертному брату, который подал тебе пример. А с другой стороны, там, где путь заканчивается Страшным Судом, перед судьей встает целый полк святых, которые просят за своих братьев и сестер, пойманных по слабости.

## ХРИСТИАНСКИЙ ПОСТУПОК

Так братство соединяет своими узами людей, каждый из которых не похож на другого; это вовсе не равенство всех, кто имеет человеческий облик, а единое настроение людей самых разных обличий. Стоит заметить еще только, что эти люди в принципе имеют облик: они себя видят. Церковь – это общность всех тех, кто видит друг друга. Она связывает людей-современников как членов одного времени, даже если они находятся в разных точках огромного пространства. Одновременности вообще

не существует во временности. Во временности есть только «Прежде» и «Потом», мгновение, когда некто видит самого себя, может только предсуществовать мгновению, когда он видит другого, или следовать за ним; одновременно увидеть себя и другого в один и тот же момент невозможно. Это глубочайшая из причин того, почему в языческом мире, который и есть временность, было невозможно любить ближнего своего как самого себя. Но в вечности существует одновременность. Если стоять на берегу, всё время будет одновременно, об этом можно даже не упоминать. Но время, которое как вечный путь ведет из вечности в вечность, тоже допускает одновременность. Потому что оно будет центром между вечностью и вечностью, только если люди смогут в нем встречаться. Следовательно, тот, кто видит, что он в пути, тот будет в той же точке, то есть точно в середине, времени.

Братство помещает людей в эту середину. Покоренное время падает к его ногам, теперь любви нужно лишь перелететь разделяющее пространство. И она преодолает вражду народов, противоречия полов<sup>18</sup>, сословную зависть и возрастные ограничения. Все враждующие, противоречащие, завидующие, ограниченные увидят в один центральный момент времени, что они братья.

<sup>18</sup> Гете, разговор с Римером 07.07.1811 (см. Goethes Werke. Weimarer Ausgabe, III. Abteilung, Bd. 13, Abschnitt 543).

## ЕВРЕЙСКИЙ ПОСТУПОК

В центре времени братья одновременно увидят друг друга. Так на границах времени встречаются те, для кого различия в пространстве никогда не обозначали, что они разделены и что это нужно преодолеть. Эти различия были у них преодолены уже в прирожденной общности народа. Любви, как божественной любви к людям, так и любви людей друг к другу, оставалось лишь поддерживать эту общность на протяжении времени, делая одновременными разделенные во временности поколения. Это союз между потомком и предком, благодаря этому союзу народ становится вечным народом; потому что когда потомок и предок видят друг друга, они видят друг в друге в один и тот же момент самого позднего потомка и самого первого предка. Таким образом потомок и предок, стоящие друг против друга и вместе обозначающие то, что стоит между ними, могут воплощать собой вечный народ. Точно так же со-человек (Mitmensch), ставший братом христианину, воплощает церковь. Благодаря старцам и детям мы непосредственно переживаем наше еврейство. Христианин переживает свое христианство в чувстве мгновения, которое подает ему брата посреди вечного пути; туда направлены все устремления христианского мира. Христианин там же, где его мир, мир там же, где христианин, — в центре времен между вечностью и вечностью.

стью. Нам мгновение по-другому показывает вечность: не в лице брата, который стоит вблизи нас, а в лице тех, кто стоит от нас дальше всего по времени, самого старого и самого молодого, старца, который указывает, и мальчишки, который спрашивает, предка, который благословляет, и потомка, который получает благословение. Так строится для нас мост над вечностью. Мост этот начинается с обещанного звездного неба, которое простирается над горой откровения, где впервые забил поток нашей вечной жизни, и простирается до обещанного бесчисленного песка на берегу моря<sup>19</sup>, в которое вливается этот поток, до моря, из которого однажды поднимется звезда избавления, когда и его воды, и вся земля наполнятся знанием Господа (Йешая 11: 9).

## КРЕСТ И ЗВЕЗДА

И всё-таки это напряжение между началом и концом снова мощно сдвигается в сторону конца. Хотя напряжение может возникнуть лишь между двумя полюсами, оно в конце концов собирается в одной точке, а именно в конце. Ребенок со своими вопросами указывает настойчивей, чем старец; старец превращается в воспоминание, и даже если мы и дальше будем черпать из всегда открытых богатств его наполненной духом жизни, держаться заслуг отцов и укрепляться ими – только ребенок вынуждает. Только «из уст младенцев и грудных детей» (Пс. 8:3) является основа для Царства Божьего. В конце концов напряжение собирается в самом конце, на самой последней поросли, Мессии, которого мы ждем. Но и христианское собрание, хотя оно сосредоточено в центре, всё-таки не остается на одном месте. Христианин может увидеть в своем брате Христа, но в конце концов его уносит вверх, от брата непосредственно к самому Христу. Хотя центр может существовать лишь между началом и концом, его вес всё же сдвигается ближе к началу. Человек входит непосредственно под сень креста; ему недостаточно того, что из центра пути он видит и крест, и суд, вечно близкие, он не успокоится, пока образ распятого не закроет для него весь мир. Он поворачивается только к кресту и так забывает про суд, – но остается на пути. Потому что крест принадлежит к вечному началу пути, но это уже не первое начало, он сам уже стоит на пути, так что тот, кто приходит под его сень, стоит одновременно в центре и в начале. Так христианское сознание, полностью погруженное в веру, тянется к началу пути, к первому христианину, к распятому, а еврейское собирается полностью в надежде [узреть] того, кто придет в конце времен, царственную отрасль Давида (Йешая 12:1). Вера может вечно обновляться в своем начале, как перекладину креста можно растягивать в обе стороны

<sup>19</sup> Имеется в виду обещание многочисленного потомства, подобного звездам или песку на берегу моря (Быт. 32:12).

до бесконечности; а надежда из всех разнообразных времен вечно стягивается в одну, близкую и далекую, вечную точку конца, как у звезды на Давидовом щите все лучи собираются в огненной сердцевине<sup>20</sup>. Народ пускает корни глубоко в самость – вот секрет его вечности. Путь распространяется сквозь всё внешнее – вот почему вечен он<sup>21</sup>.

Путь распространяется, уходя вовне. Он не расходится так далеко, как только можно, а, не считаясь с обстоятельствами, захватывает всё внешнее, то есть то, что пока еще является внешним. Такое безусловное, безграничное распространение, очевидно, обладает еще и тем свойством, которым обладает еврейское укоренение в глубь собственной сердцевины: вовне не может больше оставаться ничего противоположного. Все противоположности, все границы должны здесь каким-то образом собраться в одном. Однако границы могут быть у собственной самости, которая пускает корни в себя саму, но их нельзя помыслить для расширения вовне, нельзя даже представить – откуда границы у безграничного, у того, что преодолевает все границы! Само распространение, границ не имеет, но внешнее, то, куда направлено распространение,

может иметь границы, и это границы Всего. Однако эти границы недостижимы ни в настоящем, которое уже пришло, ни в каком-либо настоящем, которое еще когда-то придет. Вечность может ворваться к нам и сегодня, и завтра, но не послезавтра, а будущее всегда бывает лишь послезавтра.

## **ДВЕ ПЕРСПЕКТИВЫ: СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА**

Противоположности здесь сохраняются живыми, но не таким образом, как при углублении в самость.

Там они покрывали внутренние гештальты Бога, мира и человека; они втроем существовали как бы в постоянных потоках, омывающих то один, то другой полюс. Но здесь противоположности должны сопровождать сам процесс распространения; только тогда они будут в каждое мгновение иметь полноценный эффект. Распространение должно идти по двум различным, даже противоположным друг другу путям. Там, где ступает христианство в областях Бога, мира и человека, из-под его ног должны прорасти два вида различных цветов. Сами эти пути должны разойтись со временем, и два образа (Gestalten) христианства должны идти каждый своим путем через эти три области, зная, что они снова соединятся, но не во времени. Во времени они шествуют раздельно, и только потому, что они раздельно шествуют, они знают, что могут обойти Всё целиком и тем не менее не потеряться в нем.

20 Т.е. образ избавителя для христианства связан с крестной жертвой и, таким образом, крест как символ христианства расположен в его начале, прошлом. Образ избавителя для иудаизма связан с будущим приходом сына Давида и, таким образом, символ иудаизма – звезда Давида – расположен в будущем.

21 Т.е. вечность еврейства – в его сосредоточенности в точке, а вечность христианства – в его движении по линии.

Еврейство могло стать одним народом, и народом вечным, лишь потому, что оно уже несло в себе все великие противоречия (противоположности), а народы мира встречают эти противоречия, только когда они отделяются один от другого. Именно тогда христианство, если оно действительно хочет охватить всё, должно понести в себе противоречия, с помощью которых другие союзы отграничивают себя от других, как это уже видно из их имен и целей. Только так христианство обозначит себя как союз всеохватывающий, но тем не менее союз особого рода. Бог, мир и человек могут стать христианским Богом, христианским миром и христианским человеком, только если они вычленили из себя противоречия, из которых состоит движение жизни, и разрешат каждое из них для себя. Иначе христианство было бы просто объединением, возможно, выделяющимся своей праведной целью и сферой деятельности, но без притязаний на то, чтобы распространяться до краев света. И кроме того, если бы оно пыталось распространяться по ту сторону этих противоречий, то ему уже не пришлось бы делить путь на два, но это был бы не путь сквозь мир, не путь вдоль реки времени, а путь в воздушное море, где нет ни одной тропы, где Вселенная не имеет ни границ, ни противоречий. Это значит, что она не имеет и содержания. Не туда, а в живое Всё, окружающее нас, во Всё жизни, Всё, состоящее из Бога, человека и мира, должен вести путь христианства.

## СЫН И ОТЕЦ

Итак, путь христианства в область Бога разделяется на два пути. Эта двойственность евреям совершенно недоступна, но она служит основой христианской жизни. Она недоступна, непонятна для нас, хотя мы тоже знаем, что Бог противоречив. Но эта противоречивость, сосуществование права и любви, творения и откровения в Боге не разрывает Его единства. Между Божественными качествами снуют переменные потоки, нельзя сказать, что Он полностью одно или другое; Он един именно потому, что в Нем уравнивают друг друга «качества», кажущиеся противоположными.

Но для христиан разделение на «Отца» и «Сына» означает нечто много большее, чем различие между божественной строгостью и божественной любовью. Сын для них – тоже судья, а Отец «так возлюбил» мир, что отдал ему собственного Сына (Ин. 3:16), так что в обоих лицах (Personen) божества невозможно строго различить между любовью и строгостью. Таким же образом, невозможно различить эти лица по тому, кто из них соответствует творению, а кто – откровению. Творение не происходит без Сына, а откровение – без Отца. Вместо этого христианская набожность приходит к Отцу и к Сыну различными путями. Только к

Сыну христианин приближается доверчиво, как мы привыкли подходить к Богу. Нам кажется настолько естественным относиться так к Богу, что мы почти не можем представить, что бывают люди, которые не позволяют себе испытывать такое доверие. Только держась за руку Сына, осмеливается христианин подойти к Отцу: он верит, что сможет прийти к Отцу лишь при помощи Сына. Если бы Сын не был человеком, христианину не было бы в нем надобности. Христианин не может представить, что сам Бог, святой Бог, может снизойти к нему так, как он того желает, и не стать при этом таким же человеком. Так прорывается наружу глубоко сидящий в христианине неискоренимый осколок язычества. Язычник требует, чтобы его окружали боги, похожие на людей. Ему недостаточно того, что сам он человек; у него и Бог должен быть человеком. Истинный Бог обладает жизненностью так же, как и боги язычника; в нее христианин поверит, только если она станет плотью в лице единого Богочеловека. Но держась за руку этого Бога, ставшего человеком, христианин с тем же доверием, что и мы, ступает по жизни. В отличие от нас он при этом полон всепобеждающей силы, потому что плоть и кровь позволяют подчинять себя лишь таким же, как они, лишь плоти и крови, это «язычество» в христианине, которое и позволяет ему обращать язычников.

Однако в то же время христианин ступает и по другой дороге, по дороге, которая ведет непосредственно к Отцу. Сына христианин перенес прямо к собственному Я, они близки, как братья, — но Отца он с таким же упорством отделяет от всего собственного. Приближаясь к Отцу, христианин перестает быть Я. Он оказывается рядом с истиной, которая презирает всякое Я. Потребность в близости Божьей христианин удовлетворяет при помощи Сына; Отец обозначает для него божественную истину. Здесь его встречают чистая даль и вещественность познания и действий. Это вторая дорога христианства в мире, которая кажется противоположной внутренней любви. Под знаменем Бога Отца как жизнь знания, так и жизнь поступка приобретает строгий порядок. На этой дороге христианин ощущает, что на него направлен взгляд Бога, именно Отца, а не Сына. Не по-христиански смешивать эти две дороги к Богу. Дело «такта» различать между ними и знать, когда стоит идти по одной, а когда — по другой. Для еврейской жизни существенно важны молниеносные неожиданные переходы от сознания божественной любви к сознанию божественной справедливости; но христианину они незнакомы. Христианин идет к Богу двумя дорогами, их зов разрывает его, так что ему следует, скорее, решиться четко выбрать одну из них и полностью посвятить себя этой дороге, чем метаться в полумраке между ними. А выровнять результат помогут мир и собратья-христиане. Потому что это явления одного порядка: у Бога различают несколько лиц; у христианского мира — двойственная структура, а у христианского человека — две жизненные формы.

Как еврейский человек, человек несет в себе неуничтожимое противоречие между тем, что Бог его возлюбил, и тем, что Бог его любит, — его еврейскостью и его человечностью, праотцем и Мессией. Но при всех этих противоречиях он един и именно благодаря им он жив. В христианстве этот человек распадается на два гештальта. Это не обязательно два взаимоисключающих и противостоящих друг другу образа. Однако они идут различными дорогами, даже если они вдруг совмещаются, что вполне может случиться, в одном человеке. И кроме того, эти различные дороги проходят по всей широкой земле человечности, в чьих областях постоянно враждуют форма и свобода. Это противоречие ярко проявляется в двух образах (гештальтах) христианства — священнике и святом. Но опять же нельзя просто сказать, что священник — это человек, который стал сосудом откровения, а святой — лишь тот, от тепла чьей любви созревает плод избавления. Кроме того, священник — это совершенно точно не человек, в лице которого слово Божье пробуждает поцелуем дремлющую душу. Это человек, избавленный и со-знающий свое подобие Богу, который подготовил себя к тому, чтобы стать сосудом откровения. Что же касается святого — он со своей любовью может избавить мир, но лишь потому, что с ним только что, всегда только что произошло откровение, лишь потому, что он всегда только что увидел близость Господа своего и ощутил ее вкус. Он никак не может действовать так, будто нет Бога, который непосредственно ему в сердце вкладывает то, что он должен делать. Точно так же для священника невозможно было бы надевать священническое облачение, если бы церковь, и сам он, пока он служит, не была бы для него видимой формой, в которой он привлекает избавление и собственное его подобие Богу. Святой хранит в себе сознание того, что он воспринимает Бога, и в этом есть что-то от еретического произвола, и что-то от того, как великий инквизитор обожествляет себя, одеваясь в священническую ризу и привлекая к себе богоподобие<sup>22</sup>. Торжественное самообожествление, поднимающее личность над самой собой, и мгновенный личный произвол: с одной стороны византийский император, который над всем земным и случайным возносит строжайшие церемонии чудовищно помпезного этикета, с другой — революционер, который бросает в тысячелетнее здание факел своего мгновенного требования. Вот самые крайние выражения формы и свободы, границы, между которыми простирается широкая земля души. Двучастная дорога христианства проходит ее целиком.

22 Великий инквизитор, о котором в романе Достоевского рассказывает Иван Карамазов, берет на себя грехи человечества, избавляя его от свободы выбора. При этом он вступает в конфликт с самим Христом, который оказывается для него помехой в этом грандиозном деянии. По мысли Розенцвейга, в христианских святых есть некий элемент богоборчества и даже самообожествление, как это видно в созданном Достоевским образе.

Для еврея мир полон плавных переходов от «этого» к «будущему» и обратно. Для христианина его структура делится на две большие части: государство и церковь. О языческом мире не зря было сказано, что он не знает ни того ни другого. Для своих граждан полис был сразу и государством, и церковью, пока еще без всяких противоречий. В христианском мире они разошлись с самого начала. В поддержании этого разделения вершится с тех пор история христианского мира. Не стоит понимать это так, что церковь стала теперь христианской, а государство – нет. За многие столетия «Давайте кесарю кесарево» (Мф. 22:20–21) стало так же значимо, как и вторая половина этой фразы. Кесарь также был источником права, перед которым склонялись народы. К тому же, когда право восторжествует на всей земле, будет наконец завершено дело божественного всемогущества, творение. Кесарь, которому нужно было давать то, что ему принадлежало, использовал законы, чтобы создать мир, где действовало единое право. Затем церковь передала последующей эпохе воспомина-

ние об этом мире и страстное желание отстроить его заново. Папа возложил на голову Карлу франкскому кесарский венец<sup>23</sup>. Тысячелетие этот венец принадлежал его потомкам; его упорно защищали от церкви, которая выставляла свое извечное, собственно

ей принадлежащее право против ею же возвращенных притязаний императора на всеобщность своего права. В борьбе двух равно всеобщих прав за мир развились новые образования, «государства», которые, в отличие от империи, боролись не за право на мир, а лишь за то, что принадлежало собственно им. Следовательно, эти государства восстали против охраняемого императором единства права на мир, созданный единой творящей силой. И в то мгновение, когда они поверили, что прочно обосновались в творении, в то мгновение, когда государство заполнило собой природное понятие нации, тогда корона была окончательно потеряна для римского императора и перешла к новому франкскому [правителю], национальному императору. За ним последователи другие правители, представлявшие свои нации, но казалось, что вместе с именем императора к народам перешла и воля к империи. Теперь народы стали носителями сверхнародной воли, направленной на мир. И поскольку эта воля к империи неравномерно раздробилась в народах, она приняла новую форму (Gestalt). Она связана одновременно с божественным Творцом мира, мощь которого она отражает, и с желанием мира, которому она служит, быть избавленным. В них обоих эта воля открывает единственную необходимую дорогу для христианства в той части Всего, которая является миром.

Вторая дорога идет через церковь. Но церковь тоже находится в мире. Так что она вступает в конфликт с государством. Она не может

<sup>23</sup> Коронация Карла Великого как императора Римской империи была осуществлена папой Львом III 25 декабря 800 г.

отказаться от имперской мантии. Ведь церковь – это видимая структура, причем не такая, которую государство могло бы стерпеть, потому что она действительна лишь в определенной области, а структура, которая хочет стать не менее всеобщей, чем государство. Не только имперское право, но и церковное однажды охватит каждого. Она призывает людей на дело избавления и указывает этому делу его положение в созданном мире. Нужно подвозить камни из гор и валить стволы в лесу, чтобы поднялся дом, в котором человек служит Богу.

Но поскольку церковь находится в мире, видима и создает единое всеобщее право, ее настолько же мало, насколько империю, можно назвать Царством Божьим. Церковь растет по направлению к нему на протяжении столетий ее секулярной, мирской истории. Церковь принадлежит миру и жизни, и она увековечивается, только когда ее одушевляет любовный акт человека. История церкви так же мало, как и имперская история, является историей Царства Божьего. Строго говоря, не бывает истории Царства Божьего. Вечное не имеет истории, в крайнем случае оно имеет предысторию. Столетия и тысячелетия церковной истории – это лишь земной лик (Gestalt), меняющийся с течением времени. Святой блеск вечности сплетает вокруг них лишь церковный год.

## ОСВЯЩЕНИЕ ДУШИ: ДУХОВНЫЙ ГОД

Круг духовного года нужно теперь обегать еще раз. В прошлой книге мы познали его как процесс, в ходе которого научаются совместному молчанию, от совместного слушания через совместную трапезу до совместного поклонения. Процесс здесь остается таким же. Когда в круговороте года нужно было отразить народ и его вечность, главным стала общность, как слушания, так и еды и преклонения колен. В целом видно, что учение о формах совместной жизни должно быть связано теперь с порядком богослужения. Но теперь мы говорим о совместном пути и его вечности, то есть не о совместном гештальте, совместном результате, совместном актуальном бытии, а о совместном движении, делании, становлении. Так что если здесь снова появятся станции совместного молчания, то это произойдет в ходе подготовки отдельной души к вступлению в общность. Присоединение к общности требует определенной направленности души; если не будет такой направленности, то душа не соберется в путь. Вечная жизнь – это более общее понятие; индивидуальная жизнь соучаствует в ней, когда индивид рождается для нее. Чтобы принять участие в вечном пути, индивид сам должен решиться и подготовить себя.

Где же происходит такое подготовление одинокой души к вступлению в общность? Где вообще происходит формирование души, ког-

да в тихой комнатке своего одиночества душа неосознанно получает форму, в которой она будет сочетаться с другими. И вправду, где находят душу на такой лад, чтобы ее звуки гармонично сочетались со звучанием других душ? Такая настройка происходит неосознанно, и тем не менее она выводит душу на дорогу к высшей сознательности, к молчаливым соглашениям с другими. Только одно имеет власть, достаточную для этого: искусство. И это не такое искусство, которое вместе со своим создателем и своими почитателями с радостью отделилось бы от мира, ушло бы как угодно далеко; а такое искусство, которое из самого дальнего царства отдельности сумело вернуться обратно в жизнь, действительно вернуться, сделать то, что всякое искусство, изгнанное в отдельное царство, само уже искало как единственную возможность своего избавления. Только искусства, названные именем, которое было дано, чтобы унижить их, но на самом деле звучит благородно, только прикладные искусства, не теряя ни одной искры своей прелести, выводят человека обратно в жизнь, от которой он отдалился под знамя «чистого» наслаждения искусством. Да, лишь они могут полностью излечить человека от болезненного отдаления от мира, которое овладевает поклонником искусства, умело маскируясь как высшее здоровье, именно тогда, когда он дает болезни свободный доступ. Так искусство само из себя выводит яд; оно очищает себя и человека собственной своей чистотой. Из притязательной любовницы искусство становится человеку доброй женой, которая выполняет тысячу мелких повседневных работ, заботится о доме и так дает человеку силы для рыночной площади и для великих часов общественной жизни. Само искусство при этом становится достойной хозяйкой дома и лишь так расцветает, полностью раскрывая свою красоту.

## СОЦИОЛОГИЯ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ИСКУССТВ: СТРОЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ

Среди прочих искусств изобразительные были пространственными искусствами, которые, можно сказать, творили вслед за творением. Однако их работы заперты в галереях, музеях, кабинетах, в искусно сделанных рамах, на пьедесталах, в папках, в этих моргах искусства, где каждое произведение отделено от другого, но не настолько, чтобы они не мешали друг другу. Но вот приходит архитектура, освобождает пленников и в радостной процессии уводит их в торжественное пространство церкви. Художник теперь украшает потолки, стены и богатые алтарные покрывала, скульптор — колонны и фронтоны, колонны и карнизы, рисовальщик — святую книгу. Но это не просто украшения; искусства не стали служанками, обязанными работать ради чужой им цели. Только

здесь пробудились они от смертного оцепенения, вышли из мертвецкой и начали свою истинную жизнь. Хотя это были пространственные искусства и каждая работа создавала собственное пространство, это было лишь ее собственное, то есть «идеальное» пространство, которое ранило себя при соприкосновении с реальным пространством и потому пряталось за уже описанные искусственные границы, рамы, пьедесталы, папки, чтобы заслониться от соприкосновения с реальным пространством. Казалось, что по этой причине произведение искусства также обречено на одиночество по отношению к таким же, как оно. «Идеальность» его пространства состояла в том, что оно было лишь собственным пространством какой-то работы. В конце концов, весь «идеализм», хоть он и утверждает, что служит на пользу реальности, на самом деле обычно лишь побег от слишком общей реальности в сладкую мечту себялюбия. Идеальные пространства нескольких работ сами по себе никогда не сходятся вместе.

Только если извлечь работы из их идеального пространства, из этого волшебного замкнутого круга, и поместить их в некое реальное пространство, только тогда они сами станут полностью реальными и перестанут быть просто искусством. Однако в мире существует лишь один вид полноценно реального пространства. Пространство, в котором живет мир, тоже «идеально», но его «идеальность» не эстетического, а «трансцендентального» характера: его реальность реальна лишь постольку, поскольку она относится к тому, как ее помыслили, а не к тому, как ее сотворили. Сотворен лишь мир, а пространство, как всё логическое – часть сотворенного мира. Пространство, в котором находился бы мир, то есть пространство математиков, не сотворено. Так и получается, что, если, как это делают математика и физика, рассматривать сотворенный мир среди форм пространства, то мир обязательно лишается важной для него, превосходящей любые возможности фактичности, которую он приобрел, поскольку был сотворен. Мир становится относительным, делается игрушкой возможностей. Полноценно реально лишь то пространство, которое создает архитектура, основывая его на полученных в откровении пространственных направлениях, на соотношениях Неба и Земли, Сиона и остального мира, Бейт-Лехема – Эфраты<sup>24</sup> и тысяч Иудиных (Мих. 5:1). Лишь благодаря ему, благодаря точкам, которые архитектор отмечает на поверхности земли, и мерам и направлениям, которые он отмеряет внутри готовящегося строения, возникает прочное, непоколебимое, сотворенное пространство, где значение имеют малое и большое, середина и конец, верх и низ, восток и запад. Лишь так оно проникает в сотворенный мир, который до этого имел обширные пространства (*geräumig*), но не был сотворен как пространство (*unräumlich geschaffen*), и придает ему пространственную структуру (*verräumlicht*).

24 В Синодальном переводе – Вифлеем-Ефрафа.

Кроме того, существует лишь один вид строений, который является пространством как таковым, то есть не распадается на пространства, которые служат различным целям, как это происходит со всеми жилищами, деловыми, ведомственными строениями, а также с домами собраний, выставочными залами и кабаками. Во все эти строения человек заходит с какой-то определенной целью, которая у каждого особая, и, следовательно, требует разделять пространство на пространства. Даже залы для церемоний обычно лишь по случайности состоят из одного помещения, и этому не противоречит то, что, как обычно случается, в одном здании «соединены» несколько концертных залов или мест собраний. Поскольку люди всегда будут собираться там только с одной определенной целью, совершенно логично, что другие группы людей будут собираться в то же время под той же крышей с другими целями. Но никуда человек не приходит просто ради того, чтобы провести время в одном пространстве сообща с другими. Чисто таким пространством может для него стать только дом Божий, единственное строение с четкой, везде одинаковой ориентацией, в котором по необходимости всегда лишь одно

помещение (пространство). Было бы невозможно, оскорбительно подумать, что под одной крышей несколько разделенных в пространстве церковей могут сосуществовать внутри одной общины. Там, где это происходит, — а именно у нас это случается<sup>25</sup> — там, как и вообще в *ecclesia pressa*<sup>26</sup>, не находится ничего для архитектуры. Архитектура требует свободы,

обширного пространства, в котором она может создать свое пространство. Знаком того, что церковь всегда является единым пространством (*einräumig*), является то, что церковь — это единственное строение, контур которого любой входящий в него сразу же узнает и воспринимает не просто как границы некой части пространства, в которой человек находится в данный момент, а как контур здания. Церкви — это единственные постройки, которые на самом деле построены, в соответствии с высочайшим требованием, по духу архитектора как изнутри, так и снаружи, — и так они и должны быть построены.

Архитектура создает некое собственное пространство. Это пространство хорошо оформлено, и тем не менее оно служит единственной цели, цели необходимой и наиболее общей в человеческой жизни. Это истинно прикладное искусство. Поэтому все произведения «чистых» искусств причастны теперь этой реальности архитектурного пространства, благодаря которому все «идеальные» пространства теперь включаются в одну большую пространственную реальность. Благодаря сильным ударам его пульса болезненная бледность этих кажущихся пространств сменяется румянцем. В это пространство и в его необходимость втягивается теперь всё телесное, что пребывает в нем. Только

<sup>25</sup> Вероятно, имеются в виду синагогальные здания, в которых вместе сосуществуют несколько различных общин.

<sup>26</sup> «Церковь угнетаемая» (лат.), название послепостольской церкви.

здесь вещи приобретают необходимость как вещи. По крайней мере, необходимость, которая и другими способами окружает вещи, по большей части имеет здесь свой источник.

Лишь предметы культа, однажды получив форму, противостоят любому изменению этой формы. Эти вещи уже непохожи на все прочие; это, как бы рискованно ни звучало такое выражение, ожившие вещи. Из всех древних книг только Тора и свиток Эстер сохранились до настоящего времени в той самой древней форме, но благодаря этой строго охраняемой форме свиток Торы теперь уже не обычная вещь. Как с тем, что написано в свитке, так и с его пергаментом связывается, можно сказать, чувство субъективности (личностности) или, самое меньшее, такой же наполненности жизнью. Ни один костюм не сохраняется так же точно, как культовое одеяние. Вспомните, опять же, о том, как в еврейском богослужении сохраняется древнее платье. То же самое наблюдается у священников римской и восточной (православной) церкви. В этом должен быть источник одежды вообще. Доспехи снимают, когда в них больше нет нужды, и любой предмет одежды точно так же является вначале всего лишь утилитарным предметом и, следовательно, не тем, что есть одежда сегодня. Потому что сегодня и в самом деле встречаются по одежке. Одежда стала частью человека, и человек не полон, если он не одет согласно случаю. Лишь благодаря одежде он вступает в ряды человеческой общности.

Одежде приписывается душа, она становится необходимостью. Первым примером этого становится священник – и снова под давлением дома Божьего, создающего единое всеобъемлющее пространство. Деятельность священника – это первое занятие, которое можно исполнять лишь в определенной одежде. Так в реальном (действительном) пространстве волны действительности проходят сквозь всё, что вступает в него. Всё телесное оживает; его форма приобретает постоянство и способность воспроизводить себя по прошествии времени, а человек отказывается от свободы являться так, как складывается случай, и отправляется в место. Его тело отказывается от того, чтобы представлять свою личностность, и одевается по законам пространства, которое объединяет его с другими. Человеческая телесность учится молчать о своих особенностях. Это лишь первая ступень, остальное придет позже.

## ТАИНСТВО СЛОВА

Цель пространства, то, при помощи чего архитектура становится прикладным искусством, очень проста. Архитектура ставит своей задачей воспитать в каждом индивиде чувство объединения, даже если это объединение само еще не произошло. Оно будет основано лишь при слу-

шании совместного слова. Там оно уже наличествует. В пространстве толпа людей может находиться вместе без чувства того, что они связаны. Но всё же общее пространство вызывает в любом индивиде хотя бы желание или, лучше даже, предчувствие общности. Оно принуждает душу любого индивида вступить на дорогу, которая приводит к вступлению в совместное молчание при слушании слова. Оно настраивает душу. Муза не сопровождает человека на дальнейшем пути. Она исчезает, если искусство меняет свой характер с безусловно «чистого» на прикладной, если муза должна разделить жизнь и обязанности человека. Здесь вновь должна выступить иная сила, которая теперь поведет людей за собой. Мы ее знаем: это слово.

Слово в еврейском богослужении обозначало скорее общее знамя, чем силу, которая формирует общность. Примечательно, что на публичное чтение Писания обычно не обращают внимания те, кто не участвует в этом непосредственно. Кроме того, иудаизм сотни лет отесняет проповедь на задний план. Всё это показывает, что общность не возникает при слушании. Центральным в богослужении постоянно остается публичное чтение, но это, скорее, символ уже основанной общности, уже укорененной «вечной жизни». В христианстве это по-другому. Здесь слово на самом деле берет индивида за руку и ведет его по дороге к общности. Подготовка началась со строением церквей, а слово доводит ее до конца. По этой причине Августин правильно называет слово основой таинства, а в лютеровой церкви оно позднее будет важнейшим таинством, только благодаря которому прочие таинства становятся таковыми. Таинства служат для того, чтобы во всем, что касается богослужения, привести единичное к совершенству. А слово — это подготовка к великой подготовке единичного человека. С другой стороны, именно потому что это лишь подготовка, римская церковь правильно не включает слово в число своих семи таинств. Но всё же она не может и не хочет лишиться слова, и любое таинство осуществляется с его помощью. Однако протестантская проповедь превратилась в главное событие богослужения, поскольку развитие протестантизма постоянно апеллирует к индивиду. А проповедь впервые занимается индивидом, так что протестантизм всегда придавал ей особое значение.

## ВОСКРЕСЕНЬЕ: ПРАЗДНИК ТВОРЕНИЯ

В основе христианского духовного года также лежит еженедельный праздник творения, который сопровождается совместным слушанием. Но церковь совершила нечто более глубокое, чем она сама сознавала, когда, чтобы резко отделить себя от синагоги, переместила праздник с

седьмого на первый день недели<sup>27</sup>. Этот день весь наполнен тем настроением, которое в Шабат приходит самое большее во время молитв на исходе Шабата, это предвосхищение и обзор следующих шести рабочих дней. В воскресенье христианин наполняет сокровищницу своей духовной крепости, которую он растрчивает в течение недели. Шабат – это праздник избавления; и даже избавления вдвойне, потому что у него два обоснования: это память о сотворении мира, поскольку он напоминает об отдыхе Бога в седьмой день, и день, когда отмечается освобождение из Египта, из дома рабства, потому что он обращен к тому, чтобы раб и рабыня отдыхали так же, как их господин. В этом празднике творение и откровение сливаются в отдыхе, соответствующем избавлению. В воскресенье заповедь отдыхать редко воспринималась так серьезно, даже во времена, которые в остальном строго опирались на законы. Поэтому воскресенье полностью стало праздником начала. Оно использует аллегорический образ начала мира, но отмечает главным образом начало недели. Мы видели, как сильно христианское сознание стремится от середины дороги, где оно стоит, к началу. Крест – это всегда начало, это всегда исходная точка мировых координат. Там начинается христианское летоисчисление, и там же всякий раз начинается новое развитие веры. Христианин – всегда человек начала; завершать не его работа; здесь начало – делу венец. В этом вечная юность христианина; в самом деле, всякий христианин проживает свое христианство, как будто этот день для него первый.

Так воскресенье, которое простирает свое благословение на будничную работу в течение недели, становится верным образом христианства, которое на весь мир простирает свою вечно свежую, вечно юную, вечно новую силу. И если для нашего духовного года значимо то, что его начало непосредственно связывается с окончанием праздников вечного избавления, можно сказать, вырастает из этого окончания, потому что пора вечности еще не пришла и надо снова начинать заново, то для церковного года точно так же невероятно значимо то, что он начинается с первого воскресенья Адвента – с предвесья праздника, который возглавляет христианское откровение<sup>28</sup>. Это похоже на то, как если бы круговорот шаббатов начинался с праздника национального освобождения. Высший праздник из наших праздников избавления, День Искупления, не обязательно падает на Шаббат, но он приобретает все признаки Шаббата в увеличенной степени<sup>29</sup>. Точно так же у христиан праздник, отмечающий начало откровения, похож на усиленное воскресенье. Но именно он, явно отличаясь этим от Пас-

27 Согласно традиционной греч. и лат. нумерации, воскресенье – первый день недели. Кроме того, воскресенье ассоциируется с началом творения мира (сотворение света).

28 У католиков и некоторых протестантских конфессий Адвент – название четырех недель перед приходом (лат. *adventus*) Рождества. С первого воскресенья Адвента для этих конфессий начинается литургический год.

29 Как Розенцвейг упоминает выше, Йом Кипур рассматривается еврейской традицией как «суббота суббот».

хи и Пятидесятницы, своих братьев-праздников, специально не закреплён за воскресеньем<sup>30</sup>.

## СОЦИОЛОГИЯ ЗВУЧАЩИХ ИСКУССТВ: ЦЕРКОВНАЯ МУЗЫКА

Как можно заметить, в христианском церковном году, так же как в еврейском, над заложенным в воскресеньях основанием творения поднимается ежегодный праздник откровения. Среди искусств откровению соответствуют искусства звучащие. В откровении приоткрывается мгновение и луч времени прорывается сквозь него, падая в широкий бассейн сотворенного пространства. Музыка – это как раз искусство, которое берет мгновение, и сплетает из него время. Любое музыкальное произведение порождает собственное время. Для реальности внутренней жизни это идеальное время; поэтому почитатели музыки ищут в ней убежища от волнений, или, может быть, также от калечащей скуки, ко-

торая сопровождает их реальную жизнь. Точно таким же образом изобразительные искусства позволяют своим поклонникам избежать уродства или мелочности окружающего их мира. Так искусства выполняют за людей тяжкую работу растить в мире

свободу и форму, а в человеческой душе – повиновение и жизнь. Всё, чего человек ни пожелает, можно найти в музеях и концертных залах. Здесь он может быть доволен и сколь угодно долго обманывать себя, думая, что реальность в нем и вокруг него – совсем-совсем иная. Да, теперь человек может так думать, и винит жизнь в этом противоречии между жизнью и идеалом. По пути домой из концертного зала он возлагает на творца ответственность за то, что Он сотворил мир и душу такими несообразными, вместо того чтобы ответственность принял тот единственный, кому положено изменять и душу, и мир, – сам человек.

Самоудовлетворение изобразительными искусствами опасно, но еще опаснее может быть самоудовлетворение «музыкальными». В конце концов, наслаждение заставляет поклонника изобразительных искусств забыть лишь о мире, но человек музыкальный забывает, слушая музыку, и о самом себе. Первый просто выключается из плодотворной жизни и позднее всё-таки может найти дорогу обратно; но второй портит сам себя, лишает сил собственную душу и таким образом уходит от возможности вернуться обратно в жизни еще на одну ступень дальше, чем первый. Человек музыкальный может произвольно возбудить в себе какое угодно чувство и также может – что еще хуже – самостоятельно привести возникшее в нем чувство к разрядке. Музыкальное произведение порождает собственное «идеальное» время и при этом отрицает реальное.

<sup>30</sup> В соответствии с христианским календарем Пасха и Пятидесятница всегда назначаются на воскресенье.

Благодаря ему слушатель забывает, какой на дворе год<sup>31</sup>. Он забывает свой возраст. Тело его бодрствует, но сам он уносится к тем, кто спит и видит сны, – а каждый из них, как говорится, живет в своем собственном мире<sup>32</sup>. Пусть даже, резко проснувшись, он вскрикнет «лучше б никогда не снилось»<sup>33</sup>, – при следующей же возможности он снова схватит бутылку и выпьет лелейский дурман. Так что он живет не своей жизнью, и не одной даже; он проживает сотню жизней, сменяющих друг друга от произведения к произведению, но ни одна не принадлежит собственно ему. Даже собака, которая расстраивается до воя, когда ее хозяйка играет на рояле, живет более истинной, даже, если так можно сказать, более «человеческой» жизнью, чем «человек музыкальный».

Самое кощунственное в музыке – то, что она замещает реальные времена идеальными. Если очистить ее от кощунственного желания быть чистой, то она должна будет вывести себя из по-ту-сторону в по-эту-сторону времени и включить свое идеальное время в реальное. Но это означает, что она перейдет из концертного зала в церковь. Потому что время, в котором протекают события в мире, как и пространство, в которое был помещен сотворенный мир, относится к категории «идеального», доступного лишь познанию, то есть без воспринимаемых начала, середины, конца. Точка, в которой закреплено познание, – это настоящее, которое постоянно сдвигается. Откровение впервые устанавливает четкую метку в середине времени, и так появляются недвижимые «До того» и «После того», появляется мировое летоисчисление, независимое от исчислителя и его места в мире. Это реальное мировое время; оно постепенно охватывает всё происходящее и пронизывает его. Для короткоживущего человека оно наиболее явно и понятно отражается в духовном годе, а особенно – опять же в праздниках: праздниках откровения, которые отсылают назад к сотворению откровения и вперед к открытому извещению. Так необозримая вечность Божьего дня включается в годовой круговорот церковного года. Когда музыка становится частью этих праздников и церковного года вообще, отдельное музыкальное произведение преодолевает искусственные рамки

31 Выпадение из собственного времени в идеальное и из собственного реального мира в идеальный выражает тающуюся в искусстве, по мнению Розенцвейга, опасность проваливания в премир и ухода от реальности. Содержащаяся в искусстве сила может перевести человека на уровень элемента, что является болезненным состоянием. Выход из этого состояния Розенцвейг видит в погружении искусства в истинный гештальт, объединяющий мир, Бога и человека. См. Актуальность Розенцвейга.

32 Гераклит (см. *Фрагменты ранних греческих философов*, М.: Наука, 1989). Кант в *Грезах духовидца* (1:3), приписывая это высказывание Аристотелю, сравнивает «каббалу» и прочие представления о мире духов с субъективным миром впечатлений и воображения (1766). М. Мендельсон, которому Кант переслал свое сочинение вскоре после написания, в *Утренних часах* (1785) приписывает это высказывание Демокриту (см., напр., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin, 1914, S. 39) и делает следующий шаг в сторону рационализма, возражая против идеализма и дуализма Декарта и Спинозы.

33 Ср. запись в дневнике Розенцвейга от 16.02.1906: «Искусство успокаивает, удовлетворяет. Но горе нам, если мы пробуждаемся ото сна. Мы вскрикиваем: „Лучше б никогда не снилось“. Но вскрикиваем [только], если нас сейчас же не охватит новый сон. Мы [говорим:] „Бодрствовать – значит недоумевать“. Услышав это, филистер покачает головой, а совершенный улыбнется. У них и так всегда много общего... Но мы, мы „страстным голодом томимся“ [Фауст, II:2, пер. Н. Холодковского], мы ничем не довольствуемся, нас не доволь- но...» (1:27–28).

своего идеального времени и становится совершенно живым, потому что оно прививается к богатому соком стволу реального времени. Тот, кто подпевает хоралу, кто слышит мессу, рождественскую ораторию или страсти, тот точно знает, какое сейчас время. Он не забывает и не забудет себя; он не хочет убежать из времени, наоборот: он хочет, чтобы душа его обеими ногами вступила во время, в самое что ни на есть реальное время, во время единого мирового дня, по отношению к которому все отдельные мировые дни – лишь его части. Туда должна повести его музыка. Но снова она может лишь подвести его к воротам. Снова таинство должно перенять у нее роль проводника и повести человека туда, куда он должен прийти. Но она отлично проводит эту подготовку индивида, который решил встать на вечный путь.

Чувство совместной принадлежности возникает в совместном пространстве при совместном слушании Слова. Но именно музыка доводит это чувство до осознанного и деятельного ощущения совместной принадлежности у всех собравшихся. Пространство, созданное архитектурой, получает теперь реальное наполнение – в нем раздаются звуки музыки. Наполняющий пространство хорал, который все поют сообща в мощном единогласии, – вот основание для применения музыки в церкви. Хорал продолжает жить в баховых *Страстях Христовых* и сохраняется в римской церкви, даже если музыкальная месса от него отходит. Если обычно у каждого отдельного человека есть что сказать, есть своё особенное собственное слово, то хорал приводит этот язык к молчанию. Не к такому молчанию, которое всего лишь немо сопровождает прислушивание к зачитываемому слову, а к молчанию, которое охватывает индивидуальность в единогласии хора. Таким же образом общность жизни создается и сознается при помощи совместной трапезы, когда осознанной общности все делают одно и то же, то есть едят, и тем не менее каждый делает это в совершенно буквальном смысле «в себя».

Музыка настраивает души для этой общности жизни, которая потом осуществится в таинстве. При входе в совместное пространство души настраиваются только на общность вообще, на возможность общности. При совместном пении хорала они настраиваются для реальной общности. Так же, как хорал, музыкальная месса, хотя она не поется, а только слушается вместе, в основе своей тоже настройка всех индивидов на общность. Слушание музыки резко отличается от слушания публично читаемого текста или проповеди: оно не основывает общности, а побуждает собравшихся, каждого самого по себе, испытывать сходные чувства. Каждый их испытывает сам по себе, как можно непосредственно увидеть, взглянув на публику на концерте. Поэтому слушание музыкальной мессы в этом отношении полностью равноценно пению хорала. Тело индивида принимает совместное пространство, а теперь затрагивается и его душа. Это был говорящий индивид. Речь его упорядочивается

в соответствии с ритмом и мелодией, и индивидуальность собственного слова индивида учится замолкать. Из его уст раздаются слова, но это не его слова, а общие для всех слова, подходящие к музыке.

Так слова и чувства, короче говоря, внутренний мир человека, восходят в положение необходимости, которая характеризует все вещи, вошедшие в церковное пространство. Превратившись в текст, слово уже не может произвольно меняться. Слова сохраняются вместе с мелодиями. На протяжении всей истории слова передаются вместе с определенным напевом, как это происходит и сегодня там, где слово еще передается в устном виде. А исток любой передачи – в культе. Культ придает необходимость даже тому слову, которое произносится лишь мысленно: если католический священник читает бревиарий<sup>34</sup> или еврей беззвучно молится, это отличается от всякого другого чтения или размышления о тексте. Мысль надевает торжественное платье, в котором ей не так удобно и легко двигаться, но слова, которые думаются таким образом, приобретают необходимость и значимость, независимые от всякой цели и даже от любой идеи. Лишь при помощи одежды человек становится полноценным членом общества, именно потому что она не «субъективная» («личностная»), как нагое тело, а сделана в соответствии с местными нравами. Точно так же человек чувствует себя не в своей тарелке, даже если он думает и говорит свободно, чего он хочет и что он имеет в виду, пока не начинает беззаботно мурлыкать или насвистывать песенку либо пользуется поговоркой.

То же самое с бревиарием и молитвой без слов. Кажется, что когда человек свободно читает и думает, он даже больше погружен в то, чем он занимается; но здесь это существеннее. Здесь слова подняты на общезначимую высоту чувства, которой они никогда не достигнут сами по себе, если останутся собственными словами индивида. При входе в церковь слова, в отличие от вещей, не должны стать более живыми. Они уже живы. Но их жизненность преходяща. Когда музыка принимает их, слова обретают длительность. А если эта музыка – церковная, то слова вместе с ней вступают в круговорот года, включаются в вечный день и сами становятся вечными.

<sup>34</sup> Католическая богослужебная книга, располагающая молитвы по времени их произнесения. Православная версия называется *Часослов*.

## ТАИНСТВО ТРАПЕЗЫ

Музыка подготавливает душу индивида к тому, что ее поведут по совместной дороге, а завершают эту подготовку таинства, и высшее среди них – вечерняя трапеза. И снова трапеза как праздник пути явным образом отличается от еврейской вечерней трапезы на празднике освобождения.

ния, из которой она возникла. В иудаизме видно, что общность трапезы действительно является частью совместной жизни, но в христианстве община не садится за стол Господень, чтобы сообща принять участие в трапезе. Каждый выходит отдельно и уходит самостоятельно. Общие лишь общая чаша, одинаковая еда, слова посвящения, вера. То, что человек, слушающий музыку, ощущал лишь полусознанно, это общее чувство ставшего живым в молчании индивидуального Я, оно стало теперь, когда человек принимает причастие, полностью осознанным. Таким образом, таинство трапезы – это настоящий символ и носитель откровения. Как часть мессы оно становится ядром любого, даже будничного богослужения, и благодаря этому откровение в принципе оказывается центром богослужения. В таинстве причастия христианин испытывает и отведывает присутствие Христово. Поскольку его вера направлена на середину и начало пути, то это ощущение для него означает то же, что для нас – известная уверенность в том, что, невзирая на все задержки, нас ожидает пришествие Мессии и его Царства. Так что всё наше богослужение<sup>35</sup>, даже там, где оно посвящено воспоминаниям о творении и

откровении, всё пронизано ожиданием избавления, а христианское, соответственно, всё наполнено настоятельным ощущением откровения.

## ПРАЗДНИКИ ОТКРОВЕНИЯ: РОЖДЕСТВО, ПАСХА, ПЯТИДЕСЯТНИЦА

Три праздника, при помощи которых откровение становится частью христианского церковного года, начинаются с Рождества. Как и еврейский праздник освобождения, оно стоит в начале церковного года и становится праздником начала. Началом для народа становится освобождение, а творением откровения должно стать рождение во плоти. Первородный сын становится свободным и превращается в народ<sup>36</sup>, а едиnorodный сын становится плотью и превращается в человека<sup>37</sup>. Эти два процесса соответствуют друг другу точно так же, как индивид и народ, мир и человек могут соответствовать друг другу. Оба праздника отмечают то, что откровение становится видимым и начинает свой путь по земле. Нет другого христианского праздника, когда публичное чтение Писания оказывается настолько важным для всего торжества, как в Рождество. Рождественская история – это настоящий ев-ангелион внутри Евангелия<sup>38</sup>. Вот еще одно сходство между Рождеством и нашим праздником Освобождения: это единственный случай, когда рассказ, лежащий в основе праздника, сам становится заметной и важной частью культа. Празднику Освобождения посвящена специальная книжица, которую мы читаем во время домаш-

<sup>35</sup> Т.е. еврейская литургия.

<sup>36</sup> Т.е. избавление от египетского рабства, которое отмечается в Песах, является актом рождения еврейского народа.

<sup>37</sup> См., напр., *Ин.* 1:14.

<sup>38</sup> Слово «евангелие» происходит от греч. *εὐ-αγγέλιον* («благая весть»).

ней вечери, и она называется у нас просто «История» – единственная «Агада» среди бесчисленных агадот<sup>39</sup>. В Рождество публично зачитываемая история также становится центральным элементом праздничной церемонии, знак того, что Рождество становится в череде праздников Откровения ежегодно возвращающимся праздником совместного слушания, слушания благой вести.

Но в то же время этот праздник приобретает уже черты чистой настоящести откровения, поскольку он оказывается серединой четырехнедельной праздничной поры. Еще до праздника, в Адвент<sup>40</sup>, обновляется воспоминание о пророчествах «Ветхого» Завета, так что рождественское чудо приобретает собственную основу в мире творения. А Новый год и праздник трех волхвов привносят в рождественское празднование ноты грядущего избавления, соединения веры и жизни. Новый год – это праздник обрезания ребенка, когда по еврейской традиции принадлежность к народу, которая непосредственно и окончательно образом основывается лишь на тайне рождения, объявляется теперь открыто. В соответствии с этим новогодний праздник переводит ход церковного года от его собственного высшего начала в сферу светского года. А поклонение восточных волхвов предвещает будущее поклонение, с которым придут к Христу короли и народы всего света. Таким образом, оба праздника намекают на двойное событие, которое произошло впервые во времена Константина: христианство станет частью государственного процесса, государство обратится в христианство. Рождественское чудо оказывается между собственной его основой в творении и собственным его предсказанием избавления. Можно сказать, что оно полностью заключает в себе откровение.

Но настоящий праздник откровения в череде трех праздников откровения – это лишь Пасха. Началом христианского пути считаются не вифлеемские ясли, а лишь Голгофа и пустая гробница. С бесчисленных точек вечного пути христианству постоянно видим крест, а не предыдущие события «жизни Христовой». Точно так же для нас только синайское чудо, дарование Торы, а не сам исход из Египта обозначает откровение. Об исходе нам надо еще вспоминать<sup>41</sup>, пусть даже так реалистично, как если бы мы там были сами, но о Торе вспоминать не нужно; она всегда с нами в настоящем. А у христианина в настоящем не колыбель, а крест; этот последний, а не первая, всегда у него перед глазами. Что для нас говорится о Торе, то можно для него сказать о кресте: крест будет «в сердце у него; не поколеблются стопы его» (Пс. 36:31).

39 Ивр. *агада* (агада, «рассказ, история») – традиционное название собрания текстов, которое зачитывается вслух во время пасхального седера. Множ. числом этого слова – *агадот* – называются все сказания, истории, притчи, разбросанные по текстам Талмуда и литературы мидрашей.

40 В католичестве и протестантизме – период перед Рождеством, длиной, как правило, четыре недели. Это время подготовки к празднику, когда вспоминаются евангельские истории о том, что рождение Христа было предсказано пророками.

41 Вспоминать исход из Египта – одна из заповедей иудаизма.

Благодаря этой настоящести Пасха становится также и настоящим праздником причастия. Ритуал евхаристии<sup>42</sup> устанавливается в связи с пасхальными событиями, так что причастие на Пасху имеет особую значимость. А церковь стремится превзойти эту настоящность и отослать человека при помощи музыкальной мессы или пасхальной оратории прямо под крест, так, чтобы он ощущал это соседство непосредственно всеми своими чувствами. Человек должен увидеть чело в крови и ранах<sup>43</sup> непосредственно лицом к лицу. Таким образом, вся весенняя праздничная пора, от поста до Великой Пятницы и до дня Воскресения, оказывается единым механизмом, с помощью которого становится настоящим великое центральное событие христианской жизни. Пост, эта долгая подготовка, тихая Пятница, которая в римской церкви отходит на второй план, а в протестантской, где нет постов, это тем более значительное событие, и наконец Пасха – мощное разрешение, день избавления внутри весеннего праздника откровения.

Но избавлению как таковому посвящен лишь третий из трех праздников откровения, Пятидесятница. Разумеется, он может толь-

ко предвещать избавление, ведь он еще находится внутри откровения. Он должен наглядно показать избавление как последний акт земных странствий Христа, так же, как праздник Суккот мог лишь напоминать об окончательном покое через краткие мгновения отдыха во время скитаний. Пятидесятница с необходимостью напоминает лишь о начале избавления, а не о его процессе, не говоря уже о конце. Она должна обозначить ту точку, где путь христианства превращается из узкой тропы Господа и учеников Его в широкую дорогу, которой идет церковь. Окончательное избавление еще не празднуется, по крайней мере в этот день. Оно лишь предвещается в откровении. Поэтому этот праздник не

может выразить высшую общность людей, объединенных молчаливым поклонением, и должен довольствоваться тем, что он призывает к ней, и это всеобщий призыв, понятный всему человечеству. Но никакой призыв не может стать всеобщим и понятным для всех, если он осуществляется в молчании. Необходимо посредство речи, которая благодаря чуду языка смогла перепрыгнуть через сопротивление разделенного языками тогдашнего Сегодня, которое и сегодня остается сегодняшним днем.

Вот первое действие, оказываемое духом: он переводит, он наводит мосты между людьми или между языками. Действительно, Библия – это первая книга, которая была переведена и переводы которой почитались наравне с оригинальным текстом. Бог повсюду говорит человеческими словами. А дух – в том, что тот, кто переводит, тот, кто

42 Символическое освещение и вкушение хлеба и вина во время празднования христианской Пасхи.

43 Начало церковного гимна, основанного на латинском стихотворении XIII в., которое обращается к различным частям тела распятого Христа. Строфы, обращенные к голове Иисуса, с середины XVII в. исполняются на европейских языках как отдельное музыкальное произведение; часть их была использована Бахом в *Страстях по Матфею*. Перевод дается по кн.: М. Сапонов. *Шедевры Баха по-русски*. М.: Классика-XXI, 2009.

воспринимает, и тот, кто передает, сознают, что они равны тому первому, кто произнес и воспринял слово. Так дух становится вожаком человека и вселяет в него доверие, чтобы он смог встать на ноги. Этот дух может быть соразмерен человеческой личности, потому что он дух передавания и перевода. Вот история Пятидесятницы: Господь покидает своих учеников, Он возносится на небо, а они остаются на земле. Он покидает их, но оставляет им дух. Им нужно лишь научиться верить в невидимое глазу, им нужно научиться действовать так, словно бы и нет у них никакого Господа, но теперь они готовы к этому: у них есть дух. С чудом Пятидесятницы в мир выходит церковь, мощь которой провозглашается на всех языках и для всех народов. Она поднимает знамя, которое удерживает вместе ее разъезжающихся посланников, и знамя это – символ Троицы, посвященный которой праздник следует за Пятидесятницей.

## ПРАЗДНИКИ ИЗБАВЛЕНИЯ

Но всё-таки это лишь предзнаменование избавления. Для избавления самого по себе нет еще места в церковном году. Ему должен соответствовать его собственный, третий вид праздников, так же, как у нас Грозные дни довершают шавбаты и праздники паломничества. До этого момента праздникам еврейского календаря соответствовали праздники христианские. Так какой же особый вид праздников будет соответствовать Грозным дням?

Никакой. Для этих праздников нашего календаря нет соответствия в церковном году – именно в нем, а не в календаре. Единственное, что можно было бы назвать, находится среди трех праздников откровения. Было видно, что Рождество не приурочено, как Пасха и Пятидесятница, к какому-то празднику еврейского календаря. Но известно, что оно совпадает с поворотной точкой годового бега Солнца. В этот день непобедимый солнечный бог митраистов праздновал свое ежегодное новорождение<sup>44</sup>. От этого чуждого корня праздник перешел к ведущему народу христианского мира<sup>45</sup>, и именно с ним и именно в последние его века развился так, что его значение приблизилось к еврейским праздникам избавления.

В Рождество дом раскрывается. Он выпускает свободную природу, когда в теплую комнату входит зимний гость – осыпанная снегом елка. Колыбель, в которой лежит пришедший в мир Спаситель, оказывается в чужом стойле. Параллель этому – свободное небо, которое входит в

44 В древности 25 декабря считалось у митраистов днем рождения солнечного бога Митры и началом года. В первые века н.э. митраизм составлял существенную конкуренцию христианству в Римской империи. Начиная с IV в., 25 декабря принимается в качестве даты рождения Иисуса, о чем нет свидетельств в более ранних источниках. В итоге именно эта дата становится праздником Рождества в христианской церкви, а впоследствии и отправной точкой для счисления лет.

45 Имеются в виду римляне.

шалаш сквозь крышу из листьев<sup>46</sup> как воспоминание о шатре, хранившем покой вечного народа во время блужданий по пустыне. Однако важнее оказывается соответствие с истинным праздником избавления, на которое уже было однажды указано. Рождество среди воскресений – как День Искупления среди шаббатов: оно необязательно выпадает на воскресенье, но это и есть настоящее воскресенье. Это день рождения церковного года, то есть то самое, чем воскресенье является для недели: новое начало. Точно так же День Искупления, день входа в вечность в нашем году то же самое, что означает Шаббат для недели: завершение. В оба дня чудесное настолько сильно, что их канун приобретает то же значение, что и сам праздничный день. Канун праздника Искупления – это единственное время, кроме богослужения в праздничное утро, когда община уже надевает праздничный костюм, так что День Искупления становится «долгим днем». Точно так же к христианскому празднику присоединяется сочельник<sup>47</sup>, и получается «долгая ночь». Только день из ночи и дня до того, как день в следующий раз наступит полностью, – только это можно назвать целым днем. День находится между двумя полночами; из них только первая в самом деле ночь, вторая – это свет.

<sup>46</sup> В соответствии с законом праздника в крыше шалаша должны быть отверстия, такие, что в них можно видеть звезды.

<sup>47</sup> 24 декабря – канун Рождества

Поэтому тот, кто проживает с Богом такой длинный день, живет с Богом полностью, – проживает с Ним Ничто, поставленное пред жизнью, и звезду, которая восходит по ту сторону жизни над темнотой ночи. Христианин проживает этот длинный день в день начала, а мы – в день конца. Так получается,

что оба праздника приобретают большее значение, нежели то, которое они имели изначально. День Искупления стал высшим праздником, даже если вначале это едва можно было представить. Уже во времена Филона Александрийского, так же, как и сегодня, даже те, кто обычно вел светский образ жизни и редко показывался в доме Божьем, полчищами стекались туда и с молитвой и постом находили свой путь обратно к Нему. С Рождеством произошла такая же перемена, но в обратном направлении: оно стало из церковного праздника народным. В нем участвуют даже те, кто уже не придерживается христианства, даже те члены народа, кто христианами не является. День, который предвещает конец, стал знаком того, что сила самосохранения нашего народа – в вере; а день, который обновляет начало – знаком внешней способности христианства распространяться и охватывать всю жизнь.

Таким образом, праздник начала откровения оказывается единственным, что в христианстве может хотя бы в некоторой степени соответствовать нашему празднику избавления. В христианстве нет собственно праздника избавления. В христианском сознании всё сконцентрировано вокруг начала и одного лишь начала, так что там пропадает четкое различие, которое для нас существует между откровением и избавлени-

ем. Избавление уже произошло, когда Христос страдал на земле, в крайнем случае – когда Он умер на кресте, но вообще-то – уже когда Он был рожден. Не только Христос, пришедший во второй раз, но уже и тот, кого родила Дева, называется Спасителем и Избавителем. Размышления о творении и откровении обязательно стремятся у нас вылиться в мысли об избавлении; в конце концов, ради него произошло всё, что было прежде. Схожим образом в христианстве идея избавления поглощается творением и откровением. Она вновь и вновь прорывается наружу как нечто самостоятельное, но вновь и вновь снова теряет самостоятельность. Взгляд, обращенный назад, к кресту и колыбели, переживание, освоение, присвоение событий в Вифлееме и Голгофе оказывается важнее, чем взгляд вперед, в будущее Господне. Пришествие Царства становится делом мировой и церковной истории. Но в сердце христианства, которое гонит жизненный ток по круговороту церковного года, места для него нет.

## ПРАЗДНИКИ МИРА

Не в вечно возвращающемся круговороте церковного года, а в календаре, который соединяется с ним лишь в день Нового года, в мирском календаре, который от века к веку меняет свои памятные даты. Вот место всем памятным дням, связанным с историей, которыми человечество отмечает свой бег во времени. Эти даты меняются со сменой эпох, они различаются в зависимости от места или в зависимости от правительства. Но если они празднуются, то они полны человеческой радости по поводу живой настоящести мира, надежды на лучшую, более богатую жизнь и будущее развитие.

Поскольку история нашего народа полностью находится в прошлом, наши памятные даты приобрели устойчивый характер. Это три даты, неизвестных Торе: день скорби по разрушению Иерусалима, праздник по случаю спасения, описанного в книге Эстер, и день, когда после победы, одержанной Маккавеями, оскверненная святыня была заново освящена<sup>48</sup>. Это три ярко выраженных памятных праздника, даты которых определены относительно случайно: они зависят лишь от исторических обстоятельств. По рангу эти праздники – даже день скорби о Иерусалиме – не сравнятся с другими. Но они повторяются ежегодно, и, несмотря на то, что это праздники исторические, они застыли – как история народа. С памятными праздниками [других] народов дело обстоит иначе. Праздники по случаю их войн и побед редко держатся дольше полусотни лет, они быстро вытесняются другими. Дни рождения князей сменяются вместе с ними самими, дни конституций и освобождений отмечаются лишь пока государство существует в той же форме – или

вообще существует. Эти праздники изменчивы и временны, но именно в таком виде они нужны народу – как знак того, что он продолжается на протяжении времен.

## ЦЕРКОВЬ И МИРСКОЙ КАЛЕНДАРЬ

Церковь внедряется в эту область и участвует в мирских празднованиях. Она вращается в народ и его историю, сопровождая его памятные дни своим благословением. Можно сказать, что так она занимается миссионерством среди язычников. Церковь направляет просвещающий свет на отрасли национальной жизни и таким образом движется к избавлению, засеивая живое вечностью. Там, где церковные формы совпадают с государственными границами, церковь устанавливает ежегодные или приуроченные к значимым событиям народной жизни дни покаяний и молитв. Праздники урожая, дни начала войны и дни победы – всюду церковь должна вставить свое слово. Но у церкви есть еще и своя история, которую тоже хочется праздновать; поэтому лютерова церковь

409

<sup>49</sup> Празнуется в память о 31 октября 1517 г., когда Мартин Лютер разослал свои знаменитые 95 тезисов.

<sup>50</sup> Празнуется на одиннадцатый день после Пятидесятницы. Возник в Льеже (Бельгия) в XIII в. и впоследствии распространился по всему католическому миру.

отмечает день Реформации<sup>49</sup>, а римская ежегодно сообщает о своем непримиримом разногласии с язычниками, устраивая карнавальную процессию в праздник Тела Христова<sup>50</sup>. И в первую очередь римская церковь позволила себе вплести собственную жизнь, выразив ее в ряде праздников, непосредственно в церковный год. Это постоянно происходит в праздниках, которые повествуют о жизни Девы

Марии, отражая таким образом актуальное существование церкви. Но особенно явно это происходит в праздниках, посвященных святым; они могут постоянно меняться, приспосабливаться, а их значение – возрастать. Благодаря им оказывается возможным теснейший союз между церковью и местными, сословными, наконец, личными интересами света. Временное и мирское вновь и вновь включается в вечный круг. Но из-за того, что на вечном пути к избавлению сквозь время и место существуют праздники, меняющиеся в зависимости от времени и места, круг уже не остается кругом, а раскрывается, превращаясь в спираль.

Так как же празднуются эти праздники избавления, одновременно церковные и светские, принадлежащие сразу обоим мирам? Мы уже встречали праздники совместного слушания и совместной трапезы. Праздниками совместного коленопреклонения эти праздники избавления назвать нельзя. Совместное коленопреклонение уже нашло себе место в христианстве. Вместе с Марией и Иосифом, с пастухами в ночи и с восточными волхвами христианство преклонило колени пред колыбелью. Глядя на пресуществление, затаив дыхание так, что в этом

молчании слышен лишь тихий звон колокола, христианство преклоняет колени во время мессы пред жертвой, которая снова вводит в настоящее жертву на кресте. Так последнее молчание Избавленного было включено в праздник самого первого истока и в праздник постоянно обновляемого присутствия Господа в настоящем. За творением и откровением церковь забывает об избавлении. И праздники, при помощи которых она втягивает избавление в церковный год, не предполагают этого крайнего способа поклонения.

Как же можно праздновать эти праздники? То, что перед Богом преклонится каждое колено (Йешая 45:23), остается истинной формой для празднования избавления; но у нас эта истинная форма возникает в особых праздниках, потому что только у нас духовный год может дойти до праздников чистого избавления и замкнуться в кольцо. Только мы проживаем жизнь в вечности избавления и поэтому можем отмечать его. Христианство находится лишь на пути, так что оно отмечает избавление только во временных праздниках и, следовательно, не в истинной форме совместного коленопреклонения. Так какая же временная форма может в христианстве соответствовать нашей вечностной форме празднования? Как именно искусство подготавливает людей к празднованию праздников избавления?

## СОЦИОЛОГИЯ ТЕАТРАЛЬНОГО ИСКУССТВА: НАРОДНЫЕ ЗРЕЛИЩА

Есть искусство, которое поднимается над чистым пространством и чистым временем и создает свою собственную сферу: поэзия. Человек больше, чем его тело, ограниченное пространством, или душа, ограниченная временем. Поэтому после изобразительных и звучащих искусств должны еще выступить искусства слова, где человек проявляется целиком, без ограничений. Связь и слияние в одно целое представлений об ограниченности наглядного пространством и об ограниченности чувства временем, — вот основная идея поэзии. Ее содержание — мир как целое и его малый бог, человек как микрокосм. Именно от поэзии человек должен получить настрой, при помощи которого он сможет отыскать дорогу к последнему избавляющему молчанию. В мирских праздниках избавления он видит это молчание как цель пути, как обещание.

Но в жизни общности эта дорога кажется еще более далекой от поэзии, чем от изобразительного искусства и музыки. Их хотя бы сохраняли и исполняли в публичных залах, их родных домах. Но дом поэзии — это книжный шкаф, в котором она отсиживает свое заключение. Пространство между двумя обложками книги — это единственное место, где поэзия бывает истинно «чистым» искусством; там она находится в своем

чистом мире идей, причем каждое произведение – в своем. Картина создает для себя внутри рамы «чистое» пространство, музыкальное произведение – чистое время, и поэзия точно так же всегда образует свой собственный «идеальный» мир. Но стоит лишь зачитать ее вслух, как поэзия покидает чистый мир своих представлений и становится некоторым образом совместной. Например, если драматическая поэзия оказывается на сцене, то с ее эстетической «идеальностью» покончено<sup>51</sup>. Истинная драма предназначена только для чтения, театральность – это преступление в глазах эстета, за которое Шекспира непоследовательно извиняют, а Шиллера и Вагнера винят, хотя обязательно придет когда-нибудь время (для Шиллера оно уже пришло), когда Вагнера перестанут упрекать в том, что он для театра писал театрально. Однако театр, театральное само по себе всё-таки остается чистым искусством, даже если там невозможно избежать воздействия собравшейся толпы. Двойной эффект театра возникает из-за необходимой борьбы между идеальным миром произведения искусства и реальным миром собравшейся публики. Очевидно, что поэзию нужно извлечь из идеального мира книжных

обложек и ввести ее в реальный мир, прежде чем она поведет людскую толпу в землю совместного двустороннего молчания. В отличие от архитектуры, объединяющей тела, здесь нельзя, чтобы люди просто собирались физически рядом в одном пространстве; в отличие от музыки, проводницы душ, которая колдовством соединяет языки в хор, поющих на один и тот же ритм одним и тем же голосом, здесь нужно, чтобы человек целиком, словом и делом, и чем-то большим, чем слово и дело, стал близок другому такому же человеку, стал един с ним.

Однако для такого применения необходимо, чтобы поэзия сначала сама научилась молчанию. Пока она использует слова, поэзия еще привязана к душе. Она должна научиться тому, как освободиться от представления образов, уже данных в мире, и сама создавать образы: она должна превратиться в жесты<sup>52</sup>. Только жест находится по ту сторону слова и дела; но не такой жест, который хочет что-то сказать, – это была бы лишь неудобная за-

мена речи, просто заикание – и не такой жест, который хочет вызвать действие другого, – это была бы лишь неудобная замена собственному делу; а такой жест, который стал полностью свободным, научился творить и больше не относится к той или иной вещи, к тому или иному человеку. Благодаря такому жесту достигают совершенства человеческое бытие, человечность и человечество. Если человек полностью выражает

<sup>51</sup> Розенцвейг иронизирует над эстетикой «чистого искусства», распространившейся в начале XX в., особенно в рамках символистского направления. Замкнутость внутри себя, идеальность, самолюбование являются, с точки зрения Розенцвейга, отпадением искусства от человека. Негативное отношение к чистым искусствам ведет человека из музея и концертного зала в пространство совместной молитвы. Тем самым «прикладное» искусство оказывается выше «чистого», а театр обретает преимущество перед книжной полкой.

<sup>52</sup> Образы-гештальты, которые поэзия черпает в мире или в переживаниях человеческой души, возвращают ее на уровень элемента или, в лучшем случае, траектории. По мысли Розенцвейга, на уровне гештальта поэзия должна превратиться в совместный жест.

себя жестом, то совершается чудо: затихает<sup>53</sup> пространство, разделяющее людей, прочь бросается слово, которое кинулось бы очертя голову в это пространство, чтобы наполнить его собственной своей любовью, совершить героическое самопожертвование и возвести таким образом мост между людьми. Следовательно, если архитектура сопоставляет в пространстве свое тело со многими такими же, а музыка заполняет в нем промежутки и наводит мосты, то жест, благодаря которому человек достигает совершенной целостной человечности, должен перепрыгивать это пространство. На наших праздниках избавления все люди преклоняют колена в понятном всем жесте, и этот жест перепрыгивает пространство и преодолевает всякое время<sup>54</sup>. К чудесам иерусалимского Храма Талмуд причисляет и то, что люди, столпившиеся в закрытом дворе Храма, так сильно напирали друг на друга, что свободного места не оставалось, и тем не менее, когда стоящие падали ниц, места оказывалось бесконечно много (Пиркей Авот 5:5).

Существует художественная форма, в которой поэзия сходит с книжных обложек и переходит из идеального мира представлений (*Vorstellungen*) в реальный мир выражения (*Darstellung*). Такая форма – танец и всё, что развилось вокруг него из самовыражения (*Selbstdarstellung*), когда зрителей нет или не должно быть. Есть лишь соучастники; самое большее, некоторые из них могут отдохнуть среди других участников или поменяться с ними местами. В праздничных процессиях и парадах, публичных спортивных и театральных представлениях народ познает себя. Сюда же относится и искусство, если в виде памятников оно выходит под открытое небо или проводит странствующего зрителя по Голгофе<sup>55</sup>, в виде речи приветствует собрание, как застольная или дорожная песнь сводит людей вместе. Множество танцоров собирает хоромы в таких местах, как Кельн в Розовый понедельник<sup>56</sup> или Темпельхофское поле<sup>57</sup>, Олимпия<sup>58</sup> или Обераммергау<sup>59</sup>. Но индивидуальный танец – это прежде всего простейший жест, простейшая часть танца, взгляд. Несмотря на эту простоту, взгляд обладает силой, разрушающей любые оковы. Такой силой не обладает поступок; слово ради нее пожертвовало собой, но даже так слово обрело эту силу, самое большее, лишь ненадолго, пока не поступил ему ответ. Напротив, сила взгляда не исчезает в мгновение ока. Слово забывается, оно должны быть забыто, изойти в ответе. Но взгляд не угасает. Взглянув на

53 См. эпитафия к новелле Ф. Верфеля «Не убитый, а убийца виноват».

54 Совместное коленопреклонение во время праздника Йом Кипур.

55 Имеется в виду литургическая музыка, особенно предпасхальная литургия. Обращение к зрителю как к страннику: «О вы все, кто проходит по дороге (O vos omnes qui transitis per viam)», – респонсорий из литургии Страстной недели, который часто кладется на музыку.

56 Понедельник перед средой, началом Великого поста, – пик весенних карнаваловых празднеств в Германии. Кельн славится своими карнавальными процессиями и уличными выступлениями.

57 Поле под Берлином, место военных тренировок и парадов, а также спортивных занятий.

58 Олимпийский стадион в Берлине; строился к Играм 1916 г. рядом с ипподромом в парке Грюневальд.

59 Городок в Баварии. Каждое десятилетие начиная с 1634 г. большая часть его жителей участвует в массовой постановке пьесы о Страстях Христовых, проходящей под открытым небом.

нас однажды, глаз продолжает глядеть, пока мы живы. Когда Афродита танцевала перед блаженными богами на свадьбе Амура и Психеи, она танцевала под конец исключительно глазами<sup>60</sup>.

## ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ

Но в церковь танец не заходит. По крайней мере, не в самой простой своей форме (Gestalt), которая непосредственно захватывает индивида и настраивает его на общность. Идея избавления так же сложно вписывается в закрытое пространство церкви, как и в замкнутый круг церковного года. Круг размыкается, превращается в спираль, избавление перескакивает через запертые ворота, и процессия выходит в город. Достоверно то, что праздник Тела Христова – это главный праздник процессий. У нас двери дома Божьего могут оставаться закрытыми, потому что, когда Израиль преклоняет колена в этом маленьком пространстве,

оказывается, что места хватает для всего человечества<sup>61</sup>. Процессии с Торой происходят внутри дома Божьего, даже великая процессия, совершающаяся в день Радости о Торе, в конце праздника избавления. Здесь избавление празднуется непосредственно в замкнутом кругу общины или года, так что здесь танец может развиваться как способ богослужения. Хасид славит в танце Бога «всеми своими членами» (Пс. 35:10)<sup>62</sup>.

Танец становится полноправной частью нашего богослужения. Танцевальные жесты перепрыгивают пространство, и только так приходят к совершенству сила архитектуры, которая создает пространство, и музыки, которая пространство наполняет. Церковь ради избавления выводит свой культ в мир и вынуждена дополнять его светскими праздниками. Ей предстоит еще долгий путь. Церковное пространство выходит наружу, под атаку внешнего мира, ее времена структурируют временной поток, протекающий мимо, но мир себе она должна захватить, отвовав его у мира внешнего<sup>63</sup>. Церковь не может вывести собственный мир, как она выводит законы своих пространства и времен. Она сама выходит к народам, так что ее закон

начинается лишь вовне, во взаимодействии с мирским законом. Внутри церковных стен нет конца. Церковь всегда стоит в начале; она ступает по пути.

<sup>60</sup> См. Апулей, *Метаморфозы, или Золотой осел* VI:24.

<sup>61</sup> Т.е. в иудаизме нет необходимости выходить с танцем в профанное пространство города, т.к. само пространство синагоги открыто танцу, как оно открыто, по мысли Розенцвейга, и избавлению всего человечества.

<sup>62</sup> Букв. «все кости мои говорят» (Пс. 35:10). Этот принцип является важным положением хасидской молитвы и танца (см., напр., рабби Нахман из Брацлава, *Ликутей Мошае*, I:50).

<sup>63</sup> Таким образом, по мнению Розенцвейга, проявляется различие между сердцевинным огнем и лучами, т.е. между иудаизмом и христианством. Для иудаизма нет внешнего, он полностью находится внутри и внутри находит весь мир. Иудаизм противостояние светского и сакрального реализует внутри самого себя. Христианство находится в состоянии постоянного движения и распространение. Для него различие сакрального и профанного и расширение сакрального на область профанного принципиально.

Вот причина того, почему только освящением начала может быть любая обрядовая форма, которой церковь дополняет [результаты] подготовки, полученные от наследников танца, всевозможных самовыражений народа. Преклонение колен подразумевает окончательное избавление, поэтому церкви оно остается чуждо. Но она готова освятить индивида, чтобы он мог вступить в мир как на путь к избавлению. В этом заключается чудо двойного смысла крещения: оно производится над индивидом, над новорожденным, в начале жизни, и обещает ему, младенцу в жизни, что эта жизнь достигнет своей цели, то есть избавления. Христианство обречено быть в пути, именно потому что оно притягивает избавление через крещение, выдавая покорность младенца, который сам себя не сознает, за покорность высшей сознательности, соответствующей немой молитве. Но это же делает христианство господином пути. Здесь никто не может с ним сравниться. Христианство так уверено в своей победе, что отдельный, первый и всегда первый шаг постоянно сливается у него с последним. Этого у него не отнять. Таким образом, крещение играет особую роль среди семи таинств. Если отбросить причастие как таинство откровения, то остальные шесть приходят к человеку в определенное время и в определенных ситуациях его естественной, нравственной, общественной жизни и соединяются с его жизненным путем. Крещение открывает для других пяти таинств путь к избавлению; и если упрощение, которое предпринял протестантизм, было нужно, то здесь оно было сделано правильно. Если начало пути заранее освящается одновременно с освящением избавления, то под знаком этого проходит вся последующая жизнь. Тогда каждый час жизни христианин, пока он еще христианин, обновляет завет, заключенный при крещении, когда он впервые вошел в жизнь и сразу же был принят в число окончательно избавленных. Крещение окончательно доказывает то, что уже можно было понять по описанию рождественского праздника: в христианстве место избавления занимает начало, а место завершенной жизни – пройденный путь. Каждое крещение заново повторяет поклонение божественному младенцу. Христианство очень молодо, потому что с каждым индивидом, с каждой душой оно начинается заново.

## НЕБЕСА И ЧУВСТВА: ХРИСТИАНСКАЯ ЭСТЕТИКА

### ТЕЛО И ДУША

Христианство молодо; но христианский мир – нет. Крещение освящает индивида, позволяя ему вступить в христианский мир. Но сам по себе этот мир не освящен. Круг жизни, который для нас замыкался в народе, для христианина замыкается в собственной его душе. Только ей обеща-

ется при крещении вечная жизнь; следовательно, только в ней сменяют друг друга охранение и обновление. Миру не дается вечной жизни; на мире круг индивидуальной жизни разрывается и превращается в спираль истории. Мирской прогресс постоянно превосходит вечное охранение и обновление души. Церковный год замыкается в круг лишь для индивида; для него там есть постоянный приют. Но для мира, его годов и дат церковный год – лишь временное пристанище. Он открыт для этих гостей, но все гости когда-нибудь покидают его. Вечный народ пребывает в покое в доме жизни; но народы мира остаются в пути. Только их душа нашла дорогу домой. Она знает, что ее избавитель жив, и уверена в этом не меньше, чем душа из вечного народа. Для нее замыкается круг года.

## ДИТЯ МИРА И БОЖЬЕ ДИТЯ

Год для души замыкается в круг из охранения и обновления. Но христианский мир и всякий христианский народ живут в спирали истории. Они знают, что их памятные даты – это отметки на пути, которые меняются от века к веку. Однако отдельный человек не заглядывает так далеко. Ему хватает того, что его именины год за годом отмечены в календаре. Внутри церковного года для него перекрещиваются оба направления, божественное и мирское, а в точке их пересечения встает он сам, как сказано: «всё ваше, а вы – Христовы» (1 Кор. 3:22–23). Так его жизнь сама превращается в круг. Индивид сознает свою целостность только в двуединстве своего существа. Это единство – его гражданство, та связь, благодаря которой соединяются в нем дитя мира и дитя Божье. Это и есть годовое кольцо, только благодаря которому индивид проживает оба царства, церковное и мирское, как вечно повторяющееся единство.

415

## ВОЗРАСТЫ

Только так его жизнь становится единой. Изначально она не такова. На протяжении нескольких десятилетий жизнь индивида проходит через различные возрасты. Для Бога все возрасты равны. Для Него человек – всегда дитя. Но мир проводит различия. Для него возрасты неодинаковы. Дитя, юноша, муж и старец – для каждого мир находит свои дела, и каждому мир сам является по-своему. У Бога нет несовершеннолетних, а у народа есть. У Бога нет стариков, а у народа есть. Если бы человек жил лишь в народе, то он должен бы был казаться самому себе всегда разным. Но он с Богом, так что он знает, что всегда остается одинаковым. Однако это единство жизни, при котором человек постоянно меняется

и постоянно остается таким же, это единство охранения и обновления, единство человеческой жизни на протяжении времени возникает только при помощи года, который вечно повторяется, сочетая в себе и охранение, и обновление, праздники вечности и праздники времени. Год не преодолевает и не скрывает противоречие между вечностью и временем, церковью и миром, а просто представляет его так, как оно есть. Именно поэтому год дает человеку возможность пережить свое собственное единство. В круге года, который повторяется вновь и вновь, для человека сливаются его неизменное богосыновство и миросыновство, постоянно идущие от юности к старости и обратно. Оба они охраняются и обновляются благодаря друг другу.

## ОФОРМЛЕНИЕ СТРАДАНИЯ

Христианин – это перекресток сил, которые обычно кажутся противоположными друг другу. Христианство не позволяет им бежать по ту сторону противоречия. Оно принимает все эти силы в себя и ставит христианина прямо в центр, который – для того, кто в нем стоит, – одновременно является и началом. Крест не отрицает и не уничтожает противоречие; он придает ему форму (гештальт). Гештальт не возникает по чьему-то велению, это не насилие, он хочет, чтобы его выстроили, сконструировали, оформили. В каждый миг путь христианина – это крестный путь. Еврейской жизни, которая всегда находится у цели, противостоит государство, которое беспрерывно ставит себе новые цели, постоянно испуская во время и пространство свой боевой клич: досюда и не дальше. Вечность вечного народа заглушают в мире эпохи народов, размеченные мечами. Крестному пути христианской души противостоит другая сила, единственная, которая тоже преодолевает противоречие, не отрицая, а оформляя его. Это искусство. Оно уже помогло душе, подготовив ее к тому, чтобы вступить на путь. Оно могло справиться с этой задачей, потому что оно в собственном царстве познакомилось с крестным путем души. Прометей уже полтысячи лет висел на скальной стене, прежде чем на Голгофе поднялся крест<sup>64</sup>.

Но искусство побеждает, только когда оно превращает жизнь в гештальт, а не отрицает ее. Художник знает это, потому что ему дано поведать, как он жаждет<sup>65</sup>. Он ощущает немоту первого человека. Он не пытается ни «умолчать» о жизни, ни «выкричать» ее. Художник выражает жизнь.

Такое выражение примиряет противоречие: если есть художник, то есть и его страдание. Противоречие примиряется, но не ломается. По

64 Т.е. искусство уже было занято оформлением (формированием гештальта) страдания задолго до появления христианства. См. Эсхил, *Прометей прикованный* (Эсхил. Трагедии. М., 1971).

65 Гете, *Торквато Тассо*, V:5. Цит. по Собр. соч. в 10 т. Т. 5: Драммы в стихах. Эпические поэмы. М.: Худ. лит-ра, 1977.

своему содержанию любое искусство «трагично», потому что оно есть выражение страдания. Даже комедия существует благодаря сочувствию бедности и недостаточности, которые еще живут в актуальности бытия<sup>66</sup>. Содержание искусства трагично, а его форма в любом искусстве комична. Даже самое ужасное приобретает в искусстве некую романтически-ироническую легкость – именно потому, что его можно выразить. Искусство как выражение – это сочетание трагического и комического. А настоящий мастер выражения – тот, кто, как на пире Агатона в час рассвета, может быть и комиком, и трагиком одновременно<sup>67</sup>.

У искусства два лика Януса: оно одновременно утяжеляет жизненные страдания и помогает человеку<sup>68</sup>. Поэтому оно может сопровождать человека по жизни. Искусство учит человека преодолевать страдания, не забывая о них. Человек не должен забывать, он должен сохранять все воспоминания в своем внутреннем [мире]. Он будет страдать и будет утешен; Бог утешает лишь тех, кто нуждается в утешении. Слезы скорбящего будут утерты теперь с любого лица (Йешая 25:8). Слезы будут блеснуть в человеческих глазах, пока не наступит великое обновление

всех вещей. До этого он будет утешаться своей безутешностью. До этого его душа будет освежаться перенесенными страданиями. До этого человек будет получать новую силу из воспоминаний о старых днях. Не прошедшее счастье, а лишь прошедшая боль делает душу счастливой в любой момент настоящего. Душа обновляется собственными силами. А искусство кует для нее кольцо жизни.

## ИСКУССТВО И КРЕСТ

Кажется, искусство очень удачно заменяет собой крест. Что еще может быть нужно душе, если она находит сама в себе и охранение, и обновление? Да, она несет в себе самое круг жизни, который сделало для нее искусство, но этот круг тяжким металлическим обручем сдавливает ей сердце. Обруч должен расколоться, чтобы нежное сердце снова научилось биться в одном ритме со всеми сердцами. Крест, нести который искусство научило людей, был у каждого свой собственный. Даже того, кто от избытка любви не выпил ненависть к ближним<sup>69</sup>, учило искусство мучиться от жажды в пустыне, удивленным взглядом взирая на тысячу бьющих рядом источников, но не подходя к ним. Искусство не позволяло человеку увидеть тысячу тех, кто в той же пустыне мучается от жажды с ним рядом. Оно не учило тому, что все кресты – одно. Это познает одинокая душа из языческого племени, у которой не течет в крови высшее единство «Мы», лишь уви-

<sup>66</sup> Сочувствие (Mitgefühl), которое актуализирует чувство (Gefühl), как и сострадание (Mitleid), которое делает значимым страдание (Leid), выражает переход философии к диалогизму. Здесь Розенцвейг следует за Германом Когеном. См. *RVQ*, S.19–21.

<sup>67</sup> См. заключительное рассуждение Сократа в платоновском диалоге *Пиф.*

<sup>68</sup> Т.е. искусство, подобно двуликому римскому богу Янусу, смотрит и в прошлое, и в будущее.

<sup>69</sup> Гете. *Зимняя поездка на Гарц* (пер. А. Фета).

дев крест на Голгофе. Лишь встав под этот крест, она понимает, что она одно со всеми душами. Тогда раскалывается искусственный обруч, сжимавший ей сердце, которое постоянно болело, потому что нечто дорогое для него исчезло в колодце<sup>70</sup>. Вместо собственной боли одной души и собственной боли всякой души приходит одна-единственная боль, равных которой нет. Так возникает связь между душами. Душа, которая стояла под крестом и обрела вечное оживление в вечной боли, разучилась искать круговорот охранения и обновления лишь в собственной груди, где искусство заставляло его биться. Теперь она разделяет внутренний круговорот вечного страдания и вечной радости с тем, который запускает сердце, страдавшее на кресте за многих и в том числе за нее.

## ДУША И МИР

Так душа познает в пути свою вечность. Для нее не важно, что мир еще не достиг цели. Пусть круговорот мира постоянно размыкается в спираль и уходит прочь: душа уже замкнула для себя круг вечности. Вечность обещана в том числе и народам мира. Но для них круг будет больше. Постоянно возрождаясь из душ, народы могут почувствовать кожей, как, исходя от креста, обновляется движение крови, но в их сосудах кровь не течет по кругу. Ее поток необратимо стремится вниз по равнине времени в океан истории. Избавление снова и снова разрывает кольцо церковного года.

Должен существовать круг, благодаря которому народы вообще смогут признать собственную волю к тому, чтобы охранять и обновлять себя, как вечную судьбу. Иначе они не поймут, что на их собственную судьбу воздействует вечная воля. Великий круг избавления замыкается в годе вечного народа. Вечный народ всегда остается неведомым миру; но именно он несет в себе пророчество, которое, как верят прочие народы, исполнилось уже в том, что индивид испытывает страдания другого вместо своих собственных. Круг еврейского народа – это замкнутая вечность, до которой народы мира не в силах дотянуться. Все их ручьи бегут к морю, а вечный круговорот воды под небом не исчерпывается руслом реки<sup>71</sup>. На земле есть лишь один водоем, в котором вода вечно ходит по кругу, так что кажется, что в нем нет ни приливов, ни отливов, то есть нет земных приливов и отливов. Это чудесное и возмутительное явление для всех, кто его видит, потому что для него не имеет значения задание, которое выполняют все воды: бежать к морю. Ручьи не подозревают, что этот вечный круг изображает их общее будущее. Но тем скорее спешат они по собственному пути, который

70 Образы из сказки бр. Гримм *Король-лягушка, или Железный Генрих*. Злая ведьма превращает королевича в лягушонка и прячет его в бездонном колодце. От скорби по королевичу его верный слуга Генрих оковывает свое сердце тремя железными обручами. Поцелуй принцессы разрушает колдовство, и от радости Генриха обручи лопаются.

несет их навстречу этому будущему. Знают ли они что по этому вечному пути их увлекает не что иное, как стремление к вечной жизни? Знает ли дерево, что оно не может не приносить плоды по образу и подобию семени, которое когда-то упало в почву?

## ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕЧНОСТИ

Мы уже указывали в конце предыдущей книги на притчу великого певца нашего Изгнания. Приведем эту притчу буквально, как она была рассказана самим Иегудой Галеви: «Есть у Всевышнего тайный план в отношении нас. Этот план тот же, что и в отношении зерна. Зерно попадает в землю, подвергается изменениям и, казалось бы, обращается в прах, воду и грязь, и ничего не остается от него, по чему глаз мог бы узнать его. Но потом оказывается, что зерно это преобразовало прах и воду так, что они стали его собственной сущностью. Оно изменяет элементы, ступень за ступенью, пока они не разлагаются и не приспосабливаются к его собственному веществу, и тогда оно производит кору и листья, и,

когда наконец внутренняя ткань готова, чтобы принять прежнее зерно как прообраз для новой телесности, зерно становится деревом и дает плоды, подобные тем, из коих оно выросло. То же происходит и с учением нашего Учителя Моисея. Оно преобразует все позднейшие поколения и их учения, хотя кажется, что оно их отвергает. Эти народы со своими учениями — лишь подготовка и приготовление к приходу ожидаемого Мессии. Он будет плодом, и в конце времен, когда все его признают, все станут таким его плодом, и будет древо одно. Тогда благо-

словят они и восхвалят тот росток, который прежде они презирали, как сказано в стихе Исайи (Йешая 52:12; 53:2).

Такова притча из книги Кузари<sup>72</sup>. Она основывается на главе из книги пророка Исайи о неизвестном рабе Божьем, принявшем на себя страдания мира ради народов, идущих в ярком свете истории и изображает высшее возвращение, узнавание семени в плоде. Это возвращение опыта в себя — удостоверение истины. Истина лежит за путем. Путь заканчивается, когда достигнут родной дом. Ибо хотя путь вечен, — конец его лежит в вечности, — все-таки он конечен, ибо вечность — его конец. Где всё в огне, там больше нет лучшей. Там всё — свет. Там земля будет наполнена ведением Бога, как воды наполняют море (Йешая 12:10). В этом море света весь путь исчезает из виду, точно мираж. Но Ты, Господь, есть истина.

71 Аллюзия к Эккл. 1:7. Т. е. народы мира, видя вечность реки, не отдают себе отчета, что иной, неизвестный им поток воды обеспечивает реки истоком. Этот исток Розенцвейг называет вечной жизнью, т. е. еврейским народом.

72 См. Кузари 4:23 («Книга ответа и доказательства по поводу униженной веры». Пер. и прим. И. Стрешинского. М.: Книжники / Текст, 2009).



Книга третья  
**ЗВЕЗДА,**  
или **ВЕЧНАЯ ИСТИНА**<sup>1</sup>

420

## ВЕЧНОСТЬ ИСТИНЫ

Бог есть истина<sup>1</sup>. Истина – это Его печать<sup>2</sup>, по которой Его узнают, даже если всё, по чему Он дает узнать во времени Свою вечность, то есть вечная жизнь и вечный путь, нашли свой конец там, где вечное находит свой конец: в вечности<sup>3</sup>. Ибо не только путь заканчивается здесь, но и жизнь. Вечная жизнь длится лишь до тех пор, пока длится жизнь вообще. Вечная жизнь существует лишь в противоположность жизни пролагателей вечного пути, которая всегда временная. Стремление к вечности, стенания, которые бьют из теснин этой временности, принимают форму тоски по вечной жизни, но только потому, что оно само есть временная жизнь. Воистину, в истине жизнь тоже исчезает. Она не становится миражом, как миражом стал путь, когда океан света сомкнул над ним свои потоки. Она растворяется в свете. Она преобразуется; но после преобразования то, что подверглось ему, исчезает. Жизнь ушла в свет. Немая тьма предмира обрела в смерти язык. Нечто более сильное одолело смерть: любовь<sup>4</sup>. Любовь избрала жизнь (ср. Втор. 30:19). И как предмир обрел свой голос в смерти, так сосредоточивается теперь жизнь в безмолвии сверхмира и преобразуется в свет.

<sup>1</sup> Фраза из литургии, в которой последние слова молитвы *Шма Исраэль* соединяются с первым словом благословения после произнесения этой молитвы.

<sup>2</sup> ТВ *Шабат*, 55а, ТВ *Йома*, 69б, ТВ *Сангедрич*, 64а. Р. Ханина: истина – завершение Божественного, т. е. вечность. [Т.е.] Божественные дела – вечность, погруженная во время.

<sup>3</sup> См. запись в дневнике Розенцвейга от 27.09.1914: «Суть еврейского рационализма воплощается в формуле из [молитвы] *мусаф* на праздник Рош га-Шана: если бы народ Божий исчез, то Тебя можно было бы познать благодаря Твоей печати – истине. Таким образом, еврейский национализм рационалистически отвергается во веки веков».

<sup>4</sup> См. вторую часть книги, комментарий на *Шир ха-ширим*.

Бог не есть жизнь, Бог есть свет<sup>5</sup>. Он – Господин жизни, но Он столь же мало жив, как и мертв, и сказать вместе с древним философом, что Бог «имеет жизнь»<sup>6</sup>, или с новым, что Бог «мёртв»<sup>7</sup>, значило бы обнаружить одинаковую языческую пристрастность. Только «ни-ни» между мертвым и живым, только та деликатная точка, в которой соприкасаются и сливаются в одно жизнь и смерть, не сопротивляется обозначению словом. Бог не живой и не мертвый, Он оживляет мертвое. Он любит. Он есть Бог живых и мертвых именно потому, что Он Сам не живой и не мертвый, о Его актуальном бытии мы узнаем непосредственно только потому, что Он нас любит и нашу мертвую самость пробуждает к превращению в лю-

бимую и отвечающую любовью душу. Сердце всего – откровение божественной любви<sup>8</sup>.

## БОГ (ТЕОЛОГИЯ)

### БОГ ОТКРЫВАЮЩИЙ

Мы узнаём, что Бог любит, а не то, что Бог есть любовь<sup>9</sup>. В любви Он подходит к нам слишком близко, чтобы мы могли что-то о Нем сказать. В его любви мы узнаем только, что Он есть Бог, а не чем Он является. Его «чтойность», «сущность» остаются сокрытыми. Сущность сокровенна именно в откровении. Сущность Бога, не открывающего себя, не могла длительное время быть сокрытой для нас, ибо ничто не скроется от живого переживания, от способности воспринимать понятия, от рассуждающего разума человека. Но именно потому, что Он изливает себя на нас через откровение и из Бога неподвижного становится с нами Богом действующим, Он связывает узами любви наш свободный разум, пред которым ничто не может сохранить свою неподвижность. Так, связанные этими узами, названные по имени, мы движемся по кругу, в котором находимся, и по пути, на который мы поставлены. Мы больше не выходим за эти пределы, кроме как прибегая к бессильным уловкам пустых понятий.

5 «Немая тьма предмира...» и далее. В этих словах Розенцвейг возвращается ко всему содержанию книги и коротко проходит всё с начала. Движение от смерти к языку, от языка к любви, от любви к жизни, от жизни к вечности, от вечности к свету завершается концепцией бесконечного Божественного света, который содержится в звезде. Но сама звезда – это не что иное как гештальт, который разворачивался с самого начала. См. *Философия истока*. Свет как проявление Бога – распространенный библейский символ. См. 2 *Шмуэль* 22:19; *Миха* 7:8. Со светом также сравниваются и Тора, и сам человек (2 *Шмуэль* 21:17).

6 Концепция жизни Бога является важной теологической концепцией христианства (см., напр., *Ин.*, 5:26) разработана блаж. Августином и стала одним из оснований христианского вероучения. По Августину, Бог имеет жизнь и поэтому является источником жизни (см., напр., Августин, *Об истинной религии*, 11).

7 Одна из важнейших идей Ницше.

8 См. также запись в дневнике Розенцвейга от 15.10.1914: «*Рациональность* откровения возможна только через понятие грехопадения. (Иначе непонятно было бы, зачем рациональное нужно еще открывать.)» (1:176).

9 Polemica с христианской концепцией Бога: у Розенцвейга Бог познается как действие, а не как сущность. Поэтому Розенцвейг говорит о Боге любви, а не о Боге как любви.

Если, открываясь, Бог растворяется в нас, то Его сокровенность тем более известна только Ему. Правда, мы узнаём Его теперь и в мертвом, и в живом как действующую силу. Эта сила создает и пересоздает мертвое, пока оно не приходит к ней, чтобы получить жизнь. А живое, которое от этой силы восприняло зов жизни, она отпускает от себя и избавляет. Но Творца и Избавителя мы узнаём только по тому, как они соединяются в откровении. Только благодаря Богу любви видим мы Творца и Избавителя. Только потому, что мгновение божественной любви мерцает светом, видим мы то, что было до и что будет после<sup>10</sup>. Чистое «До», несотворенный предмир, есть нечто слишком темное, чтобы мы могли уже узнать в нем длань Творца. И чистое «После», избавленный вышний мир, слишком светозарно, чтобы мы могли еще увидеть в нем лицо Избавителя. Избавитель живет там, где избавляемые ежегодно повторяют свои славословия. Только в непосредственной близости к откровению любви, сердцу и центру Всего, Творец и Избавитель открываются настолько, насколько они могут открыться нам. Откровение учит нас полагаться на Творца и ожидать Избавителя. Таким образом, оно позволяет нам познать и Творца, и Избавителя лишь как Любящего<sup>11</sup>.

## ПЕРВЫЙ<sup>12</sup>

Только любящего Бога мы видим непосредственно. Только как любящий Бог не будет называться Господом. Как любящий Он действует. Он не над своим действием, Он в нем. Он един со своим действием. Он любит. Только как Господь Он будет по ту сторону того, Господином чего Он является. Господин над жизнью и смертью, сам Бог по ту сторону жизни и смерти. Что такое Господин над смертью, сущность, предшествующая творению, — недоступно никакой мысли. Откровение доводит нас лишь до Творца. Первое слово откровения «В начале», второе — «сотворил» (Быт. 1:1). То, что лежало перед началом, ту жизненную силу Бога в самом себе, которая выросла из божественного самотворения, самооткровения и самоизбавления, мы можем изобразить фигурально только как аналогию подлинных творения, откровения и избавления, давая самому Богу узнать в себе то, что от Него исходит. То, что язычники знали такого Бога, сотворившего себя, указывает нам, что для них это было больше, чем просто аналогия. Но из этой мысли язычников не произошло ни одного слова. Таящаяся внутри себя жизненная сила скрыла и этого Бога от нас. Бог, сотворивший себя, — это

10 Образ мерцающего света Божественного откровения, в котором виден мир, появляется в т. ч. у Маймонида (см. ПР, Введение к первой части).

11 Элементы здесь понимаются в контексте их проявления на путях. Так, Бог выступает как Творец, Бог Открывающий и Избавитель.

12 Названия этой и следующей главы связаны с *Иешая* 44:6; 48:12, где Бог говорит о себе: «Я первый и Я последний, и помимо Меня нет Бога».

Бог сокровенный. На вопрос о том, что Он есть, мы должны были бы честно ответить: Ничто. Ибо жизненная сила там, где не было творения мира, в царстве мертвого, есть ничто. Языческий бог не мертв, но он господин над мертвым и, разумеется, только над мертвым, только над Ничто<sup>13</sup>. Только в царстве мертвых это общество богов осуществляет свое господство. В других случаях они не господствуют, а живут. Однако поскольку они господствуют лишь над ничто, то они сами становятся ничто. Все боги язычников – ничто (идолы), восклицает псалмопевец (Пс. 96:5). Они не мертвые, вовсе не мертвые, вера поклоняющихся им свидетельствует об этом. Но они столь же неустойчивы, столь же недолговечны в своей жизненности, столь же подчинены всемогущему «Может-быть», как этот мир и как поклоняющиеся им. Они лишены костяка действительности, однозначного направления, твердого места, знания, где левая сторона и где правая, где верх и где низ, знания, которое приходит в мир только с откровением. Таким образом, они при всей своей жизненной силе являются «ничто», – ибо «подобны им да будут делающие их и все надеющиеся на них» (Пс. 115:8; 135:18). Они сотворены,

они живут сокрытыми в прибежище своей небесной твердыни, и псалмопевец устанавливает то, что отличает Бога от этих «ничто», утверждая: «Господь небеса сотворил» (Пс. 96:5).

## ПОСЛЕДНИЙ

Чем был Бог, истинный Бог, до сотворения мира, непостижимо ни для какой мысли<sup>14</sup>. Но иначе дело

обстоит с тем, чем Он будет после избавления. Правда, наше живое знание и здесь не открывает нам ничего о сущности Бога кроме того, что Он – Избавитель. То, что Он – Избавитель, – это последнее, что мы узнаём на собственном опыте. Мы знаем, что Он жив и что наши глаза узрят Его. Но даже в этом открытом для нас знании статус Бога как Избавителя приобрел особое значение. Его творческая сила и полнота Его откровения пролились на нечто предметное, предстоящее им<sup>15</sup>. Его избавительная функция, напротив, оказывает влияние на всё прочее лишь опосредованно, избавляя человека посредством мира, а мир – посредством человека. Непосредственно происходит избавление для самого Бога. Для Него самого это вечное действие, в котором Он сам избавляется от того, с чем Он сталкивается, что не есть Он сам. Избавление освобождает его от работы над творением, равно как и от любящей заботы о душе. Избавление есть день Его отдыха, его великий Шаббат, который творение только предсказывает. Это день, в который Он избавлен от всего, кроме Себя, от всего, что вновь и вновь сравнивают с Ним, хотя

13 См. описание мифологического предмира в первой части.

14 Ср. *Хагига*, 2:1 (Вглядывающийся – в то, что впереди, что позади ... как бы пренебрегает славой своего Создателя).

15 При откровении вообще нет связи с предметным миром; только при избавлении Бог соединяет свое откровение и человека, к которому оно обращено, с миром предметов.

Он несравним: да будет Он един и имя Его – Единый (ср. Зхар. 14:9). Избавление освобождает Бога, избавляя Его от Его открывающегося имени. С именем, при его откровении, завершается начатое в творении нисхождение откровения. Все, что происходит в дальнейшем, происходит «во имя» (в имени). Освящение или осквернение имени, – нет действия, начиная с откровения, которое не вызвало бы то или другое, – процесс освобождения в мире происходит в имени и ради имени. Но конец не имеет имени, он над всеми именами. Само освящение имени происходит только так, чтобы имя когда-нибудь смогло стать немим. По ту сторону слова – а что такое имя, если не полностью собранное слово – по ту сторону слова сияет молчание. Там, где никакие другие имена больше не сталкиваются с одним этим именем, где одно имя всеедино и всё сотворенное знает и исповедует Его и только Его, – там акт освящения завершился. Святость имеет значение только до тех пор, пока имеется еще не святое. Где всё святое, там само святое более не святое, там оно просто актуально существует. Простое актуальное бытие Высшего, неограниченная, господствующая над всем и единственно господствующая действительность по ту сторону всякой нужды и блаженства осуществления – вот какова истина. Ибо истина не познается, как полагают школьные учителя, на ошибках; она свидетельствует сама о себе, она едина со всем действительным, она не выделяется в нем.

16 Имеется в виду принятое в еврейской традиции и определившее традиционные переводы библейского текста правило заменять четырехбуквенное имя Бога словом «Господь».

## ЕДИНЫЙ

И эта истина – печать Бога, провозглашающая, что Он един, даже когда вечный народ Бога Единого приходил в упадок и исчезал. Имя «Единый» переживает народ, исповедующий Его, оно переживает даже откровенное имя, по которому станет в будущем известным выжившее и всё выжившее имя. Ради этого выживания, которое в будущем станет участью Единого, откровенное имя должно умолкнуть уже сейчас, в настоящем времени, и молчать во всякое «сейчас». Именно мы, знающие Его, именно мы, названные Его именем, знающие и признающие Его, мы не смеем назвать Его. Ради своей вечности мы должны предвосхитить молчание, в которое Он и мы с ним когда-нибудь погрузимся. Мы должны заметить само имя тем, что есть Бог, пока это описание – еще имя, которым называют Бога среди прочих имен как Творца мира бытия, как Открывателя языка душ: Господь. Вместо того чтобы называть Его по имени, мы называем Его Господом<sup>16</sup>. Само имя умолкает в наших устах и даже при немом чтении глазами, как оно умолкнет в будущем, когда Он будет всеедин во всем мире, когда Он будет Един.

## ГОСПОДЬ

Здесь безмолвствует последнее молчание. Это истинная бездна Божества. Сам Бог избавлен здесь от Своего собственного слова. Он молчит. Хотя Бог прамира и не был сам мертвым, Он был Господином мертвого, и значит, оба они были Ничто. Как из творения мы узнали смысл предмира, то есть смерть, так узнаем мы смысл сверхмира из избавления: это жизнь. Господин вышнего мира есть Господин жизни. Он не становится живым, вовсе нет. Но Господин мертвого, хотя сам Он и не мертвый, схож с мертвым, и, следовательно, Он – Ничто, точнее, одно Ничто, одно из многих ничто. Так и Господь сверхмира не сам живой, но схож с живым. К Нему также относится аналогия из псалма: «Подобны Ему будут надеющиеся на Него» (ср. Пс. 115:8; 135:18). Так как то, что верит Ему, есть живое, Он сам должен быть подобен живому. Но в чем состоит эта сущность живого? Каким словом можем мы охватить ее? Мы сознаем, что здесь мы сделали прыжок в то, что над миром слов, и опять обошли его, как в предмире, когда мы еще стояли перед его вратами. Перед теми вратами лежало царство мертвых, и там узнали мы Господина этого царства как Ничто. Ибо чем иным могла быть сущность Нечто пред (началом) мира, если не Ничто? И Господин мертвого, хотя Он не есть часть мертвого, подобен ему по своей сущности и, следовательно, Он тоже есть Ничто. Чем же может быть сущность живого, лежащая за миром слов с той стороне, как мертвое лежит пред ним с этой стороны? Место Ничто уже занято: оно лежит перед словами. Каким словом, однако, можно было бы охватить то, что лежит над словами? Оно столь же мало уместно среди самих слов, как Ничто. Нечто находится в мире слов как дома. Но над этим миром лежит Всё, столь же неприютное внутри него, как и Ничто. И это истинное Всё, которое не распадается на части, как в мире Ничто, а остается единым, Всё и Одно, Всеединое. Такова сущность живого. Это последнее слово для избавления, как смерть – для творения. Последнее слово, которое, следовательно, указывает на то, что находится по ту сторону слов, как смерть. Оно обозначает избавленное, как смерть – несотворенное. И этой сущности Бог, как Господин жизни, был бы подобен по своей сущности. Он был бы Господином Всеединства. Это господство над Всем и над Одним подразумевается в предложении: «Бог есть истина».

425

## ИСТИНА (КОСМОЛОГИЯ)

### БОГ И ИСТИНА

Как над многократно раздробленным Ничто могут господствовать только многие «ничто», так над Всем может быть только Один, кото-

рый занимает место рядом с ним, над ним. Но что еще имеет место рядом с единым Всем, с доведенной до совершенства действительностью, кроме — истины? Истина есть единственное, что целиком едино с действительностью и не отделяется более в ней, но тем не менее отлична от нее как целого. Истина царит над действительностью, стало быть, истина... Бог?

Нет. Здесь мы восходим на вершину, с которой виден весь пройденный путь, лежащий у наших ног. Истина не есть Бог. Бог есть истина. Чтобы сразу же связать рассуждение воедино: не сама истина царит над действительностью, а Бог, потому что Он есть истина. Истина — Его печать, и потому Он может быть Единым над Всеединством действительности. Истина — это скипетр Его господства. Во Всеединстве жизнь доходит до совершенства, она становится целиком живой. Поскольку истина едина с этой целиком живой действительностью, она — ее сущность. Но поскольку истина может отличаться от действительности и при этом не упраздняет ни в малейшей мере связи с ней, истина есть сущность Бога.

## ИСТИНА И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Если Бог есть истина, действительность есть истина не в меньшей мере. Последняя сущность действительности тоже есть истина. Наряду с положением «Бог есть истина» столь же справедливо другое положение: «Действительность есть истина». Таким образом, траектория действительности завершается всеохватывающим понятием истины. Истина оказывается сущностью как Бога, так и действительности. Поменять порядок слов в выведенных нами положениях невозможно. Нельзя сказать, что истина есть Бог, потому что тогда истина будет и действительностью. И тогда Бог был бы в равной мере действительностью, вышним миром и миром, и всё расплылось бы в тумане. Бог должен быть, следовательно, «больше», чем истина, как каждый субъект больше, чем его предикат, каждая вещь больше, чем понятие о ней. И даже если истина действительно последнее и единственное, что можно было бы высказать о Боге и Его сущности, все-таки в Боге остается некоторый излишек над сущностью. Как тогда соотносится Он со Своей сущностью? Высказывание «Бог есть истина» отличается от других высказываний такого рода, включая даже высказывание «Действительность есть истина», — так как предикат здесь не есть общее понятие, под которое подводится субъект. Но чем же тогда может быть истина? Что есть истина (Ин. 18:38)?

## ВОПРОС ОБ ИСТИНЕ ИСТИНЫ

Классическая философия считает, что истина – единственное, что невозможно отрицать, невозможно подвергнуть сомнению. Основная идея идеализма состоит в том, что истина сама устанавливает свою подлинность, поскольку всякое сомнение в ней заранее принимает в расчет ее неоспоримость. Высказывание «существует истина» – единственно неоспоримое высказывание. Если бы это было так, очевидно, что такое высказывание как «Бог есть истина» было бы недопустимым, так как в нем истина была бы привязана к чему-то другому, тогда как на самом деле она связывает только себя саму. Истина могла бы образовывать только субъект, а не предикат предложений. Уже вопрос «Что есть истина?» был бы оскорблением величества. Действительным оказалось бы высказывание, которое мы раньше отвергали: «Истина есть Бог». Так как же обстоит дело с тем, что истина устанавливает свою подлинность?

## ФАКТ ИСТИНЫ

427

Прежде всего надо признать тот факт, что истина несомненно действительна. Недопустимо утверждать, что истина не существует. Ибо тогда во всяком случае было бы истиной то, что не существует истины. На самом деле такое утверждение никуда не ведет. Но, утверждая это, что признаем мы, кроме – факта? И на чем основано уважение, которым пользуется этот факт? Это уважение столь бесспорно, что философия, не колеблясь, основывает на этом, на этой лишь фактической очевидности истины уверенность в этой неопровержимости. Вызывает ли фактичность еще большее уважение, чем истина? Но горе «идеализму», если бы это было так. Ибо он выступил, чтобы помочь истине встать на ноги. Так неужели он кончит тем, что укрепит истину в вере в фактическое?

## УВЕРЕННОСТЬ В ИСТИНЕ

Но можно ли ожидать иного? Может ли нечто стоять, не имея на чем стоять? И если бы оно стояло на себе самом, не было бы «оно само» тогда почвой, на которой оно стоит? Ибо оно стояло бы тогда не на своем собственном стоянии, но на «себе самом». Если бы оно только стояло на своем собственном стоянии, оно было бы без «на чем». Но именно такое стояние на своем собственном стоянии не есть факт неопровержимой действительности истины. Этому факту бесспорности не доверяют как фактическому вообще. Если бы это было так, факт истины, разумеется, стоял бы на своем собственном стоянии. Но это не так. Ибо почему в

противном случае доверяли бы именно этому факту? Именно этому и никакому другому? Ведь не отрицают, что существует ошибка. Ошибка точно так же беспорна, как и истина. Признавая тот факт, что существование истины беспорно, признается и то, что существует неистинное. Беспорность истины и беспорность не-истины как факты неразрывно связаны. Так почему доверяют именно первой беспорности, а беспорность не-истины сводят к факту второго ранга? Потому что беспорность истины представляется нам как истинный факт, а беспорность ошибки – как неистинный факт. Критерий истинности связан утверждением о ее беспорности так непосредственно, что он сам кажется нам фактом. Главное, что беспорность истины – это факт.

Мы доверяем, следовательно, не факту, но его достоверности. Факт сам по себе, стояние истины на себе самой мало значил бы для нас, если бы это было просто стояние на собственном стоянии. Но в действительности это стояние на самой истине: беспорность истины есть сама истина. Не факт беспорности требует веры, а лишь истина этого факта.

Следовательно, все доверие к истине покоится, в конце концов, на доверии по отношению к тому, что основа, благодаря которой истина встала на ноги, способна выдержать нагрузку. Истина сама есть последняя предпосылка истины, и она схожа не с истиной, которая встала на ноги, а с фактом, которому доверяют. Истина сама есть факт, даже если еще не установлено, что она беспорна. Беспорность истины – это просто факт. Она устанавливается как факт через фактичность истины самой по себе, запечатанной доверяющим «Воистину» веры. Совершенно оправданно доверие разума к самому себе, привычное для учителей философии. Но оно оправданно только потому, что оно покоится на доверии к себе целого человека, для которого разум является лишь его частью. Следовательно, это доверие не есть доверие к себе<sup>17</sup>.

17 Выявив несимметричность отношения Бога и истины (Бог есть истина, но не истина есть Бог), Розенцвейг приходит к необходимости для истины другого утверждения, чем она сама.

## ИСТИНА И БОГ

Фактичность истины будет последним, что сама истина должна сообщить нам о себе. Это последнее состоит в том, что истина требует доверия к себе как к факту. И тем самым она признает, что она не есть Бог. Не истина есть Бог. Бог есть истина. И истина должна для своей истины ссылаться не на то, что она – истина, и даже не на то, что она есть Бог, но на то, что Бог есть истина. Истина от Бога, Бог – ее исток. Если она сама – сияние, то он – свет, от которого происходит это сияние. То, что Бог есть Истина – это понятие, которым мы должны обозна-

чить сущность Бога, последнее, что мы признаем в Нем как в Господине последнего, единой жизни, завершающейся над этим миром во Всем. И это последнее понятие Его сущности утекает у нас сквозь пальцы. Ибо если Бог есть истина, что этим сказано о Его «сущности»? Ничего, кроме того, что Он – первопричина истины и что всякая истина есть истина только благодаря тому, что она исходит от Него. Таким образом, истина становится чем угодно, но не общим понятием, посредством которого сущность Бога может быть как-то объяснена, как о сущности какой-либо вещи можно говорить при помощи общего понятия, под которое она может быть подведена. Напротив, Бог сам есть сплошной свет, освещающий истину. То, что, будучи истинным, становится ясным и очевидным, получает свой свет от Него. Высказывание «Бог есть истина» стоит совсем одиноко среди всех высказываний, которые хотят объяснить Его сущность. Эта божественная сущность (Wesenheit) есть не что иное, как божественное самооткровение. Последнее, что мы знаем о Боге, – это одновременно и самое глубокое, что мы о Нем знаем: Он открывается нам. «Бог есть истина» (Ирмея 10:10) – это высказывание, при помощи которого мы рассчитывали достигнуть предельного знания. Но при ближайшем рассмотрении того, что есть истина, мы находим, что это высказывание передает нам другими словами только глубинно известное нашему опыту. Кажущееся знание относительно Его сущности становится близким, непосредственным опытом Его действия: то, что Он есть истина, говорит нам в конце концов не что иное, как то, что Он – любит.

## У ВРАТ ИСТИНЫ

Здесь мы снова встречаем последнее знание относительно сущности Бога, постигая его в свете сверхмира. Такое же знание мы ежедневно приобретали в мире, поскольку мы – Его творения и дети. Мы дерзаем вернуться с этим последним познанием Божественной сущности к тому первому непознанию, к познанию Его Ничто, которое было нашей исходной точкой. Язычество нашло непосредственно в этом Ничто Все, Все своих богов, убежище, в котором они укрылись от взоров мира. Оно удовлетворялось этими богами и ничего больше не требовало. Откровение, однако, учило нас узнавать в этих богах Бога сокровенного, который есть не что иное, как Бог еще не откровенный. Язычество действительно нашло в том Ничто Все. Языческий мир стал для нас предмиром, жизнь языческих богов – сокровенной пред-жизнью Бога. Таким образом, ничто нашего знания о Нем стало для нас богатым по содержанию Ничто, таинственным предсказанием того, что мы узнали в откровении. Тьма Ничто теряет свою самостоятельную силу, если она имела ее ког-

да-нибудь ранее. То, что Бог есть Ничто, становится таким же фигуральным выражением, как то, что Он есть истина. Истина открылась нам просто как завершение того, что мы узнали в любви Бога из осязаемой и видимой настоящести Его откровения. Точно так же Ничто может быть лишь предзнаменованием этого откровения. То, что Бог есть Ничто, как и то, что Он есть истина, не может устоять перед вопросом о Его сущности, перед вопросом: «Что есть Бог?»

## ОТКРЫТИЕ ИСТИНЫ

Что есть Ничто? Уже сам этот вопрос исключает единственный ответ, который позволил бы Ничто остаться Ничто: Ничто. Ибо Ничто никогда не может обозначать сущность, никогда не может быть предикатом. Ничто не есть понятие, оно не имеет ни размера, ни содержания. Высказывание «Мир есть ничто», которым оканчивается великий труд Шопенгауэра<sup>18</sup>, абсурдно уже в чисто понятийном смысле. Во всяком случае, оно не объясняет мир. Оно действительно не говорит о мире – ничего. Совсем иначе обстоит дело с высказыванием о Ничто, которое имел здесь в виду Шопенгауэр, с идеей буддизма. Ее-то можно сформулировать: Ничто есть Бог. Это высказывание не более абсурдно, чем высказывание идеализма, что истина есть Бог. Оно всего лишь так же ложно, как первое. Как и истина, Ничто в конце концов вообще не самостоятельный предмет, оно лишь факт, ожидание Нечто, «Еще-Не». Стало быть, оно есть факт, который еще только ищет себе почву, чтобы встать на нее. Как истина является истиной лишь потому, что она от Бога, так Ничто есть Ничто лишь потому, что оно направлено к Богу. Только о Боге можно сказать, что Он есть Ничто, это было бы первым, больше, чем первым, познанием Его сущности. Ибо здесь Ничто может быть предикатом именно потому, что Бог вовсе не познается в Своей сущности. Вопрос «Что есть Бог?» – невозможен. Именно невозможность этого вопроса превосходно указывается в истинном высказывании: «Бог есть ничто». Это высказывание, как и высказывание «Бог есть истина» – есть единственно допустимый ответ на этот вопрос. Как ответ на вопрос «Бог есть истина», мистический вопрос о Его надмирной сущности, этот последний вопрос возвращает к живому опыту познания Его действий, так ответ «Он есть Ничто» вызывает абстрактный вопрос о предмирной сущности Бога, и этот первый вопрос приводит к тому же открытию. В этом открытии собирается с обеих сторон все, что мы хотели бы спросить. Начало и конец поднимаются из своей сокровенности в откровение. Мы находим себя в этой середине – и находим Его, «Первого и Последнего», рядом с нами, в непосредственной близости, как

<sup>18</sup> Т.е. «с уничтожением воли исчезает и мир, и перед нами остается только пустое ничто» – *Мир как воля и представление*, §71 (пер. Ю. Айхенвальда).

человек находит своего друга (Исх. 33:11). Так сокровенное становится откровенным. И фактичность, близость, непосредственность заполняют теперь отсюда все концы мира, они дремлют во всех осколках предмира, они пребывают на всех звездах высшего мира. Сущность Бога, истина ли она или Ничто, растворилась в Его целиком бессущностном, целиком реальном, целиком близком действии, в Его любви. И это Его целиком откровенное действие любви входит теперь в пространство, освобожденное от неподвижности сущности, и заполняет любой, даже самый далекий уголок. Откровенное стало сокровенным.

## У ЦЕЛИ ИСТИНЫ

Таким образом, начало, середина, конец становятся в равной мере непосредственными. Для них больше не найти посредника, и сами они уже не средство, а центр. Если начало и конец столь же непосредственны теперь, как и середина, то Всё, некогда разлетевшееся на куски, срастается

снова. Откровение в своей непосредственности послужило цементом, затянувшим извечную трещину. Чистое мышление идеализма осмелилось сочетать с «балансиром в мозгу» ни с чем не сравнимую строку: «что начинается: Бог, созвездья, человек»<sup>19</sup>. Но Бог, мир и человек ни с чем не сочетается. И первым требованием, однако, было, чтобы приняли факт их

существования, для которого невозможно выстроить такое сочетание. Как в мировой истории, здесь тоже должно прийти подлинное метафизическо-металогическо-метаэтическое язычество, прежде чем откровение может раскрыть свои уста. Когда идеализм уравнивает их и приравнивает, сочетает несочетаемое, так просто разрушается чистая фактичность, в которой три образа первоначально стоят каждый сам по себе: устойчивые образы человека, мира, Бога расплываются в туманных картинах субъекта, объекта, идеала, или Я, предмета, закона, как бы нам еще ни было угодно назвать их. Если, однако, эти элементы просто восприняты, то они могут соединяться не для того, чтобы «сочетаться», а для того, чтобы во взаимодействии создать траекторию. Не Бог, человек или мир есть то, что непосредственно видно в откровении. Напротив, Бог, человек, мир, которые были видимыми образами в язычестве, здесь теряют свою способность быть видимыми. Бог кажется сокрытым, человек замкнутым, мир – зачарованным. Видимым, однако, становится их взаимодействие. Не Бог, человек, мир являются непосредственно переживаемым здесь, а творение, откровение, избавление. В них мы переживаем, что означает быть творением, быть сыном имени и с верой или без веры нести его по всему миру. Но эта непосредственность переживания столь

19 См. Neuhold K. Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie: Versuch der Rekonstruktion eines Missverständnisses Reihe. *Limmud – Beiträge zum Judentum Studien*, Bd. 3 (2014), S. 188.

же мало приводит нас к непосредственной связи со Всем, как и та первая непосредственность познания. Хотя в познании содержится все, но содержится только как элементы, только в частях Всего. Переживание вышло за пределы мозаичности; теперь оно целиком наполняет каждое мгновение. Будучи всегда в мгновении, переживание цельно, но ни в одно мгновение оно не может претендовать на Всё. Всё должно быть одновременно и цельным, и Всем, но оно не может быть ни честно познанным, ни ясно пережитым. Только нечестное познание идеализма, только неясное переживание мистики могут внушить себе, что они постигают Всё. Если Всё должно быть понято непосредственно, то оно должно быть постигнуто по ту сторону познания и переживания. Именно это понимание происходит в просвещении, вызванном молитвой. Мы видели, как путь здесь закругляется в круг года и как с молитвой об этом закруглении Всё непосредственно открывает себя взору. Теперь в этой последней непосредственности, в которой Все действительно совсем близко подходит к нам, нам позволено возобновить имя, с отрицания которого мы начали свою работу: имя истины. Истина отрекомендовалась нам как начало мудрости, как нанятая проводница в паломничестве через Всё. Такую истину следует отвергнуть. Мы отрицали философию, покоившуюся на этой вере в непосредственное отношение познания к Всему и Всего к познанию. Теперь, после того как на своем пути от одного непосредственного к следующему, пока мы не дошли до непосредственного созерцания гештальта, мы находим, что истина, которая навязывала нам в качестве первой, здесь последняя у цели. Созерцая ее, мы схватываем вечную истину. Но мы не рассматриваем ее, как полагает философия, в качестве основы, ведь основой для нас есть и остается Ничто. Истина для нас – это последняя цель. И когда мы созерцаем ее там у цели, нас осеняет, что истина сама есть не что иное, как божественное откровение, и это откровение произошло с нами, пока мы парим между прошлым, родной нашей почвой, и будущим, вечной жизнью, которая из этой почвы вырастает. Наше «Воистину», наше «Да» и «Амен»<sup>20</sup>, наш ответ на Божественное откровение, – сам открывается у цели, как бьющееся сердце, и принимает также вечную истину. Мы снова находим себя, себя самих, посреди огня дальней звезды вечной истины. Не истина находится в нас – в последний раз отвергнем это философское святотатство, – а мы сами находимся в истине.

20 Слово «амен» (в русском произношении «аминь») – встречающееся в библейском тексте провозглашение согласия или подтверждение, в оригинале на иврите обозначается «истинно» от слова «истина» (אמת). По мысли Розенцвейга, «истинно» или «да, так, хорошо» – это акт, в котором себя осуществляет человек, а не особого типа реальность, которую он должен найти. См. Философия диалога

## ДУХ (ПСИХОЛОГИЯ)

### В ИСТИНЕ

Мы снова находим себя. Мы признаем, что мы уже существуем, что мы – данность. Но мы должны иметь мужество найти себя в истине, мужество посреди истины сказать собственное «Воистину». Мы имеем на это право. Ибо последняя истина есть не что иное, как наша истина. Истина Бога – не что иное, как любовь, которой Он любит нас. Свет, из которого светит истина, есть не что иное, как слово, которому отвечает наше «Воистину». В первом «Да будет свет» (Быт. 1:3) сотворен не только свет этого мира, но и свет другого мира, свет, который Бог отделил и сохранил для грядущего мира совершенства<sup>21</sup>. Таким образом, мы говорим свое «Воистину» там, где находим себя. Нет простой случайности. Рождение личности не случайность, какой оно обыкновенно кажется с металогической точки зрения язычества, а творение. Второе рождение личности, когда дэимон охватывает характер и появляется самость, – не

случайность, какой оно обыкновенно кажется с метаэтической точки зрения язычества, а откровение.

Человек обнаруживает себя рожденным и затем ро-

жденным вторично. Он столь же мало осмелится отрицать одно, как и другое. Он должен жить там, куда его поставили, ибо он поставлен дланью Творца, а не выпал из лона случайности. Он должен идти туда, куда послан, ибо он принял указание из слова Бога Откровенного, а не темное задание от идущей нетвердой походкой судьбы. Положение и посланничество – обоим, какими человек их принял в установленном месте и в решающее мгновение своей жизни как свое «Здесь» и «Теперь», он должен сказать свое «Воистину», чтобы они стали для него истиной.

---

<sup>21</sup> Аллюзия к ТИ *Брахот*, 21а.

### ОБЛАДАНИЕ ИСТИНОЙ

Человеческая истина должна стать истиной, потому что она истинна лишь как Его истина. Истину, происходящую от Бога, мы узнали как сущность истины вообще. Она должна прийти и к человеку, став его истиной, и так человек не может познать ее иначе, чем делая своей собственной при помощи «Воистину». Ибо только то, что человек принимает как дар, только это учит его познавать Дающего. То, что я просто нахожу, я считаю бесхозным добром, в лучшем случае потерянной вещью. Только подарок узнаю я, именно потому что и в тот момент как он становится моим, как собственность дающего. Стало быть, истина для меня означает истину Бога, лишь когда я ее делаю своей при помощи «Воистину». Что, однако, я могу сделать своим? Только то, что мне достается в моем внутреннем

«Здесь» и «Теперь». Какое мне дело до того, «цельная» ли это истина? Достаточно того, что она передана мне. Она стала моей частью. То, что Бог есть истина в том смысле, в каком мы это теперь установили, — как исток истины, — я могу узнать, только когда узнаю, что Он есть моя часть, «удел моей чаши в день, когда призываю Его»<sup>22</sup>.

## УДОСТОВЕРЕНИЕ ИСТИНЫ

Следовательно, достоверность истины должна быть подтверждена, и подтверждена именно таким способом, каким обычно отрицают ее: оставляя в стороне «целую» истину и признавая часть, которой придерживаются, как вечную истину. Так должно произойти, потому что здесь речь идет о вечности. В вечности празднуется триумф над смертью, которая будет поглощена в ней. В этом триумфальном шествии демонстрируется разбитое оружие смерти. Смерть хотела бы скосить все живое, чтобы оно не дожило до окончания в вечности. Она хвастает тем, что никакой цели нельзя достигнуть без умирания. В вечном народе ей победоносно отвечают, что конец можно тоже пережить. У косаря здесь ломается коса. Смерть скакала верхом по всем дорогам и хвастала тем, что все идущие этими дорогами не возвращаются. Вечным путем идут, не умирая, ибо каждый шаг совершают снова от начала этого пути. И под всадником подламываются ноги коня. Смерть насмехается над всякой истиной, потому что эта истина привязана к жалкому куску действительности, и уже тем самым она отрицает истину, утверждая, что все должно достаться ей, смерти. Теперь навстречу смерти развевается знамя истины, которое узнано и признано как вечное, потому что истина становится собственной, лично принятой, соучастной, то есть частью, которая утверждает цельную истину вместо того, чтобы отрицать ее. То, что было всего лишь частью<sup>23</sup>, стало «моей участью навеки»<sup>24</sup>. Тут стирается улыбка с лица самоуверенной костлявой старухи<sup>25</sup>, и она склоняется пред вечным приговором.

## МЕСТО И ВРЕМЯ ИСТИНЫ

Достоверность собственно личного подтверждается как вечная истина: рождение и воскресение, местоположение и посланничество, заранее

22 Цитата из иудейского религиозного гимна *Шму рага* (*Владыка мира*), связанная с *Пс.* 16:5. Упоминание о «чаше» обычно прочитывается метафорически, как указание на определение индивидуальной судьбы во время суда. Розенцвейг пользуется здесь переводом Бреславского молитвенника (1854) А. Гейгера, основателя реформистского иудаизма в Германии.

23 Ср.: «Господь есть часть наследия моего», *Пс.* 16:5.

24 См. продолжение того же стиха: «Ты держишь жребий мой». Розенцвейг прочитывает «жребий» (ивр. חֵלֶק, здесь «участь») в противоположность «части» (ивр. חֶסֶד) как неотторжимый вечный удел.

25 Т.е. смерти.

данное «Здесь» и решающее «Теперь» жизни. Где еще нет ни одного, ни другого, где господствует вместо первого случай, а вместо второго судьба, там, в языческом мире случая и судьбы, разумеется, вообще нет речи о том, чтобы подтверждать достоверность в этом смысле. Так «собственное» остается собственным, и всякое удостоверение удостоверяет в лучшем случае ту истину, что оно собственное. Там, где произошло откровение и переброшен мост с неба на землю от вечного к личному, там разом устанавливаются «Здесь» и «Теперь». Из откровения вычлениются пространство и время. Но удостоверение – в самом собственном, в индивидуальной жизни. Индивидуальная жизнь должна быть укоренена в общей почве откровения, и часть ее должна уйти под землю. Остается только вопрос: какая часть? И «Здесь», и «Теперь» могут пребывать как в общей почве, так и в индивидуальной жизни. Именно неразрывная связь между ними гарантирует тогда отдельному растению, что оно пустит глубокий корень в землю. Существует также двоякая возможность подтвердить достоверность истины. И в этой двоякой возможности мы находим теперь снова описанное в обеих предыдущих книгах противопоставление сердцевинного огня и излучения. Однако на этот раз они расположены не просто один рядом с другим, а во временном сплетении, которое не может быть пережито, но может созерцаться. Не может быть пережито, ибо мы теперь узнали, что высшее может стать участью человека, только став частью. Но может созерцаться.

## ПЕРЕЖИВАНИЕ ИСТИНЫ

Целое может быть воспринято только там, где оно стало частью, и таким образом целое истины, целая истина может быть воспринята, только если увидеть ее в Боге. Это единственное, что видят в Боге. Только здесь человек переживает не непосредственно, ибо переживает Бог, а человек просто созерцает это. Свою часть в истине он еще схватывает в непосредственном единстве переживания и созерцания. Но целую истину, именно потому, что она целая, и, следовательно, только для Бога может стать частью, человек сам может видеть только в Боге. В жизни он остается человеком, он может, правда, пережить присутствие Бога – ведь это и есть откровение – но это человеческое переживание такого рода, как переживание присутствия своего друга, когда один человек понимает то, что другой говорит ему. Однако невозможно пережить того, что другой человек, пусть даже самый близкий, переживает по отношению к другим. К этому и только к этому, а не к непосредственному общению людей друг с другом, относится суровое слово: ни один мост не ведет от человека к человеку.

В жизни, следовательно, человек остается человеком, и даже если он может услышать глас Божий, может пережить близость Бога, он никак не переживает того, что переживает сам Бог. В созерцании, однако, человек выходит из текущего элемента переживания на берег и благодаря этому созерцает непосредственно то, что переживает Бог. Он созерцает это в Боге. Сам Бог переживает это. Это большое различие. Для человека это всегда только истина. Но для Бога это больше, чем истина. Для Бога это переживание. «Бог есть истина» означает: Он несет истину в себе, она есть Его часть. «Воистину», которым человек подтверждает, что у него есть часть в истине, которая достается как целая истина только Богу, – это вторая подпись, которой человек скрепляет грамоту, исходящую от Господина истины, грамоту о своей части и должности, как верный раб своего Господина. Истине, являющейся печатью Бога, соответствует печать человека, «Воистину». Свое «Воистину», свое «Да» и «Амен» он может и должен сказать. Ему запрещено говорить «Если» и «Но». «Если» в его устах – отвратительное слово, и он вправе отказаться отвечать в моральном перекрестном допросе, когда его атакуют такими вопросами, как: «Что бы ты сделал, если...?» Он знает только то, что он должен сделать, если какое-нибудь из этих «если» превратится для него в «так», этого для него достаточно. «Если» – это слово целой истины, и оно сохраняет право на того, для кого оно постоянно изменяется в «Тогда». Человек может осмелиться взглянуть в глаза «Если» только в Боге, только если оно вот так постоянно превращается в «Тогда». Но даже в этом случае человек всегда сознает, что не ему надлежит размышлять об «Если». Его сферой остается «Так», его словом – «Воистину».

## ОБРАЗ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ. ЕВРЕЙ

В откровении истина осуществляется здесь и сейчас. Она может быть подтверждена человеческим «Воистину» двумя способами. В первом случае место, на котором оказался человек, положение, которое он занимал, лежат в нем самом. Все свойства человека даются ему в тайне рождения, и он носит их с собой как внутренний дом, сбросить который невозможно, как улитка не может сбросить свою раковину. Можно найти более удачное сравнение: дом и свойства человека становятся магическим кругом, из которого он не может выйти. Без него человек не существует, так же как без круга своего кровообращения. Эти круги он всегда несет с собой, где бы он ни находился. В этом случае решающее мгновение, мгновение второго рождения человека, должно лежать

для него вне границ личности, за пределами его собственной жизни. Для еврея, ибо мы говорим о нем, воскресение не есть его личное воскресение, а преобразование его народа ради свободы в Божественном Завете откровения. Народ и человек как часть народа – а не человек лично как индивид – пережили тогда второе рождение. Патриарх Авраам, и каждый отдельный еврей, которого Авраам носил тогда в своих чреслах, услышал призыв Бога и ответил Ему своим «вот я» (Быт. 22:1). Индивид отныне рождается евреем, ему незачем становиться евреем только в какой-нибудь решающий момент своей индивидуальной жизни. Решающее мгновение, великое «Теперь», чудо вторичного рождения, лежит за пределами индивидуальной жизни. В индивидуальной жизни остается только огромное «Здесь», место-положение, дом, круг, то есть всё, что дается человеку в тайне первого рождения.

## ОБРАЗ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ: ХРИСТИАНИН

С христианином дело обстоит наоборот. В этом случае чудо вторичного рождения происходит в жизни конкретного индивида. По своей природе он был рожден язычником, но теперь его жизнь направляется в определенное русло. *Christianus fit, non nascitur*<sup>26</sup>. Христианин несет в себе начало становления-христианином, из которого постоянно возникают новые начала, целая цепочка начал. Но кроме этого в индивидуальном христианине ничего нет. Он не «есть» Христос, хотя так можно сказать о христианстве. Христианство больше индивидуального человека.

Отдельному еврею зачастую не хватает личностной жизненности, которую человек приобретает лишь после вторичного рождения, когда самость охватывает его. Чем больше непокорно-демониче-

ской самости у народа, тем меньше ее у индивида. Более того, еврей становится евреем уже при первом рождении, то есть здесь задействована личность, а не характер<sup>27</sup>. Соответственно, когда отдельный христианин становится христианином, он теряет всё «естественное», всё природное. Существуют христианские характеры, то есть люди, на чьем теле видны следы борьбы, благодаря которой в них родился Христос. Но в принципе не существует христианских личностей. У нас даже есть искусственное выражение «иоаннические натуры»<sup>28</sup>, и его натянутость подчеркивает, что это исключение. Христианское по своей природе существует вне христианина, в мирских и церковных учреждениях. Человек не

26 «Христианами не рождаются, а становятся» (лат.) – парафраз на изречение Тертуллиана (*Апологетик*, XVIII).

27 Т.к. личность дается индивиду при рождении, характер появляется из взаимодействия с самостью. См. *ЗИ*, с. 38.

28 Принятое в немецкой литературе выражение. Напр., А. Швейцер в одной из проповедей (см. *Predigten 1898–1948*. S. 1372) говорит: «В мире недостаточно иоаннических натур, которые подготавливают путь духу Иисуса». Интересно, что случаи употребления этого выражения связаны не с ап. Иоанном, символом третьей церкви, а с Иоанном Предтечей.

несет его внутри себя. Тайна рождения, которая в случае еврея происходит с индивидом, здесь соответствует вифлеемскому чуду и предшествует всем индивидам. Там лежит общий для всех индивидов исток откровения, там произошло общее для всех первое рождение. Неоспоримое, данное, рожденное из истока, и длительное бытие христианства происходит не от самих людей, а от Христа. Люди, индивиды, не являются христианами, а только должны ими стать. Прежде чем они родились, они потеряли бытие-христианином из-за рождения Христа. У еврея происходит ровно наоборот: его бытие-евреем присуще ему начиная с рождения, и еврей несет его в себе. Но становление-евреем он потерял в предвремении, когда вершилась народная история откровения.

## ЗАКОН ЧЕЛОВЕЧЕСТВА: РОЖДЕНИЕ И ВТОРИЧНОЕ РОЖДЕНИЕ

438

Отношения противоречия между «Здесь» и «Сейчас», рождением и вторичным рождением, определяет и другое противоречие: между еврейской и христианской жизнью. Христианская жизнь начинается со вторичного рождения. Рождение само по себе лежит вне ее пределов. Следовательно, она стремится встроить рождение в свое вторичное рождение. Нужно переместить рождение из вифлеемских яслей в собственное сердце христианина. Во Вифлееме Бог хотя стократ рождается, а не в твоей душе; твой дух не просветится. Со вторичного рождения, с этого великого «Сейчас» начинается ряд становлений христианином, и в этот ряд следует втянуть всё «Здесь», которое пока расположено вне его, весь мир естественного. Христианская жизнь ведет христианина вовне. Лучи протягиваются всё дальше и дальше, пока всё внешнее не озаряется их светом. С еврейской жизнью всё происходит ровно наоборот. Там рождение, всё это естественное «Здесь», естественная индивидуальность, неразделимая на части причастность к миру вводятся в краткий момент времени, в который происходит вторичное рождение. Это даже не введение, а отведение назад, потому что вторичное рождение находится невообразимо раньше собственного рождения индивида. Вместо того чтобы единое общее рождение вкладывалось в индивидуальное вторично рожденное сердце, здесь повторно оживает единое совестное вторичное рождение. Каждый должен знать, что его лично вывел Предвечный из Египта<sup>29</sup>. Настоящностное «здесь» входит в великое «Теперь» воспоминаемого переживания. Таким образом, христианский путь оказывается овнешнением, развнешнением и освещением самого внешнего, а еврейская жизнь – воспоминанием, овнутрением и разжиганием самого внутреннего.

<sup>29</sup> Уже цитировавшийся фрагмент из Пасхальной агады.

## ОБРАЗ УДОСТОВЕРЕНИЯ: ЭСХАТОЛОГИЯ

Лучи звезды, которые рвутся вовне, или огонь, зажженный внутри, — оба они не останавливаются, пока не достигнут конца — самого внешнего или самого внутреннего. Оба они втягивают Всё в круг, который описывает их способность воздействовать. Но лучи расходятся вовне, разделяются и идут различными дорогами, которые целиком проходят внешнее для прамира пространство и собираются обратно в одну лишь по ту его сторону. Напротив, пляшущие языки огня собирают в себе богатое многообразие наличного бытия, собирая его в противоречия внутренней жизни. И точно так же эти противоречия соединяются только тогда, когда огонь гаснет, потому что в выжженном мире нет больше горючего, и живое колыхание огня умирает, достигнув того, что больше мирской и человеческой жизни: божественной жизни истины.

Потому что речь у нас здесь идет именно об истине. Мы уже не говорим о том, как путь распадается в видимом мире, или о внутренней противоречивости жизни. Но истина является лишь под конец. Конец — это ее место. Она не дана нам, это наше исследование выдает ее как результат. Потому что для нас она Целое, и лишь Богу истина причастна. Для Него она не результат, а данность: истина дана Богом, это Его дар. А мы всегда созерцаем ее лишь под конец. Следовательно, мы должны рассмотреть и разделение пути, и противоречивость жизни вплоть до их конца. Мы не можем удовольствоваться тем, что мы уже открыли в нашем путешествии познания: жизнью и путем.

439

## ХРИСТИАНСКИЙ ПУТЬ

Путь разделился трижды, в соответствии с тремя гештальтами, которые Всё принимает, когда оно распадается перед нами на фрагменты мозаики. Христианский путь расходитя тремя лучами к Богу, миру и человеку, которых рассудок ни с чем не может соединить. Повсюду, где посланники христианства приобщают фрагмент Всего к христианскому миру, старые боги, старый мир, старый Адам приколачиваются к кресту, а языческие элементы вторично рождаются, превращаясь в нового Бога, новый мир и новых людей. Только на вершинах крестов остались приколотенные таблички, где язычники написали смутные обозначения, собственный смысл которых был открыт только христианству: сокровенный Бог, замкнутый человек, околдованный мир.

Пути Отца и Сына раскрыли Всё, заключенное в сокровенном Боге. Эти пути исходят от звезды избавления, но они расходятся и кажется, что они воплощают две противоречащих друг другу личности. Язычество, в основе которого лежала неопределенность, отступило перед этим и отступало еще много раз, потому что всякая новая неопределенность вновь запутывалось в этом вечно раскрытом «Или-или». Мирские и вещественные причины, благодаря которым можно было бы создать новых богов, были пойманы верой в Отца, а человеческие и личностные – верой в Сына. Язычество действительно исчерпало на этом свою мудрость, но казалось, что христианство одержало над ним победу лишь тогда, когда оно приспособило свое понятие Бога к пониманию язычества. Поражение языческой мудрости было куплено ценой проклятия, которое заставляло христианство постоянно оставаться в начале пути. При этом христианство обозначило понятием Духа, который исходит из обоих, и из Отца, и из Сына, точку, где оба, Отец и Сын, вновь собирались вместе по ту сторону пути после того как мир собрался под сенью креста. Поклонение Богу как Духу и истине, обещание того, что Дух возглавит христианский мир, – вот что обозначит момент, когда угаснет языческое племя, ради которого христианское кредо должно было измениться, чтобы привлечь на свою сторону язычников. Язычество угасает, чтобы освободить место для новой опасности: обожествления Духа или, скорее, превращения Бога в дух, когда за мыслью о Духе забывают о Боге. В желанном созерцании исчезало необъяснимая, как всё живое, творящая и пробуждающая жизнь власть Бога. Опьяненные надеждой созерцать Бога и полнотой Духа, его почитатели теряли чувство, соединявшее их с миром, возраставшим в постоянном росте, и душой, обновлявшейся в вере. Восточная церковь, верная своему истоку в Иоанне и греческих отцах, взяла на себя задание обратить (языческую) мудрость, и пока что именно она хорошо показывает нам, как воздействует эта опасность обожествления духа. Так происходит бегство из мира, охваченного анархией, из души, охваченной хаосом, в надежду и созерцание.

## ОБОЖЕСТВЛЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК

Пути священника и святого раскрывают Всё, заключенное в замкнутом человеке. Они тоже расходятся, хотя обе они исходят от одного луча звезды избавления. Кажется, что они воплощают противоречие, которое между людьми отделяет одного человека от другого. Перед этим противоречием тоже постоянно отступало язычество, которое сотнями способов отделяло каждого человека от всех других. Любое языче-

ское разделение действовало либо на основе длительных признаков: вида, цвета, языка, ранга, либо на основе неустойчивых мгновенных колебаний любви и ненависти. Но все длительные разделения превратились в Ничто благодаря священнику, которого нерушимый характер отделяет от мирян, а буря мгновенных колебаний отступила благодаря святому, который всегда заново пылает великой страстью любви. Под весом этой формы всё множество языческих форм оказалось невесомым; и от этой великой страсти исчез и уничтожился произвол языческих страстей. Противоречие, охватившее переживания язычников по поводу человечности, утихло, но не ушло полностью. Примиренные враги всё ещё находятся по разные стороны фронта: во Всём человечества так и не был заключен мир между формой и свободой, священником и святым, так же, как и между единой формой и многообразием образов, единой свободой и страстями. Единение здесь тоже оказалось возможно лишь тогда, когда обе дороги вновь сошлись по ту сторону всех дорог, чтобы собрать всё человечество под сенью креста. Лишь там можно достичь Того, кто сказал христианскому миру: «Я есмь истина» (Ин. 14:6). Только у Сына человеческого первосвященство не страдает, приняв образ служения, а с другой стороны, у Него человечность не уменьшается от Его божественности. По примеру и вследствие этого образа истинного человека и истинного Бога, образы священника и святого, вечно разделенные в завоевательском походе по землям души, слились воедино. Человек, все еще по-язычески разделенный, благодаря этому двойному образу и всем противоречиям, которые этот образ пока что порождал у него в душе, мог хотя бы следовать с надеждой за желанным примером и так создать в своем сердце единство. Но теперь, когда кажется, что благодаря этому образу Сына человеческого самые последние раздоры в человеческой душе утихли или по меньшей мере, перешли в желание и надежду на единение сердца, теперь появляется новая опасность: обожествление человека и очеловечивание Бога, когда за человеком забывается Бог. Это опасность увлечься религиозным желанием погрузиться в тихий источник, из которого вытекают многие воды души, и потерять простую веру в Бога, который выше человека, и в любовь, для которой важен поступок, в любовь к миру, который требует оформления. Северная церковь, верная своему истоку в Павле и немецких отцах, взяла на себя задание обратить всё душевное, поэтическое в человеке, и пока что именно она хорошо показывает нам, как воздействует эта опасность очеловечивания Бога, связанного с обожествлением человека. Так происходит бегство от мира, оставшегося бездушным, и от Господа духов во всякой плоти к тихому ожиданию желания и к собственному сердцу человека.

Пути государства и церкви снимают заклание с зачарованного мира. Они тоже исходят от одного луча звезды, но и они расходятся в стороны. Кажется, что они воплощают противоречие, которое отделяет в мире порядок от порядка, мир от мира. И вновь язычество отступило, и постоянно отступало перед этим простым противоречием. В языческом мире всё отделялось от всего, государство от государства, народ от народа, сословие от сословия, всякий от всякого. Но все эти разделения оказались несущественными по сравнению с единственным разделением порядка на мирской и сверхмировой. Теперь, если они еще хотели приукрасить свои устремления хотя бы иллюзией правомочности, они должны были взять взаймы отблеск высшего права у того более сильного противоречия и попытаться придать мощи некое духовное содержание. Таким образом, языческая борьба всех против всех очистилась, превратившись в более высокую борьбу за более высокую награду. Но это всё-таки была борьба; и лишь в конце всей истории можно разглядеть царство, освобожденное от борьбы и противоречий, где Бог будет Всем во Всём. Тогда снова сойдутся две разделенные дороги христианства, ведущие сквозь мировое Всё: дорога государства и дорога церкви. Так они смогут полностью вобрать в себя богатство языческого мира, которое попросту не вмещалось в царство священников и святого народа. Следовательно, обе дороги смогут воссоединиться, только когда к ним войдет языческое многообразие. Но перспектива мира, освобожденного от противоречий, единого и всеобщего, перспектива дня, когда Бог будет Всем во Всём, вновь представляет для христианства опасность. Это последняя из трех великих опасностей, неизбежных, поскольку они сопровождают рост и усиление христианства: обожествление мира или омирение Бога. За мыслью обо Всём во Всём забывается Тот, кто един надо всем. Соединяя разделенных в мире при помощи поступка и любви, христианство строит единое и всеобщее здание Царства; но за этим оно может забыть о благочестивом доверии к внутренней силе души, которая постоянно свободно обновляет себя, и к Божьему провидению, которое следует собственной дорогой, превосходящей человеческий горизонт.

Южная церковь, верная своему истоку в Петре и латинских отцах, взяла на себя задание обратить видимый правопорядок мира, и пока что именно она хорошо показывает нам, как воздействует эта опасность обожествления мира, связанная с омирением Бога. Так происходит бегство от душевной свободы, которой уже не доверяют, и от неисповедимо правящего Бога к акту любви, который поддерживает мир, и к радости от видения реальной работы.

Путь разделился трижды, и трижды он вновь соединялся по ту сторону пройденного пространства. Трижды [христианство встретило на нем] опасность. Вот эти опасности: [поверить в то, что] всеми дорогами управляет Дух, а не Бог, что истина – это Сын Человеческий, а не Бог, и что Бог станет Всем во Всём, а не Одним над Всем. Они возникают в конечных точках пути, в том потустороннем пространстве, где наконец соединяются лучи, которые никогда не встречались, пока Бог, душа и мир [существовали] по эту сторону пространства. Следовательно, это опасности – спиритуализация понятия Бога, апофеозирование понятия человека и пантеизация понятия мира – которые христианство никогда не сможет преодолеть. Точно так же вряд ли когда-нибудь будет преодолено разделение церквей на церковь истины Духа, церковь Сына Человеческого и церковь Царства Божьего. Каждая из этих церквей выбрала себе одну из сил – надежду, веру или любовь – и оставила без внимания две другие, чтобы глубже погрузиться в одну свою и направлять ее вклад в дело вторичного рождения прамира, рожденного в язычестве. Христианство расходится по трем различным направлениям. Его внешний предел, в который оно упирается, устремляясь развнешнять внешнее, – не простой, а тройной, как предмир, в котором находится язычник. Но откровение навело прочные мосты между тремя Всё предмира, связав три точки единым и нерушимым порядком дня Господня. Это одуховление, очеловечивание и омирение – три точки, в которых христианство завершает развнешнение Всего, там собираются лучи, разделенные в мире на протяжении времени. Однако, мы увидим, что эти точки больше не позволяют связать себя друг с другом. В отличие от трех языческих точек, они расположены в строгом порядке по отношению друг к другу; «Возможно» давно замолкло навсегда; но христианство больше не дает или дает не полностью гибкую связь, благодаря которой эти три разделенных точки собрались бы, в свою очередь, в единство. Прежде чем мы обратимся к тому последнему, что мы узнаем о лучах, направленных вовне, нужно вначале вернуться к описанию жара, которым горит огонь, зажженный в себе самом.

## ЕВРЕЙСКАЯ ЖИЗНЬ

Пламя также дрогнуло трижды. В трех противоречиях своей пылающей жизни оно усвоило расколотую на три части жизнь внешнего Всего. Могущество и смирение еврейского Бога, избранность и освободительное призвание еврейского человека, посюсторонность еврейского мира и ориентированность его на будущее – в этих трех колебаниях пламя со-

брало внутри себя, словно в зеркале, все возможности противоречий Всего, преобразовав их в простые противоречия. В отличие от любого земного пламени оно отдает свое тепло не просто во внешнее излучение, а, вечно питаясь из себя самого, одновременно накапливает жар глубоко внутри себя, в высшем жгучем огне. И, собирая свой жар внутрь, оно вновь расплавляет внутри себя колеблющиеся в пламени противоречия, постепенно превращая их в простой ровный жар.

## БОГ НАРОДА

Противоречие между творческой силой и открывающей любовью, которое еще присуще первоначальному повороту от сокровенного бога язычества к откровенному Богу откровения, – это противоречие можно назвать еврейским в более узком смысле лишь из-за дрожащих непредсказуемых переходов между двумя его аспектами. Это противоречие переплавляется во внутреннем жаре еврейского сердца, когда мы обращаемся к Богу как «нашему Богу и Богу наших отцов»<sup>30</sup>. Этот Бог неразделим на Бога творения и Бога откровения. Его призывают не откровенным именем, но как Бога вообще, но потом этот Бог вообще становится именно «нашим» Богом, и то его свойство, что Он снова «наш», закреплено в Его изначальности, так что откровение, благодаря которому Он есть наш Бог, основано на своем собственном в творческом истоке, на откровении нашим праотцам. Всё это разветвленное сплетение веры для еврейского сердца есть совершенно простое чувство. Это не последнее единство, не тот внешний предел, который чувство еще может достигнуть, а внутреннее; это простое внутреннее единство. Это вовсе не что-то высшее, это повседневное сознание Бога. Это чувство настолько явно не высшее и последнее, что оно, напротив, весьма «узкое». Вся узость непосредственного наивного еврейского сознания состоит в этой способности забывать, что есть еще нечто на свете, что вообще еще существует мир помимо еврейского мира и евреев. Наш Бог и Бог наших отцов – какое дело еврею в то мгновение, когда он призывает Бога, что этот Бог, как он это знает и всё время твердит, – «Царь вселенной»<sup>31</sup>, Единый Бог будущего. Обращаясь так к Богу, еврей чувствует себя совсем наедине с Ним, в самом узком кругу, и все более широкие круги не входят в его сознание не потому, что еврей хочет видеть Бога лишь таким, каким Он открылся ему, а Его творческая сила осталась снаружи. Нет, творческая сила целиком здесь, но Творец сжался, превратившись в Творца еврейского мира, откровение произошло только для еврейского сердца. Язычество, которое было охваче-

30 «Господь Бог наш, Бог отцов наших» – традиционное обращение к Богу в еврейской молитве. См. ТВ *Брахот*, 16б, *Псахим*, 116б.

31 «Господь Бог наш, царь Вселенной» – другое традиционное обращение к Богу в еврейской молитве. См. ТВ *Шабат*, 137б, *Мегила*, 21б.

но путями христианства, расходящимися и сходящимися вновь, здесь целиком оставлено позади, целиком снаружи. Жар, горение которого обращено вовнутрь, ничего не знает о тьме, окружающей звезду с внешней стороны. Еврейское чувство здесь целиком влило творение и откровение в самое внутреннее пространство между Богом и Его народом.

## ЧЕЛОВЕК ИЗБРАНИЯ

Как и Бог, человек тоже сжимает себя для еврейского чувства, которое стремится превратить его в единый жар из двойственного сознания, из двух устремленных друг к другу огней, из Израиля и Мессии, из милостивого дарования откровения и мирового избавления. От Израиля к Мессии, от народа, который стоял у подножья горы Синай, к тому дню, когда дом Господа в Иерусалиме назовется домом молитвы всех народов (Йешая 56: 7), ведет понятие, появившееся у пророков и с тех пор господствовавшее в нашей внутренней истории: понятие «остатка». Оста-

ток Израиля, оставшиеся верными, истинный народ в народе<sup>32</sup>, — они в каждое мгновение гарантируют, что эти полюсы связаны. Благодаря этому остатку еврейское сознание может метаться в горячечных блужданиях, переходя от одного полюса жизни к другому. Эти полюсы были заложены в самом истоке, при обращении замкнутого человека язычества в решительно открытого человека откровения. Один из них — познание и глубинное переживание божественной любви. Второй — самозабвенное осуществление любви в ее святом блуждании по миру. Остаток представляет одновременно оба аспекта: принятие ига заповеди и принятие ига Царства Божьего. Если Мессия придет «сегодня»<sup>33</sup>, остаток

готов принять его. Вопреки всей светской истории, еврейская история есть история этого остатка, для которого никогда не теряет силу слово пророка о том, что этот остаток «останется» (Йешая 11:11–12). Вся светская история имеет дело с расширением. Сила есть основное понятие истории, потому что с приходом христианства откровение начало распространяться по миру; таким образом, всякая воля к расширению, даже чисто светская, становилась бессознательной служанкой этого большого расширяющего движения. Иудаизм один во всем мире сохраняет себя через вычитание, через сужение, через образование все новых и новых остатков. Это действительно с совершенно внешней точки зрения, поскольку сразу видно, что от иудаизма постоянно пропадает во внешнем мире. Это действительно и в рамках самого иудаизма. Он

32 Выражение «остаток Израиля» (יִשְׂרָאֵל הַנּוֹשָׁר ) имеется в ряде книг пророков. См. *Ирмея* 6:9; 31:6, *Йехезк.* 9:8; 11:13, *Миха* 2:12 и др.

33 Аллюзия к рассказу ТВ *Сантедрин*, 98а о рабби Йефосуа бен Леви, который встретил у ворот Рима Мессию, перевязывающего среди прокаженных свои раны. На вопрос, когда тот придет, он ответил: «Сегодня». После того как Мессия не пришел, пророк Элиягу объяснил, что «сегодня» есть указание на текст псалма: «Он Бог наш, а мы паства Его, стадо руки Его, сегодня, если послушаете голоса Его» (*Пс.* 95:7).

постоянно отторгает от себя нееврейское, чтобы без конца производить в себе новые остатки праеврейского. С внешней стороны он постоянно ассимилирует, чтобы вновь и вновь выделять вовнутрь. Нет группы, нет тенденции, даже нет индивида в иудаизме, которые не считали бы единственным истинным свой способ жертвовать второстепенным ради сохранения остатка единственно истинным и потому не полагали бы себя истинным «остатком Израиля». Так оно и есть. Человек в иудаизме всегда в некотором роде остаток. Он всегда есть некоторым образом лишнее. Его внешнюю оболочку поток мира подхватывает и уносит, а его внутренняя сущность, одинокая и лишняя, остается стоять на берегу. Что-то в человеке ожидает. И он имеет нечто в себе. То, чего он ожидает и что имеет, он может назвать по-разному, часто даже не может назвать. Но в нем живет чувство, что и это ожидание, и это обладание теснейшим образом внутренне связаны друг с другом. Это как раз и есть чувство «остатка», который обладает и ожидает спасения. Станные вопросы, которые, согласно традиции, задает еврейскому человеку Небесный Судья, обозначают оба эти аспекта чувства<sup>34</sup>. Один вопрос: «Изучал ли ты каждый предмет из другого предмета?»<sup>35</sup> — означает: было ли в тебе живо сознание, что все встречающееся было некоторым образом дано тебе уже до того, как ты родился, как дар откровения? А второй вопрос: «Ждал ли ты спасения?» — означает то указание на будущий приход Царства, которое заложено в нашу кровь с рождения. Следовательно, в этом двуедином чувстве, человек целиком сжался в еврейского человека. Язычество, охватываемое путями христианства, которые расходятся и снова сходятся, остается во внешней тьме, не затронутым светом звезды. А еврейский человек существует целиком в себе. Будущее, которое обычно сильно тяготеет над его душой, здесь умолкает. Чувствуя, что он есть остаток, его сердце целиком едино в себе самом. Здесь еврей — только еврей. Откровение, ставшее его откровением, избавление, к которому он призван, — оба они целиком влились в узкое пространство между ним и его народом.

## МИР ЗАКОНА<sup>36</sup>

Подобно Богу и человеку, мир становится совсем по-домашнему узким для еврейского чувства, как только оно устремляется к тому, чтобы найти спасение из беспокойного метания своего пламени между этим и будущим мирами в единстве мирского актуального бытия. Напряжение, вызываемое двойной мыслью, что мир, этот мир, сотворен и, тем

34 Два из вопросов, которые, по утверждению Раббы, задаются еврею в Небесном суде. (ТВ *Шабат*, 31а).

35 Талмудический принцип учения «предмета из другого предмета» (דבר מתוך דבר).

36 Слово «закон» (Gesetz) в данной главе является переводом слова «Тора». Здесь и далее Розенцвейг рассматривает Тору как Закон в особом еврейском понимании.

37 Т.е. Бог занят изучением Торы. См., напр., ТВ *Авода Зара*, 3б.

не менее, нуждается в будущем избавлении, – утихает в единстве Закона. Если рассматривать Закон как мир, а не содержание откровения и требование к индивиду, то есть не как заповедь, Закон, многообразный, всеохватный и сильный, создает порядок и охватывает всё «внешнее», то есть всю посюстороннюю жизнь, всё, что могло когда-либо содержать светское право. Такой закон делает этот мир неотличимым от будущего мира. Согласно раввинской легенде, Бог тоже занят «изучением» Закона<sup>37</sup>. Именно благодаря Закону все посюстороннее, что в нем содержится, все тварное актуальное бытие непосредственно оживает и проникается духом, чтобы стать содержанием будущей жизни. То, что Закон есть только еврейский Закон, что этот законченный и избавленный мир есть только еврейский мир и что Бог, который заседает в мировом правлении, должен не только изучать Закон, но и заниматься другими делами, – об этом забывает еврейское чувство, и совершенно всё равно, подразумевает ли оно при этом Закон в традиционном смысле или наполняет старое понятие новой жизнью. Даже в этом случае еврейское чувство принимает только этот мир как незавершенный, а Закон,

который оно намеревается навязать этому миру, еврейское чувство принимает как завершённый и неизменный, чтобы обеспечить ему доступ в будущий мир. Тогда Закон, даже если он выступает иногда в

моднейшей одежде какой-нибудь современной утопии, находится в глубоком противоречии с тем христианским беззаконием, которое может и хочет быть застигнутым врасплох, беззаконием, которое все еще отличает христианина, ставшего политиком, от еврея, ставшего утопистом, и которое наделяет последнего большей способностью к пробуждению, первого – большей способностью к достижению. Еврей всегда полагает, что важно лишь заниматься своими правовыми доктринами, тогда рано или поздно окажется, что «всё в Законе»<sup>38</sup>. К язычеству, которое христианские дороги охватывают, Закон поворачивается спиной. Он ничего не знает и ничего не хочет знать о язычестве. Идея перехода из этого мира в будущий, идея мессианского времени, нависшая над жизнью как вечное и ожидаемое «сегодня», – здесь она упрочивается и становится будничным Законом, в повиновении которому отступает; серьезность этого перехода тем сильнее, чем полнее это повиновение. «Как» перехода уже установлено. Как по легенде жизнь Бога, так теперь жизнь праведника тоже может исчерпываться во всё более совершенном «изучении» Закона. Его чувство собирает воедино целый мир, как сотворенный для наличного бытия, так и тот, что еще должен быть одухотворен, мир, который растет по направлению к избавлению. Оба мира затем вливаются в по-домашнему, внутренне знакомое пространство между Законом и его народом.

<sup>38</sup> Т.е. «всё в Торе». См., напр., Пиркей Авот, V:22.

Для внутренней глубины еврейского чувства двойственные понятия, которые вбирали в себя противоречия, стали слишком простыми и узкими. Слишком простыми и слишком узкими, надо было бы сказать, и можно предчувствовать, что в этой узости таятся те же самые опасности, что и в христианской широте. Если в христианстве подвергается опасности понятие Бога, то у нас опасность угрожает Его миру и Его человеку. Испуская лучи наружу, христианство подвергается опасности рассеяться, затерявшись в отдельных лучах, далеко от божественного ядра истины. Иудаизм, обращая свой накал вовнутрь, оказывается в опасности собрать свой жар вдали от языческой действительности мира в своем собственном лоне. Если в христианстве существуют опасности одуховления, очеловечивания, омирения Бога, то иудаизм подвержен опасностям отрицания мира, пренебрежения миром, разрушения мира. Отрицанием мира было, когда еврей вблизи от своего Бога предвосхищал своим чувством избавление, но при этом забывал, что Бог был и Творцом, и Богом Откровенным, и что как Творец Он хранит весь мир и лишь как Откровенный обращает к человеку Свое лицо. Пренебрежением к миру было, когда еврей рассматривал себя как остаток и, следовательно, как истинного человека, изначально сотворенного по образу Божьему и ожидающего конца в этой изначальной чистоте, но таким образом отдалялся от того человека, который в своем упорстве забыл Бога и именно поэтому получил откровение божественной любви, а теперь должен был привести в действие эту любовь в безграничном деле избавления. Наконец, разрушением мира было, когда еврей, обладавший Законом, который был открыт ему и стал в его духе плотью и кровью, осмеливался регулировать и даже оценивать возобновляющееся в каждое мгновение актуальное бытие и спокойный рост вещей. Все эти три опасности суть необходимые следствия внутренней жизни, которая отворачивается от мира, так же как опасности христианства состоят в обращенном к миру самоовнешнении. Еврею необходимо покрыться такой скорлупой. Такая замкнутость в себе – последний шаг того воспоминания, того укоренения в собственном Я, из которого он черпает силу вечной жизни, так же, как для христианина рассеивание – необходимое следствие его беспрепятственного выдвижения и движения вперед по вечному пути.

## НЕОПАСНЫЕ ОПАСНОСТИ

Но укоренение в собственную самость – нечто совсем отличное от христианского самоовнешнения. Для отдельной личности наше самозаточение в скорлупу могло бы означать серьезную опасность, а христианская

личность всё-таки не обязана страдать при этих опасностях христианства. Однако на самом деле и наши опасности в конечном счете вовсе не являются для нас опасными. Оказывается, что еврей не может сойти в свою собственную внутреннюю жизнь, не восходя в этом внутреннем нисхождении к Высочайшему. В этом состоит глубочайшее различие между еврейским и христианским человеком: что христианин по природе или хотя бы по рождению язычник, а еврей – всегда еврей. Следовательно, путь христианина есть самоотрешение, он уходит прочь от себя самого, отказывается от себя самого, чтобы стать христианином. Жизнь еврея, напротив, не выводит его из его самости. Он должен все глубже вживаться в себя. Чем больше он находит себя, тем больше он отвращается от язычества, которое лежит вовне, а не внутри, как у христианина, – тем больше, следовательно, он становится евреем. Ибо хотя он и рожден евреем, «еврейство» – это то, что даже он должен сначала пережить. Совершенно зримым во взгляде и чертах еврейское становится только у старого еврея. Его тип для нас столь же характерен, как для христианских народов – их юношеский тип. Ибо христианская жизнь денационализирует христианина, а еврейская жизнь вводит еврея все глубже в его еврейство.

## ЕВРЕЙСКАЯ ЖИЗНЬ В ТАЙНЕ ВСЕВЫШНЕГО

Таким образом, когда еврей лишь ради своего Всевышнего, ради Бога обращается внутрь себя, оказывается, что эти опасности для него как индивида могли быть опасными, что из-за них он может стать черствым, гордым или упрямым, но для иудаизма они тем не менее опасности не представляют. Установить своего Бога, своего человека, свой мир вместо Бога, человека и мира вообще – это три способа отвращения от внешнего, обращения вовнутрь, осуществленного на Боге, человеке и мире. Но это тройное раздувание жара, с которым горит еврейское чувство, само не есть последнее, оно не останавливается на этом. Это не три бессвязные и беспорядочные точки, как Бог, мир, человек в язычестве. Это три предельных элемента чувства, между которыми циркулирует соединяющий поток. Следовательно, появляется путь, сравнимый с тем, благодаря которому эти три элемента вступают в связь, ведущую от творения через откровение к избавлению. И в этом соединении то, что кажется только еврейским в этом тройном чувстве, кажущаяся узость, исключаящее и изолированное, вновь смыкается во всеосвещающее созвездие истины.

## ДЕЯНИЕ КОЛЕСНИЦЫ

Еврейская мистика совершенно особенным образом преодолевает разрыв между «Богом наших отцов» и «Законом» (Торой). Она заменяет общее понятие творения понятием тайного творения, которое, отсылая к видению Йехезкеля (Йехезкель 1), называется «деянием колесницы»<sup>39</sup>. Сотворенный мир оказывается полон тайных связей с Торой. Тора не есть нечто чуждое, что противостоит этому миру; это ключ к его загадкам. В ее открытом буквальном звучании содержится тайный смысл, выражающий не что иное, как сущность мира. Следовательно, Тора (книга Закона) может в известной степени заменить евреям книгу природы или даже звездное небо, по которому в древности читали понятные знамения, объясняющие то, что происходит на земле. Это основная идея бесчисленных легенд, при помощи которых иудаизм распространяет на вселенную кажущийся узким мир своего Закона, и, с другой стороны, уже предвидит в этом мире, именно потому, что тот предвещен в Торе, мир грядущий. Привлекаются все средства толкования, в частности нумерология и чтение букв в соответствии с их числовым значением<sup>40</sup>. Естественно, возможности их применения безграничны. Трудно определить, с каких примеров стоит начать. Семьдесят жертв в праздник Суккот приносятся за семьдесят «народов мира» — столько насчитывает их традиция согласно родословию книги Бытия<sup>41</sup>. Число костей человеческого тела сопоставляется с числовым значением отрывка из молитвенника так, что исполняется слово псалма (Пс. 35:10) «и все кости мои хвалят Предвечного». В словах, которыми рассказывается о совершении творения, заключается откровенное имя Бога. И так далее до бесконечности. Но смысл такого толкования Писания, которое само по себе кажется для непривычного наблюдателя странным и даже смехотворным, — в том, что между еврейским Богом и еврейским Законом (Торой) вставляется всё творение, и благодаря этому и Бог, и Тора оказываются столь же всеохватывающими, как творение.

## СКИТАНИЕ ШХИНЫ

Разрыв между «Богом наших отцов» и «остатком Израиля» мистика преодолевает посредством учения о Шхине. Шхина, обитание Бога среди людей, представлена как разделение, происходящее в самом Боге. Сам Бог отделяет Себя от Себя, Он отдает Себя Своему народу, Он с ним в скорби. Он отправляется с ним на чужбину, Он скитается с ним.

39 На ивр. מעשה מרכבה — «деяние Колесницы» (см. Мишна Хагига, II:1), основанное на первой главе книги пророка Йехезкеля. Под этим названием подразумевается «мистика меркавы», один из важных разделов ранней еврейской мистики. См. Г. Шолем. *Основные течения еврейской мистики*. М.: Гешарим, 2004.

40 Гематрия — метод толкования текста на основе равенства числовых значений слов.

41 См. ТВ Сукка, 55b.

Как свидетельствует представление о том, что Тора была сотворена до мира<sup>42</sup>, а мир, следовательно, сотворен ради Торы, Закон для еврейского чувства стал больше, чем только еврейский Закон. Действительно, он воспринимался как столп мира. Даже представление, что Бог сам учит свою Тору, теперь приобрело сверхеврейский универсальный смысл. Точно так же гордость «остатка Израиля» приобретает универсальное значение с представлением о Шхине. Страдания этого остатка, постоянное требование самоотделения и самовыделения, – всё это становится теперь страданием ради Бога, и остаток есть носитель этого страдания. Идея скитания Шхины, рассеяния в мире искр божественного предвечного света, бросает между еврейским Богом и еврейским человеком всё откровение и закрепляет их обоих, Бога и остаток, во всю глубину откровения. В мистике расширение еврейского до универсального произошло в творении благодаря множественности значений и интерпретаций Торы. В той же самой мистике это происходит с откровением благодаря глубокому проникновению, которое наблюдает, как Бог предает себя Израилу, и обнаруживает божественное страдание, которого на

самом деле не должно было быть, а наблюдая, как Израиль отделяет себя в остаток, устанавливает местопребывание изгнанного Бога. Именно это божественное страдание характеризует связь между Богом и Израилем как ограниченную, как слишком незначительную. Для «Бога наших отцов» совершенно естественно, что Он «продает» Себя ради Израиля и сострадает ему<sup>43</sup>. Но, поступая так, Бог сам оказывается несвободным и нуждается в избавлении. Таким образом, отношение между Богом и остатком указывает этим страданием на нечто вне себя.

## ЕДИНЕНИЕ БОГА

Теперь избавление должно было бы произойти в этом отношении «остатка» к «Закону». Как мыслят это отношение? Что означает для еврея соблюдение Торы? Что думает он, соблюдая ее? Почему он ее соблюдает? Ради небесной награды? Не будьте, как рабы, служащие Господину ради платы<sup>44</sup>. Ради удовлетворения земных желаний? Не говори: я не

люблю свиного мяса. Скажи: я хотел бы его есть, но мой Отец Небесный запретил мне употреблять его в пищу<sup>45</sup>. Еврейский человек соблюдает бесконечные обычаи и предписания «ради единения Святого и Его Шхины»<sup>46</sup>. Этой формулой индивид, остаток, подготавливает свое сердце

42 «Пресвятой смотрел в Тору и творил мир» – *Берешит Раба*, 1:1.

43 Ср.: «даром проданы были вы и не за деньги избавлены будете» (*Йешая*, 52:3). Распространенная в мишнах и литературе Каббалы концепция, согласно которой изгнание Израиля представляет собой изгнание Божественного присутствия из мира. Соответственно, избавление Израиля является также избавлением Бога (см. мишнаш *Танхума* (изд. Бубера), *Ахареи мот*, 18).

44 *Пиркей Авот*, 1:3.

45 Ср. *ТВ Гитин*, 84а.

46 «Во имя единства Пресвятого, благословен Он, и Его Шхины (присутствия) в трепете и любви воссоединится имя “йуд-хей” и имя “вав-хей” (две составляющие четырехбуквенного имени Бога) в целостном единстве в имени всего Израиля» (לשם ייחוד קדש בריך הוא) ושכינתו בחילו ורחימו ייחד שם יי בריך (בחינת שלים בשם כל ישראל) – молитва, восходящая к кругу каббалистов Цфата, XVI в.

«в трепете и любви», чтобы соблюдать «во имя всего Израиля» заповедь, которую ему надлежит исполнить в это мгновение. Он собирает из рассеяния славу Божию, рассеянную по всему миру в бесчисленных искрах, и вернет ее Тому, кто был лишен Своей славы. Каждое его действие, каждое исполнение Закона осуществляет часть этого единения. Исповедовать единство Бога для еврея означает делать Бога единым. Ибо это единство, каким оно становится, есть становление единства. И это становление кладется на душу и в руки человека. Еврейский человек и еврейский закон – между ними разыгрывается здесь неимоверно значимый процесс избавления, охватывающий Бога, мир и человека. В формуле, которой открывается исполнение заповеди и которая отмечена печатью как документ о приближении избавления, отдельные элементы звучат еще раз так, как они вошли в это предельное Одно, сохраняя свою отдельность: «Святой Бог», давший Тору, «Шхина», которую Он выделил из Себя для остатка Израиля, «трепет Божий», с помощью которого этот остаток сделал себя местоположением Бога, «Любовь», с которой он затем приступил к исполнению Торы, – он индивид, Я, которое исполняет Тору (Закон). Но индивид исполняет Закон «во имя всего Израиля», это Я, которое создано Законом. Всё самое узкое расширилось в целое, во Всё, вернее, освободилось ради единства Единого. Сошествие в самое внутреннее раскрылось как восхождение к Высочайшему. Только еврейское чувство преобразуется в истину, которая избавляет мир. В глубочайшей узости еврейского сердца светит Звезда избавления.

## ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ПОСЛЕДНИХ ДНЯХ

Вот пламенеет Звезда. Последнее, самое внутреннее, то, что для чувства кажется узким и застывшим, попадает в поток и соединяется в гештальт, освещающий мир. Собирая Бога, мир и человека и пронося их через творение и откровение к избавлению, этот гештальт выражает содержание иудаизма. Теперь он освещает и самые внутренние уголки еврейского сердца. Таким образом, Звезда избавления есть образ сущности, но она продолжает гореть в Святая святых чувства.

В христианстве дело обстоит совсем по-другому. Там звезда избавления тоже обозначает содержание, внутреннюю сущность. Христианство актуализует ее и исходит из нее в реальный мир. Но лучи этой звезды соединились в трех различных точках, которые действительно являются конечными точками, целями для движения чувства. И эти точки больше нельзя связать. Мистика не наводит уже мост между этими крайними проявлениями чувства. То, что Бог – это Дух, остается несвязанным наряду с другим представлением: что Сын – это путь, и Он же – истина. Посредством идеи творения не закрывается один разрыв, а

посредством идеи откровения – другой. В мифологических иллюстрациях между Духом, который витает над водами (Быт. 1:2), и изливанием Духа во время Крещения существует некая связь, но она остается лишь на иллюстрации, и из нее не вытекает единство чувства. Мост можно навести только между последними двумя представлениями – о божественности Сына и об обещании того, что Бог станет Всем во Всём (1 Кор. 15:28). Как учит первый теолог<sup>47</sup> новой веры, однажды, когда Сыну подчинится всё, Он передаст свое господство Отцу, и тогда Бог станет Всем во Всём. Но сразу видно, что это лишь придуманная теологами догма. Для христианского благочестия это выражение бессмысленно. Оно описывает далекое, совершенно далекое будущее, рассказывает о последних днях и очевидно отрицает, что оно как-то связано со временем: ведь сейчас и в любое время господство принадлежит Сыну и Бог – не Всё во Всём. Это выражение описывает совершенно посюстороннюю вечность. Поэтому в истории теологии оно всегда оставалось только необязательной догмой, только идеей. Оно не создавало и не могло создать мост, по которому чувство переходило с одного берега на другой и обратно. Оба

берега были слишком по-разному оформлены (gestaltet). Один из них был слишком привязан ко

времени, а другой – к вечности. Утверждалось, что Сын Человеческий когда-нибудь сложит с себя господство, но это никак не влияет на то, что в рамках времени Его обожествляют. Утверждалось, что Бог станет когда-нибудь Всем во Всём, но это никак не влияет на то, что внутри времени господствовал Его заместитель, и Бог почти не управлял этим Нечто в Нечто. Чувство не восходит на мост. Здесь, как и везде, оно ограничивается отдельными точками, где оно собирается для последнего сильного наплыва. Наплыв чувства не заходит за эти точки цели и сбора. Христианство породило духовную, индивидуальную, пантеистическую мистику. Друг с другом эти три направления никак не были связаны. Любой из них было в принципе достаточно для чувства. Каждой из них соответствует отдельная церковная форма, которые не смешиваются между собой. Чувство всюду достигает цели. Оно имеет на это право. Ведь там, где оно достигает цели, фрагмент прамира обновляется, умирая и воскресая. Умирает как миф, а воскресает с поклонением, наполненным духом, умирает как герой и воскресает со словами, сказанными с креста, умирает как космос и воскресает как единое и всеобщее Всё царства. Каждое из этих трех – лишь часть рассеянной истины, а именно: того, что Бог – господь духов (Чис. 16:22), а не Дух, тот, кто раздает страдания, а не тот, кто распят, Один, а не Всё во Всём. Но кто же предложит это возращение религии, которая победоносно шагает по миру и на своем пути разбивает народных богов – народный миф, народного героя, народный космос. Да кто же это сделает!

<sup>47</sup> Т.е. ап. Павел.

## ЗАКОН УДОСТОВЕРЕНИЯ: ТЕЛЕОЛОГИЯ

### СМЫСЛ РАЗДВОЕНИЯ

Однако это делает еврей. Не словами – что могут означать слова, здесь, в области созерцания! Своим актуальным бытием, молчаливым актуальным бытием. Присутствие еврея наводит христианство на мысль о том, что оно не достигнет своей цели, истины, а навеки останется в пути. Вот глубочайшая причина ненависти христиан к евреям, сменившей ненависть язычников. По сути, это ненависть к себе самим, направленная на непокорного, который молча предупреждает – предупреждает одним своим наличием, – ненависть к собственному несовершенству, собственному «ещё не». Еврей внутренне един, потому что в совершенной узости его еврейства всё-таки горит звезда избавления. Этим он, даже не желая того, заставляет стыдиться христианина, который стремится прочь, вперед, пока изначальный огонь не осветит полностью самые внешние пределы чувства. Это чувство ничего уже не знает о Целом, в котором оно могло бы соединиться с другим таким же чувством и превратиться в истину; оно счастливо само по себе. Уносясь к внешнему, христианство под конец полностью теряется в отдельном чувстве, не важно, погружается ли оно при этом в божественный Дух, в божественного человека или в божественный мир. Поступок больше не циркулирует потоком между этими чувствами; они сами уже по ту сторону всех возможных поступков. Такое рассеяние чувства может быть необходимо так же, как и его сужение в еврействе. Однако сужение преодолевается в рамках той же еврейской жизни, когда жизнь в Торе избавляет мир. А рассеяние не преодолевается в рамках жизни, потому что оно само по себе – самый внешний предел переживания.

### ВЕЧНЫЙ ПРОТЕСТ ЕВРЕЕВ ПРОТИВ ХРИСТА

Если бы при этом за спиной у христиан не стоял еврей, они потерялись бы в пути. Три церкви, которые являются лишь земными воплощениями трех крайних чувств, в отношении к еврею переживают свою общность. Если бы еврея не было, они бы знали об этой общности, но не чувствовали ее. Еврей заставляет христианство понимать, что оно не может пока наслаждаться чувством. Еврей освящает свою плоть и кровь игом закона, и потому Царство Небесное – постоянная реальность его жизни. Наблюдая это, христианин сознает, что ему пока нельзя предчувствовать избавление, потому что его плоть и кровь вечно не освящены и восстают против него.

Еврей предвосхищает избавление и владеет истиной, но за это он отказывается от неизбавленного мира. Так он проливает свет на лживые представления христианства, которое за каждый шаг своего завоевательного похода через неизбавленный мир расплачивается иллюзией.

## ДВА ЗАВЕТА

Христианство само прекрасно понимает эту связь, эту необходимость присутствия – и только присутствия – еврейства для своего собственного становления. Только замаскированные враги христианства, от гностиков и до сегодняшнего дня, стремились отобрать у него «Ветхий Завет». Бог, переставший быть Творцом, от которого евреи получили закон, и превратившийся в один только Дух, Христос, который перестал быть Иисусом и превратился в одного лишь Христа, мир, центром которого не является уже Святая земля, так что он превратился в один лишь космос, – они больше не могли противостоять превращению в од-

ного или многих богов. Но в них также не оставалось теперь ничего, что могло бы вернуть душу из сонного обожествления обратно в неизбавленную

жизнь. Душа не только терялась, но и оставалась потерянной. Вернуть ее христианству не помогает одна лишь книга, точнее, книга помогает, потому что она – не одна лишь книга<sup>48</sup>. У нее множество ликов, жизненность которых доказывается в течение нашей жизни. Исторический Иисус должен всё время выбивать из-под ног идеального Христа пьедестал, на который его хотели бы водрузить почитающие Христа философы или националисты. В конце концов, «идея» сливается со всякой мудростью и всяким сомнением, озаряя их своим святым блеском. Но исторический Христос, тот самый Иисус Христос, каким его представляют христианские догмы, не стоит на пьедестале. Он действительно выходит в жизнь, в самую ее гущу, и заставляет жизнь молча выдержать свой взгляд. Именно это должно происходить с «духовным» Богом, в которого так легко и охотно верится всем, кто боится поверить в Бога, который «мир создал, чтобы править им». Мир не «чисто духовный», следовательно, не от Бога, и, вполне возможно, от дьявола, и он передает нам «духовного» Бога в самое свободное распоряжение.

А сам этот мир – как хочется считать его Всем! Тогда человек перестает быть центром, вокруг которого всё вращается, и не обязан нести за всё ответственность. Человек перестает быть колонной, от прочности которой зависит, выстоит ли мир, и с радостью ощущает себя «пылинкой во Вселенной (All)», от которой чудесным образом ничего не зависит.

## ВЕЧНАЯ НЕНАВИСТЬ ХРИСТИАН К ЕВРЕЯМ

Вечно одно и то же. Как показывает всегда актуальная борьба гностиков, именно Ветхий Завет позволяет христианству бороться с опасностью, которую оно само породило. Только Ветхий Завет, потому что он больше, чем просто книга. Если бы это была просто книга, искусство аллегорического толкования с легкостью умалило бы ее значение. Как Христос воплощает идею человека, так евреи Ветхого Завета, даже если бы они исчезли с лица земли так же, как и Христос, воплощают идею народа, а Сион – идею центра мира. Но против такой «идеализации» выступает упорная, неоспоримая живость еврейского народа. Об этой живости свидетельствует даже ненависть к евреям. Что такое Христос – просто идея или что-то больше, этого не знает ни один христианин. Но Израиль больше, чем идея, это христианин знает и видит. Потому что мы живы.

Мы вечны не так, как может быть вечной идея. Наша вечность, если можно сказать, что она у нас существует, совершенно реальна. Поэтому мы – единственное для христианина, что в принципе несомненно.

Неоспоримый довод привел пастор, у которого Фридрих Великий потребовал назвать доказательство христианства. Пастор ответил: «Ваше величество, евреи»<sup>49</sup>. В нас христиане не могут сомневаться. Наше наличие обеспечивает для христиан их истину. С христианской точки зрения совершенно логично утверждение Павла о том, что евреи должны оставаться евреями до самого конца – «пока не войдет полное число [языческих] народов» (Рим. 11:25) когда Сын передаст господство Отцу. Это положение, сформулированное христианской теологией на самой заре ее развития, повторяет то, что мы объясняли здесь. Жизнь еврейства продолжается вечно, на протяжении всего времени. Это еврейство описано в «ветхом» Завете и свидетельствует о нем своей жизнью. Оно – единое ядро, жаром которого невидимо питаются лучи. В христианстве они становятся видимыми, много раз разделяются и вспыхивают в ночи языческого пра- и под-мира.

<sup>49</sup> Данный рассказ передается в разных версиях: о пасторе и Фридрихе Великом, а также о Бисмарке и Вильгельме II.

## СМЫСЛ УДОСТОВЕРЕНИЯ

Для Бога и еврей, и христианин – это работники, трудящиеся над одним делом. Он не поступится ни одним из них. Бог установил между ними вечную вражду, но Он же самым тесным образом связал их друг с другом. Нам Бог дал вечную жизнь, поселив в нашем сердце огонь звезды Своей истины. Христиан Он поставил на вечный путь, постановив, что

они до вечного конца будут спешить вслед за лучами этой звезды Его истины. Мы в собственном сердце созерцаем верное отражение истины, но ради этого мы отворачиваемся от жизни во времени и отворачиваем жизнь времени от себя. Христиане, напротив, бегут вслед за временным потоком, но истина остается у них за спиной. Истина ведет христиан, потому что они следуют за ее лучами, но их глаза истину не видят. Истина целиком не принадлежит ни нам, ни им. Мы носим ее в себе, но, чтобы увидеть ее, мы должны опустить взгляд в свой внутренний [мир]. Тогда мы видим звезду, но не видим лучей. А видеть целую, цельную истину означает видеть не только ее свет, но и то, что освещено ей. Со своей стороны, христиане навсегда обречены видеть то, что освещено истиной, но не ее свет.

Таким образом, обеим сторонам открыта лишь часть целой истины. Но мы знаем, что сущность истины – быть причастной и что истина, которая не причастна никому, истиной не является. Даже «цельная» истина является истиной лишь потому, что она причастна Богу. Поэтому ни истина, ни мы не страдаем от того, что нам доступна лишь ее часть. Непосредственное созерцание цельной истины доступно лишь тем, кто созерцает ее в Боге. Но это созерцание по ту сторону жизни. Живое созерцание истины, созерцание, равное жизни, вырастает у нас только из погружения в наше собственное еврейское сердце, но даже тогда мы видим лишь отражение или отображение. А для христиан живое созерцание вообще недоступно из-за живого воздействия истины. Обе стороны – мы, как и они, и они, как и мы, – творения именно потому, что мы не можем созерцать истину целиком. Именно поэтому мы остаемся в пределах смертного. Именно поэтому – мы остаемся. И мы хотим оставаться. Ведь мы хотим жить. Бог делает для нас то, чего мы хотим, пока мы продолжаем этого хотеть. Пока мы цепляемся за жизнь, Он дает нам жизнь. Он дает нам столько истины, сколько могут выдержать живые создания, то есть нашу долю. Если бы Он дал больше, если бы Он дал нам свою долю, то есть целую истину, мы бы вышли за пределы человеческого. Но пока Он этого не делает, мы этого не желаем. Мы цепляемся за нашу тварность. Мы неохотно расстаемся с ней. А наша тварность обусловлена тем, что мы имеем лишь часть и сами являемся только частью. Жизнь последний раз восторжествовала над смертью, когда она ответила «Воистину» и удостоверила этим, что её собственная истина, принятая и ставшая ей причастной, является долей от истинной истины. Со словом «Воистину» творение прилепляется к своей доле, которой оно стало причастно. С этим «Воистину» оно становится творением. Как немая тайна, это «Воистину» проходит по всей цепочке бытия. Дойдя до человека, оно обретает язык. Дойдя до звезды, оно загорается видимым актуальным бытием, которое освещает само себя. Но оно всегда остается в пределах тварного.

Лишь сама истина говорит «Воистину», выступая перед Богом. Но Бог уже не говорит «Воистину». Он по ту сторону всего, что может стать частью; Он над целым, которое для Него тоже лишь часть; и над целым Он Один.

## ИСТИНА ВЕЧНОСТИ

Если, однако, «Воистину», и даже высочайшее «Воистину», «Да» и «Амен», которые хор избавляемых для вечной жизни и на вечном пути сообща говорит пред лицом Звезды избавления, – это всё еще знак сотворенности; если, следовательно, царство природы еще не завершилось, даже в избавленном сверхмире, где вечность стала гештальтом, то конец возвращается к началу и погружается в него. «Бог сотворил» – это первое слово Священного Писания, обладающее огромным значением, не теряет своей силы, пока всё не будет исполнено. До сих пор Бог не отзывает назад в Свое лоно это первое слово, исходящее из Него. Мы уже видели, что вечная истина возвращается и погружается вновь в откровение божественной любви. Избавление было, в общем, не чем иным, как вечным действием начала, которое каждый раз сызнова устанавливалось в откровенной любви. В любви сокровенное стало откровенным. Теперь это всегда возобновляющееся начало погружается в тайное вечно продолжающееся начало творения. Откровенное становится сокровенным. Теперь вместе с откровением избавление возвращается и впадает в творение. Даже последняя истина – это лишь сотворенная истина. Бог воистину Господь. Так Он открывает себя в своей творческой силе. Если мы призываем Его, называя этим именем в свете вечной истины, мы призываем изначального Творца, того, кто первым воззвал: «Да будет свет». Полночь, мерцание которой видят наши ослепленные глаза в вечной звездной ясности за актуальным бытием творения, – та же самая, которая покоилась на груди у Бога, когда еще не было создано актуальное бытие. Он воистину Первый и Последний. Прежде, нежели родились горы и Ты образовал землю и вселенную, – и от века до века Ты есть Бог (Пс. 90:2). И от века до века Ты был тем, кем будешь вовек: истиной.



## ОБЗОР: ВИД БОЖЬЕГО ОБРАЗА

## ЛИЦО

Вечное<sup>1</sup> стало гешталтом, когда оно соединилось с истиной. А истина есть не что иное, как лицо этого гештальта. Только истина есть его лицо. «Только берегись и тщательно храни душу твою... – образа (гештальта) Его вы не видели, лишь глас слов [Его] слышали вы»<sup>2</sup> – так говорится

<sup>1</sup> Т.е. вечное (das Ewige) оказывается фигуративным, образным выражением истины. Здесь завершается движение всей третьей части. Имеется в виду вечная жизнь (ewiges Leben), вечный путь (ewiger Weg), вечная истина (ewige Wahrheit), а также вечный народ (ewiges Volk), вечная история (ewige Geschichte), вечное избавление (ewige Erlösung). Вечное рассматривается как образ (гештальт), в котором Бог предстает человеку.

<sup>2</sup> В оригинале (Втор. 4:9–12) говорится об изображении (פָּסֶלִים). В переводе Лютера используется как раз слово Gestalt. Розенцвейг описывает построенную им структуру, образ, гештальт как путь или способ обращения к Богу, т.е. как Божественное лицо.

в мире откровения, который существует с нами и вокруг нас. Но в избавленном мире, который будет существовать после нас и выше нас, в мире, который вызывает к существованию благословение, сказанное в нужное время и в нужном месте и исполненное вышних сил, – в этом мире слово молчит. Об этом совершенном и умиротворенном мире говорится: «Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим» (Числ. 6:25).

Лишь это сияние божественного лица есть истина. Истина – это не образ, свободно парящий сам по себе, а только светящееся лицо Бога. Но тот, кому воссияет лицо Его, к тому обращается Он (Пс. 80:4–8). Когда Бог обращает к нам Свое лицо, мы можем познать Его. Тогда познающий сам сливается с познанием, и это познание не иллюзорно. Истина познается такой, какая она есть,

то есть такой, какая она есть в Боге: как Его часть и лицо. Она не становится иллюзорной из-за того, что Божье лицо обращено к нам, что часть Бога досталась нам. Даже неиллюзорная, совершенно неиллюзорная истина может быть только частью и лицом. В звезде избавления мы увидели, как божественная истина стала гешталтом. В звезде светится не что иное, как лицо, которое, сияя, обращает к нам Бог. Звезда избавления взошла для нас в конце концов как гештальт, и теперь мы вновь познаем ее в божественном лице. Лишь в этом узнавании завершится ее познание.

## ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ

Пока что мы знали только траекторию звезды, не видя ее гешталта, так что порядок исходящих из истока элементов еще не был установлен. Правда, давно поникло бессильное «Может быть», безудержно сновашее туда и назад. Бог, мир и человек соединились между собой, приняв устойчивый порядок. В траектории установился этот порядок между ними, через последовательность трех часов Господнего дня элементам Всего было указано их неизменное отношение друг к другу. Таким образом, траектория была познана как траектория созвездия, к которому принадлежат эти элементы. Но когда звезду увидели такой, она, казалось, вращалась лишь вокруг своей собственной оси. В пределах уже установившейся последовательности трех времен Господнего дня мир и человек, казалось, переживали свой собственный день, который просто не совпадал с этими временами. Только для Бога избавление действительно приходило последним. Но то, что человек был сотворен по подобию Божьему; то, что в мир Бог сошел в откровении, означало, что любое возможное завершение достигнет бытия в избавлении. Казалось, что три часа были здесь лишь часами дня Господнего, а день человека и день мира — другим днем.

Вся задача третьей части, в которой рассматривалось вечное [бытие] избавленного высшего мира, состояла в том, чтобы доказать обратное. Эта кажущаяся взаимозаменяемость была там зафиксирована в гешталтах, которыми определялось их твердое положение в вечной истине дня Господа. В вечной жизни было предвосхищено освобождение для мира в откровении, которое всё содержит в себе. В откровении единому народу была дарована вечная жизнь. Народ сам по себе более не изменяется. А эта вечная жизнь вернется когда-нибудь как плод избавления такой же, какой она была посажена некогда. Таким образом, в зримый мир действительно вставлена некая часть избавления, и истинно становится то положение, что с точки зрения мира откровение действительно уже является избавлением. С другой стороны, на вечном

пути действительно вновь начинают с прирожденной сотворенности человека по образу и подобию Божьему. Избавление происходит здесь через нового, безгрешного Адама, и сразу же наличествует в нем. Человек, наделенный душой, усваивает эту сотворенность по образу Божьему, возродившуюся с чудесным рождением второго Адама, и сразу же становится наследником избавления, освобожденности, которая присуща ему с правремен, от творения, и только и ожидает, что человек сделает ее своей. Истинным становится то, что с точки зрения человека творение действительно уже является избавлением.

## ВРЕМЯ ГОСПОДНЕ

Так отношения времени находят свое точно установленное место. В откровении человек был сотворен как человек, а в избавлении он мог и должен был открыть себя. Эти простые и естественные временные отношения, в которых сотворенность предшествовала самооткровению, служат теперь основой для всей последовательности вечного пути через мир, для собственного времяисчисления, сознания, которое в каждом настоящем оказывается между прошлым и будущим, на пути из первого во второе. Напротив, своеобразное изменение временной последовательности для мира на обратную, изменение, которое уже неоднократно бросалось в глаза, получает теперь свое наглядное подтверждение. В процессе творения мир переживает пробуждение к собственному откровенному сознанию себя самого, то есть сознания себя как создания, но на самом деле мир творится только в избавлении. Только тогда он обретает он длительность и вечную жизнь вместо нового актуального бытия, рождающегося в каждое мгновение. Это изменение последовательности времен на обратную, при котором для мира пробуждение предшествует бытию, становится основой для жизни вечного народа. Его вечная жизнь постоянно предвосхищает конец и делает конец началом. При таком изменении последовательности на обратную народ отрицает время со всей возможной решительностью и ставит себя вне времени. Жить во времени означает жить между началом и концом. Кто хотел бы жить вне времени, — а так должен жить тот, кто хочет жить во времени не временной, но вечной жизнью, — кто, стало быть, хочет этого, должен отрицать это «Между». Однако такое отрицание должно быть активным, чтобы результатом была не жизнь-вне-времени, а положительная жизнь в вечности. Активное отрицание может произойти единственно при изменении последовательности на обратную. Перевернуть «Между» означает сделать его «После» — «До», его «До» — «После», конец — началом, начало — концом. И так поступает вечный народ. Он уже живет своей жизнью так, как если бы он был всем миром, а мир был уже завер-

шен. В своих шабатах этот народ отмечает шабатнее завершение мира и делает их основой и исходной точкой своего наличного бытия. Но то, что в категориях времени было бы лишь исходной точкой, — Закон, — народ ставит себе целью. Он не переживает «Между» хотя он естественно, на самом деле естественно, живет в нем. Он переживает именно переворот «Между», и, следовательно, отрицает всемогущество «Между» и отрицает, таким образом, время, то самое время, которое переживают на вечном пути.

## ВЕЧНЫЕ БОГИ

Так под знаками вечной жизни и вечного пути образуются два взгляда — с «точки зрения» мира или человека. Они оформляются в видимые гештальты и вступают под единый знак вечной истины. Тем самым теперь упрощается вопрос о том, в каком порядке [поставить] эти три часа [для достижения] вечной истины. Поскольку вечная истина познана как истина, которая будет в конце и которая в начале происходит от Бога, оказывается, что лишь тот порядок, который он представляется с точки зрения Бога и в котором избавление действительно является Последним, соответствует последней истине. В этом порядке, исходящем от Бога, находят место своего проживания даже те порядки, которые с точки зрения мира и человека кажутся возможными наряду с ним. Только тогда они превращаются в необходимые и зримые гештальты, надежно поселяются под властью вечной истины и могут сказать ей «Воистину». Тогда опутывают цепи вечных богов, в которых язычество продолжает жить до вечного конца, ведь язычество всегда живет в государстве и искусстве, ибо первое — идол материального, а второе — идол личного. Пусть государство претендует для мира на высшее место во Всём, а искусство — для человека; пусть государство перегородит поток, разделив его на эпохи мировой истории, а искусство пытается отвести его в бесконечную эмоциональную систему каналов, — пусть их! Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им (Пс. 2:4). Он противопоставляет занятием (Geschäftigkeit) искусства и государства, которые уже [по природе своей] противоречат друг другу, спокойное функционирование (Wirken) сотворенной природы, в чьей истине обожествленный мир ограничивается и оформляется, чтобы принять вечную жизнь, обожествленный человек сгибается и посылается в вечный путь, и оба они, мир и человек, вместе покоряются власти Бога. Ибо даже борьба за время, в которой должны были уничтожить друг друга государство и искусство, потому что государство хочет остановить бег времени, тогда как искусство хочет плыть в нем, — даже эта борьба сглаживается в природе под властью Бога. В вечности жизни и вечности пути мир и человек обретают

место один около другого, здесь они обожествляются, не превращаясь в идолов.

## БОГ БОГОВ

Только перед истиной рушится безумие всякого язычества. Слепое и пьяное, оно хочет видеть себя и только себя. Это желание достигает кульминации в вечной борьбе между государством и искусством, которой противостоит спокойная властная мощь божественной истины. У ног этой истины лежит единая и единственная великая природа. Поэтому сила истины может каждому предоставить его удел и таким образом привести в порядок Всё. Покуда государство и искусство, оба, каждое из них, смеют считать себя всемогущими, каждое из них утверждает, что природа целиком принадлежит ему, и делает это по праву. Они оба знают природу только как свой «материал». Лишь когда истина ограничила обоих – государство посредством вечной жизни, искусство – посредством вечного пути – она смогла освободить природу от этого двойного рабства и восстановить её единство, чтобы государство и искусство могли теперь взять от природы каждый свой удел, но не больше. А истина – откуда ещё черпала бы она силу поддерживать, словно столп, Всё природы, если не от Бога, который придает себе гештальт в ней и только в ней! Пред взором истины потеряло свою силу не только любое «Может быть» – оно давно исчезло – но и всякое «Возможно». Звезда избавления, в которой истина обретает гештальт, не движется больше словно колесо. То, что стоит вверху, стоит вверху и останется стоять вверху. Точки зрения, мировоззрения, принципы жизни, «измы» всякого рода – всё это не осмеливается больше показаться под этим простым взглядом истины. Точки зрения упраздняются перед единым вечным видением (Schau). Мировоззрения и жизненные принципы растворяются в едином созерцании (Anschauung) Бога. «Измы» исчезают пред восходящим созвездием избавления. Независимо от того, верят ли в избавление или нет, оно так или иначе мыслится как факт, а не как «изм». Стало быть, есть верх и низ, и они не могут поменяться местами или изменить направление. Познающий тоже не смеет сказать «Если». Над ним тоже господствует «Так» и «Так-и-не-иначе». И именно потому, что в истине имеется верх и низ, мы не только можем, мы должны назвать её лицом Бога. Мы объясняем образы (Bilder). Но образы не произвольны. Существуют необходимые и случайные образы. Необратимость истины может быть выражена только в образе живого существа. Ибо только в живом существе верх и низ уже обозначены природой прежде всякого установления и постановления. А из живого [мы выберем] то, в чем

самосознание сознает это обозначение: в человеке. Человек в своей собственной телесности имеет верх и низ.

Опять же, истина, которая обретает свой гештальт в звезде, в звезде подчинена, поскольку она достигает целостности, Богу, а не миру или человеку. Следовательно, звезда должна далее отражаться в том, что в материальном есть верх: в лице. Поэтому нельзя назвать иллюзией и человеческой слабостью те места, где Писание говорит о лице или даже об отдельных частях тела Бога. Истину нельзя выразить иначе. Только когда мы созерцаем (schauen) звезду как лицо, мы выходим за пределы всего возможного и к созерцанию.

## ЛИЦО ЧЕЛОВЕКА

Звезда отражает свои элементы как два наложенных друг на друга треугольника и как собранные в единую траекторию. Точно так же и органы лица делятся на два уровня. Точки жизни лица – это места, где лицо вступает в соприкосновение с окружающим миром, пассивное или активное. В соответствии с воспринимающими органами строится основной уровень, в некотором смысле строительные камни, из которых состоит лицо, маска: лоб и щеки. К щекам относятся уши, ко лбу – нос. Уши и нос суть органы чистого восприятия. Нос принадлежит ко лбу, и в святом языке он обозначает лицо в целом. Запах жертвоприношений обращается к нему, как движение губ – к ушам. Этот первый элементарный треугольник образован, таким образом, центром лба, то есть точкой, господствующей над щеками, и точками в центре ушей. На них накладывается теперь второй треугольник, состоящий из органов, чья игра оживляет застывшую маску первого треугольника: глаза и рот. Глаза неравноценны в отношении мимики; ибо левый глаз более восприимчив и смотрит более равномерно, правый – смотрит зорче, направлен на одну точку. Только правый глаз «сверкает» – разделение труда, которое у стариков часто оставляет свои следы глубоко в мягком окружении глазниц. У них это асимметричное строение лица, которое обычно бросается в глаза лишь в знакомом различии между двумя профилями, становится заметным и спереди. В строении лица господствует лоб, но его жизнь, то есть всё, что окружает глаза и сияет из глаз, в конце концов собирается вокруг рта. Рот есть завершитель и исполнитель всякого выражения, на которое способно лицо как в речи, так и в молчании, за которым умолкла речь: в поцелуе. В глазах видит человек свет вечного лица, словами уст живет человек. Но наш учитель Моисей удостоился при жизни лишь увидеть страну своего желания, но не войти в неё<sup>3</sup>, и поэтому Бог запечатал эту отделенную жизнь поцелуем уст Своих<sup>4</sup>. Так запечатывает Бог и так же запечатывает человек.

## ПЕРСПЕКТИВА: БУДНИ ЖИЗНИ

### ПОСЛЕДНЕЕ

В святая святых божественной истины человек мог ожидать, что весь мир и он сам спустится к подобию того (ради того), что он там увидит. Но [на самом деле] видит он не что иное, как лицо, подобное его собственному. Звезда избавления стала лицом, которое смотрит на меня и из которого смотрю я. Не Бог, а истина Бога стала для меня зеркалом. Бог, который есть Последний и Первый, открыл мне врата Святой святых, построенной в самой середине. Он дал увидеть Себя. Он подвёл меня к той черте жизни, где позволено смотреть, ибо ни один человек не может смотреть на Него и оставаться в живых (Исх. 33:20). Таким образом, то святилище, в котором Он позволил мне смотреть на Себя, должно быть в мире – и [одновременно] быть частью высшего мира, жизнью по ту сторону жизни. Но в этой потусторонности жизни Он дал мне увидеть не что иное, как то, что я мог уже воспринять посреди жизни. Различие

лишь в том, что я вижу это, а не только слышу. Ибо на вершинах избавленного высшего мира видение (Schau) показывает мне не что иное, как то, что слово откровения уже приказывало в жизни. Ходить в свете божественного лица (Пс. 29:13) дано лишь тому, кто следует словам Божьих уст. Ибо: «О человек! сказано тебе, что – добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и скромно ходить пред Богом твоим» (Миха 6:8).

3 Аллюзия к Втор. 34:1. Образ человеческого лица (он же гештальт) переходит к образу Земли Израиля, которую Моисей только увидел издали.

4 Сказано (Втор. 34:5): «И умер Моисей... по слову Господа» (букв. «от уст Господа»). Мидраш рассказывает, что Бог принял душу Моисея посредством поцелуя (см. ТВ *Мозд катан*, 28а).

### ПЕРВОЕ

И это Последнее не есть Последнее; в любое время это Близкое, Ближайшее, не Последнее, стало быть, но Первое. Как трудно такое Первое! Как трудно всякое начало! Действовать справедливо и любить дела милосердия – это ещё похоже на цель. Перед всякой целью воля может потребовать небольшой передышки. Но скромно ходить пред Богом твоим – это не цель, это настолько безусловно, настолько свободно от всякого условия, от всякого «Ещё-Только» и «Послезавтра», настолько полностью Сегодня и, стало быть, полностью вечно, как жизнь и путь, и поэтому настолько же непосредственно приобщено к вечной истине, как жизнь и путь. Скромно ходить пред Богом твоим – ничего больше здесь не требуют, кроме доверия, которое целиком в настоящем. Но доверие – великое слово. Это семя, из которого вырастают

вера, надежда и любовь. Но это же и плод, вызревающий из них. Доверять проще всего, и именно поэтому доверять труднее всего. Доверие каждый миг осмеливается сказать истине «Воистину». Скромно ходить пред Богом твоим – эти слова начертаны над вратами, которые выводят из таинственно-чудесного света божественного святилища, в котором ни один человек не может остаться в живых.

Но куда открываются створки ворот?

Ты этого не знаешь?

В жизнь.

1 kam

1 sein

+++ Jun

Leinen ~~\*\*\*~~

in einem

**ПРИЛОЖЕНИЯ**

Wunder an Mi

Wunder an Mi

in, wie leicht geht es

begrenzt

ja es

allen

003 1/2



*Илья Дворкин*

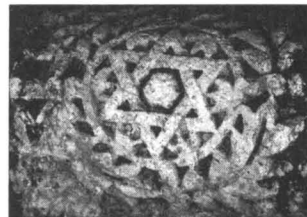
**АСТРОЛЯБИЯ.  
ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО ФИЛОСОФИИ  
«ЗВЕЗДЫ ИЗБАВЛЕНИЯ» ФРАНЦА РОЗЕНЦВЕЙГА»**

469

## **1. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМА И ЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА «ЗВЕЗДЫ ИЗБАВЛЕНИЯ»**

### **1.1. ПУТЕШЕСТВИЕ ОТ СМЕРТИ К ЗВЕЗДЕ**

«Звезда избавления» представляет собой не просто одно из самых значительных произведений философии XX века. Это уникальная книга, ярко и захватывающе написанная. Подобно поэме Парменида «О природе», «Путеводителю растерянных» Маймонида, книге «Зофар» трактат Розенцвейга построен как описание философского и мистического странствия, которое начинается с образа смерти и затруднения, возникающего при столкновении с ней у философии. Описывая путь «от смерти к звездам», Розенцвейг умело сочетает поэтические образы, диалектические рассуждения, религиозные интуиции. Он обращается к произведениям Гете и Шиллера, к античной и современной философии, к исследованиям теологов. Однако его трактат не является просто энциклопедией разрозненных сведений или учебником по истории мысли. Скорее, эта книга представляет собой путеводитель, проводящий нас через всю историю мировой культуры, но в то же время – целенаправленно ведущий к поиску личной индивидуальной истины. При этом Розенцвейг придает своему произведению не только художественную целостность, но и логическую строгость. В основе книги лежит детально проработанная система понятий, которые распадаются на множество триадических структур.



*Фрагмент оформления  
Белой синагоги в Капернауи  
(IV в.)*

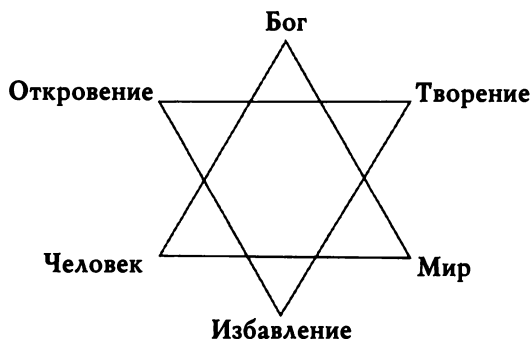
*Илья Дворкин*

## 1.2. ТРИАДЫ В «ЗВЕЗДЕ ИЗБАВЛЕНИЯ»

Философские и мистические триады Розенцвейга имеют долгую предысторию. Философия триады разрабатывалась в пифагореизме, неоплатонизме, христианской мистике, еврейской каббалистической традиции. Непосредственным источником триадического мышления для Розенцвейга являются диалектические доктрины Шеллинга и Гегеля. Триадология этих философов пытается преодолеть дихотомию античной онтологии. В своей диссертации Гегель заявляет: «треугольник – закон духа, квадрат – закон природы»<sup>1</sup>. В гегелевской диалектике два элемента всегда вступают в противоречие, а третий его разрешает. Поэтому компоненты гегелевских триад неравноправны. Каждая описывает определенное логическое движение, например, «бытие – небытие – становление», «качество – количество – мера». Для Розенцвейга все три элемента триады принципиально равноправны. И все-таки, описываемые Розенцвейгом фигуры, как и у Гегеля, обладают процессуальностью. Углы треугольника – это не статичные совершенные образцы, в соответствии с которыми мы можем выстраивать прекрасные концептуальные миры. Динамика триад осуществляется в их отношениях друг с другом, то есть в гексаде розенцвейговской звезды.

<sup>1</sup> См. Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М., 1972. С. 265.

Фигуративным образом книги Розенцвейга является шестиконечная звезда (звезда Давида), сочетание двух треугольников – обращенных наверх и вниз.



Первый треугольник описывается как триада элементов: мир, Бог, человек. Каждый из этих элементов – важнейший предмет философских и религиозных поисков целых эпох в истории человечества. Для античности характерны попытки описания мира как единства всего многообразия реальности. Вселенная древнегреческих философов космична, универсальна, совершенна. Однако сам по себе мир нам абсолют-

но недоступен. Если античность занята поиском «сущего как такового» ( $\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ )<sup>2</sup>, то Новое время осознало, что «вещь сама по себе» (*Ding an sich*) познанию не доступна<sup>3</sup>. Такой взгляд следует из религиозного монотеистического мышления Средневековья. Все сущее не существует само по себе, а является проявлением Божественного, или, иными словами, сотворено Богом. Однако и Бог, согласно апофатической теологии, сам по себе непознаваем. Наконец, человек, казалось бы, наиболее надежная основа познания и действия, отвергнут современностью в качестве главного и основополагающего предмета, на его место снова вернулся мир!

Для Розенцвейга все три элемента триады «мир – Бог – человек» логически совершенно равноправны. Каждый из элементов рассматривается сам по себе, но понимается и раскрывается только в динамическом отношении с другими. Таким образом, триада элементов дополняется триадой траекторий: откровение – творение – избавление. Каждая из этих траекторий описывает динамический переход, отношение между элементами. Однако траектории принципиально отличаются от элементов. Если элементы по самой своей природе – это статические реаль-

471

ности, погруженные сами в себя, то траектории динамичны, ведь они описывают отношения. Благодаря траекториям мы получаем двойной доступ к каждому элементу – непосредственный и опосредованный другим элементом, вместе все составляет устойчивое динамическое целое.

Так, три элемента и три траектории постепенно превращаются в фигуру-гештальт – звезду избавления Розенцвейга. Разумеется, «избавление» не случайно на этом этапе оказывается в преимущественном положении. Ведь именно взаимодействие человека с миром является его главной проблемой.

Хотя звезда Розенцвейга внешне является обычной шестиконечной звездой, но как арифмологическая фигура<sup>4</sup>, она никоим образом не сводится к простому сочетанию двух равноправных треугольников. Две триады звезды Розенцвейга отнюдь не равноправны и имеют совершенно разную логическую природу. Треугольник, обращенный вверх, состоит из трех изолированных элементов. Каждый из этих элементов сам по себе никак не предполагает существование других. Треугольник, обращенный вниз, выражает три пути-траектории между элементами. Откровение, творение и избавление немыслимы без Бога, мира и человека, в отличие от элементов, траектории не составляют самостоятельной реальности. Напротив, содержащаяся в них динамика и делает единственно реальной триаду элементов. Таким образом, треугольник траекторий становится наблюдаемым в мире и описывает те пути, по которым

2 Аристотель. Метафизика, 1003a24. 3 КЧР 235.

4 Арифмология – исследование числовых структур, описывающих отношения между понятиями. См. Дворкин И. На пути к философии диалога // Толерантність та діалог в сучасному світі. 36. наук. праць. Філософські діалоги 2013. Київ, 2013. С. 157-158.

происходит движение. Наконец, вся фигура звезды оказывается устойчивой структурой. Розенцвейг называет ее термином «гештальт». Это не только фигура и форма, но и идеал, к которому устремляется любое движение. Розенцвейг описывает гештальт как лицо, Божественное и человеческое.

Говоря о «звезде», Розенцвейг играет с двумя значениями этого слова. С одной стороны, как геометрический образ шестиконечная звезда описывает гештальт динамического взаимодействия Бога, мира и человека. С другой стороны, звезда – это символ мессианского избавления, знак для поиска и пути. Кроме того, звезда – несущийся по своим траекториям огненный шар, который распространяет вокруг себя лучи света.

### 1.3. ОБЩАЯ СТРУКТУРА КНИГИ РОЗЕНЦВЕЙГА «ЗВЕЗДА ИЗБАВЛЕНИЯ»

Книга Розенцвейга раскрывает путь, начинающийся с размышления о смерти и ведущий к избавлению и жизни. Построение книги можно назвать концентрическим. Отчасти оно повторяет композицию дантовской «Божественной комедии». При этом движение текста как в гегелевской «Энциклопедии философских наук» на каждом шаге разворачивает новые смысловые массивы. С первых же глав читатель оказывается вовлечен в замысел автора. Основные темы возвращаются на протяжении всей книги, сохраняются также источники и сопутствующие сюжеты. Меняется, прежде всего, регистр рассмотрения, или, если угодно, внутренняя логика.

Все три части трактата Розенцвейга имеют одинаковую структуру. Каждая из них начинается с введения. Литературный момент во введении не менее важен, чем философский. Первая часть книги начинается с описания смерти, которое вполне соответствует эпиграфу «[Иду в атаку] на философов» и ясно показывает неспособность философии ответить на вопрос о смертности человека. Философия пытается рассматривать Всё, которое у Розенцвейга распадается на мир, Бога и человека. Но ее путь грешит объективизированной отвлеченностью, выход из которой Розенцвейг ищет в логике истока Германа Когена. Все три элемента нужно рассматривать не сами по себе, а в истоке, то есть в процессе рождения. Так появляются три науки, составляющие содержание трех книг первой части: метафизика, металогика и метаэтика. Каждая из частей книги завершается описанием одного из этапов пути – «Переход», «Порог» и «Врата» и, таким образом, является предвосхищением следующей части. Завершающее первую часть заключение «Переход» вводит нас в идею движения. Тем самым от элементов мы переходим к рассмотрению траекторий.

Вторая часть, как и первая, начинается с литературного введения, которое на этот раз обращено против теологов. Розенцвейг рисует полный комизма образ безответственного отца (вера), поручающего свое любимое дитя (чудо) няньке (теологии), которая отнюдь не пылает любовью к младенцу. Эта метафора позволяет Розенцвейгу сформулировать свой подход к религии, который он называет «новой рациональной теологией». Как и первая часть, вторая делится на три книги, каждая из которых вводит одну из трех траекторий. Завершающее вторую часть заключение «Порог» подводит нас к последней части книги, которая посвящена истории веры.

Как и предыдущие, третья часть начинается с литературного введения, описывающего огонь. Нет ничего удивительного в том, что огонь пылает в самой сердцевине звезды. Звезда здесь символизирует народ Израиля, уподобляемый библейским текстом «звездам небесным» (Быт. 15:5). Но от звезды струятся лучи, которые, отделяясь от своего источника, распространяют свет по всему миру. Таково, с точки зрения Розенцвейга, христианство. Третья часть книги обращена против тиранов. Ведь уже со времен античности политика составляет сердцевину философии. Но здесь в качестве политических сил выступают мировые религии. Структурно эта часть, как и предыдущие, распадается на три книги.

Последовательно разворачивая свою систему, Розенцвейг постоянно меняет регистры рассмотрения. В первой части книги доминирует философский подход, в основе лежит логико-математическая стилистика. Во второй части отправной точкой оказывается теология. Здесь на первый план выходят герменевтика и философия языка. Розенцвейг развивает свою диалогическую теорию, комментирует библейский текст, сопоставляет разные теологические доктрины. Наконец, в третьей части он погружается в описание религиозной практики.

## 2. ВСЕ И НИЧТО. ФИЛОСОФИЯ ПРЕДМИРА

### 2.1. СМЕРТЬ КАК НАЧАЛО

Книга Розенцвейга начинается со сцены, изображающей «пляску смерти».

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 33.**

Со смерти, со страха смерти начинается любое познание Всего (All). Уже в древности смерть являлась важнейшей темой философии. Но есть ли у философии ответ на ее вызов?



*Пляска смерти. Михаэль  
Вольгемут, 1493*

Классическая западноевропейская философия и ее наследники, те, кто творит, по словам Розенцвейга «философию от Ионии до Йены», рассматривают жизнь как временное состояние и подготовку к смерти. Бытие к смерти оказывается важным элементом философии Гегеля, а у Хайдеггера оно становится центральной характеристикой человеческого существования. Розенцвейг рисует нам совсем иную картину. Он рассматривает смерть не как границу и итог человеческого бытия, а как вызов и проблему, стоящую перед человеком. Осознание смерти может стать отправной точкой процесса избавления, отправной точкой жизни.

Смерть является оборотной стороной стремления философа жить в идеальном совершенном мире. Осознание смерти доступно только человеку. Пытаясь понять свое собственное бытие, он сталкивается с его конечностью. В описании смерти Розенцвейг иронизирует над философией, которая издевается над человеческим страхом смерти, но сама именно им и порождена! Пробужденное этим страхом индивидуальное самосознание заставляет человека говорить «Я, Я, Я». Именно это единственное и уникальное «Я» оказывается величайшей находкой, которая позволяет Розенцвейгу не ограничиваться негативной диалектикой европейской философии, но и дать мышлению опору на положительное, а не абстрактно-отрицательное основание. Смерть выступает началом философии, но ее цель состоит в жизни.

## 2.2. НАЧАЛО КАК АБСОЛЮТ И КАК НАЧАЛО ПУТИ

Что такое Начало для философии и религии? Два возможных ответа на этот вопрос вытекают из самого значения этого слова. Начало это принцип, все, что изначально содержится в предмете и выражает его целостность, Абсолют, причина всего сущего. Так воспринимает «начало» философия «от Парменида до Гегеля». Но, с другой стороны, начало — это начало процесса, то с чего все началось. Первая фраза библейского текста сообщает, что мир не является началом, а был сотворен «в начале». Человечеству понадобилось много столетий, чтобы совместить эти два противоположных представления о мире. Впитавшая в себя эллинскую онтологию и библейский креационизм философия Канта и Гегеля рассматривает чистое бытие как непознаваемую парадоксальную реальность, которая, тем не менее, является основанием всякого познания. Гегелевская диалектика отрицания как бы повторяет идею творения мира из ничего. Абсолютное бытие содержит в себе все, но как таковое оно лишено характеристик и неопределенно. Сущее или бытие Гегеля

(Sein) идентично абсолютному сущему Парменида и Аристотеля, но подвергнутое критической рефлексии, оно предстает нам в виде абсолютного Ничто. «Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist» – «Это чистое бытие – есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно отрицательное, которое взятое также непосредственно, есть Ничто»<sup>5</sup>. Хотя чистое бытие рассматривается Гегелем отрицательно как Ничто, но переход Ничто в бытие – становление (Werden) – обретает определенность и содержание. Становящееся, актуальное, оналичное бытие (Dasein) уже не является чистой абстракцией, его можно наблюдать и определять. Переход бытия в Ничто и Ничто в бытие происходит не во времени, а в логическом становлении уже существующего актуально предмета. Это процесс всегда уже произошел в прошлом. Гегелевская диалектика позволяет видеть мир в динамике, но это всегда динамика уже завершенного процесса.

Негативная философия во многом привлекает Розенцвейга, ведь она позволяет подобраться к проблеме универсума. Однако, описывая начало, Розенцвейг усматривает в нем не только отрицательный смысл аб-

солютного Ничто, но и положительный. Обращаясь к бытию в его всеобщности, Розенцвейг обнаруживает, что в своей изначальности бытие выступает как темная, неизведанная бесконечность. Здесь он движется по следам апофатической теологии и немецкой мистики. Описывая смерть, Розенцвейг использует такие мифологические и поэтические образы, как «чрево неутомимой земли», «складки нагой земли», «бездна». Эти образы помогают нам представить изначальность, которая не схватывается понятием, осознать ее не как отсутствие Всего, а как нечто положительное. Стоящий перед вызовом смерти человек переживает уникальный опыт столкновения всеобщего с ним лично.

### 2.3. ПРЕДМИР

Изначальный универсальный мир, который содержит в себе бездну ничто – это мир мифологической древности, начального творения, мир ужаса перед непостижимым. Розенцвейг находит для обозначения этого мира немецкое слово *Vorwelt* – предмир. На уровне физической реальности речь может идти о мире без человека, мире, лишенном осмысленного содержания. Это пустой и хаотический мир объективности без субъекта. На человеческом уровне также можно говорить о примордиальном (*primordial*) мире (как в английском переводе книги Розенцвей-

<sup>5</sup> См. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. §87. М., 1974.

<sup>6</sup> В данной связи сама собой напрашивается параллель между Ф. Розенцвейгом и К. Юнгом. Как мы покажем ниже, эта параллель, среди прочего, касается и их отношения к Гете.

га), где еще нет осознания реальности, и правит почти животное архаическое сознание или даже бессознательное<sup>6</sup>. Реальность тут определяется мифологической данностью. Изначальный предмир не обладает ни свободой, ни самосознанием, он лишен также и речи. Это молчащий мир, из которого, тем не менее, происходит язык. Предмир Розенцвейга сочетает в себе стороны первобытности и первоначальности, однако не выступает в качестве источника и причины творения. Отрицание хаоса само по себе еще не приводит к космосу, отрицание молчания еще не порождает речь, а отрицание мифа еще не ведет к рациональному постижению. Розенцвейгу, в его поиске положительной философии приходит на помощь тот факт, что понятое негативно начало естественным образом распадается сразу на три элемента.

#### 2.4. АБСОЛЮТ, РАСПАВШИЙСЯ НА ЭЛЕМЕНТЫ

Опираясь на учение создателя современной негативной философии Канта, Розенцвейг говорит о трех основных философских дисциплинах – негативной теологии, негативной космологии и негативной антропологии. Каждая из этих наук пытается отыскать свой негативный универсум соответственно в Боге, мире и человеке. Таким образом, триада элементов вытекает из природы самого по себе элемента. Мифологический бог, пластический мир и трагическая самость человека полностью соответствуют природе античной культуры, превращающей Абсолют в предмет своих поисков. Но для Розенцвейга понятый внутри себя самого Абсолют оказывается только начальной точкой пути.

Как и Гегель, Розенцвейг понимает Начало динамически темпорально. Однако становление и актуальное бытие у Розенцвейга имеет не логический, а конкретно актуальный смысл. Начальное состояние мира не сводится к Ничто гегелевской философии. «Земля была хаотична и пуста и тьма над бездной». Преодоление Ничто по Розенцвейгу это конкретный процесс, в котором сотворенное выходит за пределы мыслимого «Все». Хотя сотворенный «в начале» мир является целым, но отдельная вещь стремится быть уникальной и не приемлет сведения к правилу. Единичность жизни отдельного человека выводит нас из всеобщности философии, от кантовского универсума всего мы переходим к гетевскому постижению живого:

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 57**

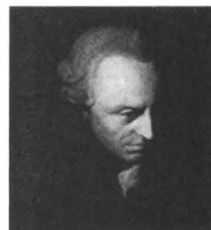
Мы раздробили Всё, и теперь любая его деталь стала Всем для себя самой. Спускаясь в мозаику нашего знания, начиная путешествие в царство Матерей, мы пока ещё подчиняемся первому приказу: спускаться. Позднее, собирая мозаику в совершенное новое Всё, мы направимся ввысь.

Упомянутое здесь «царство Матерей» адресует нас к одному из главных источников Розенцвейга – к мысли величайшего немецкого поэта Гете.

### 3. СПУСК К МАТЕРЯМ С ГЕГЕЛЕМ И ГЕТЕ

#### 3.1. «ГЕТЕ – ТЕЗИС, А КАНТ – АНТИТЕЗИС»<sup>7</sup>

Задуманный Розенцвейгом в юности синтез Гете с Кантом и Гегелем полностью осуществился в его «Звезде избавления». Книга от начала и до конца является разговором с Гете и его произведениями. Но не в меньшей степени философия Розенцвейга является развитием негативной диалектики Канта и Гегеля<sup>8</sup>. Являясь современником сперва Канта, а затем Гегеля, Гете был не только поэтом и общественным деятелем, но также ученым и философом. Внимательное чтение «Фауста» открывает в этой



Иммануил Кант.  
Анонимный автор

477

книге целую сокровищницу философских, религиозных, научных идей. Розенцвейг сумел понять, что эти идеи, а также сам способ их изложения являются не только альтернативой, но и существенным дополнением классической немецкой философии.

#### 3.2. «ЗВЕЗДА ИЗБАВЛЕНИЯ» И «ФАУСТ»

Книга Розенцвейга удивительным образом объединяет в себе логическое движение гегелевской диалектики с сюжетом гетевского «Фауста».

Поэма начинается с испытания человека. Здесь Гете прямо следует своему библейскому источнику – книге Иова. Подобно Иову, Фауст испытывается при помощи мира и это испытание выдерживает. Розенцвейговская «Звезда» построена по тому же плану: от переживания смерти к избавлению. Одна из вводных сцен «Фауста» отсчитывает его историю от попытки самоубийства.

#### Фауст. 1-я часть. Ночь<sup>9</sup>

Но отчего мой взор к себе так властно // Та склянка привлекает, как магнит?

Устремленный к смерти, в которой он пытается найти заветный мир истины, преодолев соблазн самоубийства и обретя мгновение настоя-

<sup>7</sup> «Гете – тезис, а Кант – антитезис. По их следам должен прийти синтез. Я не знаю, какое имя должно стоять за ним, но я надеюсь, что это имя будет мое» (Ф. Розенцвейг. Дневники и письма, запись из дневника от 24.05.1908 (I:81)).

<sup>8</sup> См. Дворкин И. Спуск к матерям. Поэтическая философия Франца Розенцвейга // Спуск к Матерям с Гегелем и Гете. Арх. вып. 7. М., 2014.

<sup>9</sup> Русский текст дается в переводе Б. Пастернака. См. Гете И.В. Фауст. М., 1969.



Г.В.Ф. Гегель.  
Портрет кисти  
Шлегеля (1831)

щего времени, Фауст в итоге достигает не смерти, а жизни. Сцена избавления содержится в начале и возвращается в самом конце книги, когда, несмотря на все свои труды, Мефистофель не завладевает душой Фауста. Трагедия Гете полностью соответствует плану Розенцвейга, но только в одном своем измерении, мифологическом. Для того чтобы обрести искомое им «мгновение», Фауст вынужден отправиться в темный мир мифологической древности, в мир Ничто, в «царство матерей».

**Фауст:** Где путь туда?

**Мефистофель:** Нигде. Их мир – незнаем, // Нехожен, девственен, недосыгаем, // Желаньям недоступен. Ты готов? // Не жди нигде затворов и замков. // Слоняясь без пути пустынным краем, // Ты затеряешься в дали пустой. // Достаточно ль знаком ты с пустотой?

Для Гете пустота не сводится к спекулятивному Ничто Гегеля. Пустота не становится автоматически полнотой, она требует усилия интуиции, поиска. Заявление Фауста «Дух пустоты, надеюсь, схвачен мной» можно рассматривать как высказывание философа, которому кажется, что он постиг Ничто. Между тем Мефистофель не согласен с такой трактовкой пустоты. Его пустота /полнота содержит в себе бесчисленное число деталей и подробностей.

**Мефистофель:** Все это вздор. Есть даже в океане // На что смотреть, не все пустая гладь.

Оказывается, в каждой точке бесконечного океана таится целый мир, но в нерасчлененности целостной природы человек способен увидеть только Ничто. Однако недоступное философу постижение ничто открывается перед мифом, мистерией, чудом. Не достигнув своей цели рациональными средствами, Фауст вынужден согласиться на постижение мистическое, которое для него выражается в обращении к самой природе предмета. Погружение вглубь, обращение к первоначальному предмиру, спуск к матерям – все эти описания указывают на иной способ постижения реальности, нежели рациональная рефлексия. В отличие от своего ученика Вагнера и многих других Фауст оказывается способен пойти по этому пути:

**Фауст:** Но я в твоём «ничто» надеюсь, кстати, // Достать и «всё» посредством тех же чар.

Как мы видим, цель у Гете та же самая, что и у Гегеля – универсальное познание, однако способ постижения иной. Как и Гегель, Гете сле-

дует по пути Парменида. Но если Парменид сочетает поэтический подход со спекулятивным, то Гете воспринимает первый из них, а Гегель – второй.

### 3.3. «РОЗЕНЦВЕЙГ – СИНТЕЗ»

В своем исследовании Розенцвейг приводит Гете и Гегеля к единству. Подобно Пармениду, в своем странствии в жилище богинь Фауст двигается по вертикали, используя спуск и подъем. В отличие от Парменида он устремлен не только к всеохватной универсальности, ему важны также детали и подробности, он хочет всмотреться в уникальное.

*Мефистофель:* Тогда спустись! Или: «Направься ввысь», – // Я б мог сказать. Из мира форм рожденных // В мир их прообразов перенесись. // В следы существований прекращенных, // Давным-давно прервавшихся всмотрись.

479

Путь Гете – это путь поиска первоформ, но не разлагающихся рациональной рефлексией единиц спекулятивной диалектики, а живых прообразов природного мира. Поиск «прафеномена» объединяет естественно-научные и поэтические устремления Гете. Как в своем учении о цвете, так и



И.В. фон Гете.  
Портрет Й.К. Штилера  
(1828)

в работах по морфологии растений и животных Гете формирует собственную исследовательскую позицию, существенно отличающуюся и от позитивистского эмпиризма, и от негативной диалектики<sup>10</sup>. Как и в естественно-научных работах, в своей поэме Гете предлагает всмотреться в образы нашего мира! Спекулятивному миру бытия противостоит живой мир порождения. Вместо поисков абстрактного бытия, Фауст устремляется к Елене, которая уже в древности становится воплощением гностической мудрости и женственности<sup>11</sup>. Спуск/подъем Фауста ведет его в глубины, неизвестные рациональной философии. Мудрость воплощается в женщине, а ключ к мудрости оказывается главным атрибутом мужественности героя, по сути, фаллическим символом.

*Мефистофель:* Волшебный ключ твой верный направитель // При нисхождении к Матерям в обитель.

10 См. Канаев И.И. Гете – натуралист // Гете И.В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 440; Конради К.О. Гете. Жизнь и творчество. Том 2. Итог жизни. М., 1987. С. 190.

11 См. Ганс Йонас. Гностицизм. СПб., 1998.

В гетевском описании начала соединение мужского и женского оказывается центральным моментом. Без этого единения порождение невозможно, а жизнь превращается в пустую абстракцию. По этому пути идет и Розенцвейг. Философия пола оказывается важным моментом 2-й части его книги. Не менее важным, объединяющим Гете и Гегеля основанием философии Розенцвейга, является осознание темпоральности бытия. Однако, и свою философию любви, и свою философию времени Розенцвейг строит, опираясь на своего главного учителя – Германа Когена.

## 4. ОТ ДИАЛЕКТИКИ ИСТОКА К ДИАЛЕКТИКЕ ГЕШТАЛЬТА

### 4.1. ЛОГИКА ИСТОКА У КОГЕНА

Розенцвейг до конца своих дней считал себя учеником Когена<sup>12</sup>. Он пишет свои статьи в форме писем Когену, посвящает ему свои работы. В то же время в тексте «Звезды» чувствуется тонкая полемика с учителем. Преемственность Розенцвейга по отношению к Когену проявляется в трех об-



Герман Коген.  
Иллюстрация  
из Еврейской  
энциклопедии  
Брокгауза и Ефрона  
(1906)

ластях: в области логики и математики, в области философии диалога и в области понимания религии и мифа. В логико-математическом направлении Розенцвейг развивает когеновскую философию истока, концепцию дифференциала и понимание математики как органа мышления. В плане философии диалога Розенцвейг развивает, часто оспаривая, когеновскую теорию корреляции и концепцию лиц, в религиозном отношении Розенцвейг развивает когеновскую теорию иудаизма как универсальной религии и мифа как предмета преодоления со стороны разума.

Разворачивая в первой части «Звезды» свою концепцию Начала как Ничто, Розенцвейг вполне осознанно опирается на когеновскую Логику Истока.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 52.

Как бы ни отрицал это мастер, мы выстраиваем здесь на базе научного подвига его Логики Истока новое понятие о Ничто.

В «Логике чистого познания», а затем в «Религии разума» Коген разрабатывает новую диалектику, которая противостоит гегелевской<sup>13</sup>. Начало в рамках этой диалектики, как и у Гегеля, является отправной

12 Из философского наследия Когена по-русски в настоящий момент вышла только одна книга Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. с нем. яз. В.Н. Белова. М., 2012.

13 См. Gordon J. Der Ichbegriff bei Hegel, bei Cohen und in der sudwestdeutschen Schule hinsichtlich der Kategorienlehre untersucht. Berlin, 1927.

точкой процесса актуального бытия (Dasein), но в отличие от Гегеля не является абсолютным Ничто, а интерпретируется как Исток (Ursprung), отправная точка данного процесса.

**Г. Коген. Логика чистого познания<sup>14</sup>**

Проблема истока представляет собой старый вопрос!.. Мы знаем, что принцип (начало) – есть познание. Но сейчас принцип для нас обозначает исток. Без истока принцип не может стать значимым. Общее значение принципа как основополагания должно углубиться до основополагания истока... Если мышление является познающим мышлением, то оно имеет свое начало и свое основание в мышлении истока... Чистое мышление становится истинным только как мышление истока. Следовательно, логика должна стать логикой истока.

Таким образом, Коген переходит от кантовского статического рассмотрения чистого разума к динамическому исследованию процесса познания. Здесь очевидно влияние Гегеля, но, в отличие от Гегеля, Коген занимается не динамикой отношения всеобщего и особенного, а познанием единичного в его истоке. Рассмотрим пример анализа Когеном понятий множества и единства.

481

<sup>14</sup> См. LRE. S. 35-36. Пер. В.Н. Белова.

<sup>15</sup> LRE. S. 62-64. Пер. М. Шнейдера

**Г. Коген. Логика чистого познания<sup>15</sup>**

Психологическая точка зрения, согласно которой мышление есть только прокладка путей в следах ощущений (Empfindung), проявляет здесь свое дезориентирующее влияние. Не следы должны сохраняться; но деятельность в ее свежей жизненности и настоящести (Gegenwart)... Объединение не нужно мыслить как событие, исполнение которого закончилось, а как задание, и как идеал задания; только логика может поставить такое задание, может установить такой идеал. Ибо задание, которое ставится мышлению в суждении, не может никогда рассматриваться как прибывшее к спокойствию, к завершению... Так же идут дела при разделении. Оба направления поднимаются в будущее.

Принцип завершенности является одним из важнейших положений гегелевской диалектики. Актуальное, наличное бытие для Гегеля – это всегда ставшее, завершенное бытие. Оно относится к прошедшему времени (Perfekt). Идея завершенности, вытекающая из тождества мышления и бытия, является одним из важнейших методологических ключей гегелевской диалектики. В данном контексте очень важно понять смысл перенесения Когеном бытия в настоящее время (Gegenwart)

Исток события всегда находится в настоящем времени, он всегда процессуален и это его отличает от первоначала классической философии, которое существует всегда. В отличие от Гегеля, рассматривающего каждую вещь в соотношении с мировым целым и Абсолютом, Коген

рассматривает каждую вещь как событие в его истоке. Понятно, что данный подход сталкивается с серьезной логической проблемой. Ведь получается, что у каждой вещи исток свой и одновременно у всех вещей исток один. Это противоречие разрешается Когеном при помощи двух фундаментальных философских понятий. Одно – понятие корреляции. Явление находится в отношении с ее истоком не имманентно, а коррелятивно. Это значит, что сама по себе вещь остается не достижимой для восприятия, но находится с ним в корреляции. С другой стороны, мы рассматриваем исток как бесконечно малое. То есть явление никогда не совпадает в мышлении с вещью, но к ней бесконечно приближается. И понятие корреляции, и понятие дифференциала, воспринятые Когеном из математики, позволяют решить фундаментальные философские проблемы.

## 4.2. ЛОГИКА ИСТОКА У РОЗЕНЦВЕЙГА

Розенцвейг, принимая в целом концепцию Когена, делает шаг навстречу Гегелю, Гете и вообще онтологической традиции, правда, делает он это для того, чтобы еще решительнее, чем Коген, с этой традицией расстаться. Провозглашая Абсолют элементом, Розенцвейг рассматривает в качестве Абсолюта сразу три элемента – Бога, мир и человека. Каждый из них претендует на универсальность и целостность. Каждый сам по себе является предмиром, но по отношению к другому может быть раскрыт в собственном актуальном бытии.

Двигаясь по следам когеновской логики истока, Розенцвейг интерпретирует элементы как дифференциалы<sup>16</sup>. В этом случае каждый из элементов раскрывается в своем бесконечно-малом проявлении. Он остается самим собой и все-таки бесконечно-малым образом отличается от себя. Эта обращенность элемента к другому парадоксальна, и, тем не менее, Бог раскрывается как исток в метафизике, мир в металогики и человеческая самость в метаэтике. Обратим внимание, что каждый из элементов проявляет себя по отношению к другим, что, казалось бы, невозможно в силу полноты каждого из них, но возможно, выражаясь по-когеновски, коррелятивно. Так между тремя элементами, понятыми как набор дифференциалов, прокладываются пути – отношения, которые Розенцвейг называет траекториями (Bahn).

Для прояснения мысли Розенцвейга воспользуемся аналогией с математическими дифференциалами. Сама по себе координата тела, как и сам по себе момент времени, еще ничего не говорят о состоянии тела и

16 Б. Каспер обращает внимание, что концепция истока Розенцвейга объединяет когеновскую логику истока с концепцией прафеномена Гете. См. Casper B. *Religion der Erfahrung: Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn, 2004. S. 30-31.

происходящих с ним процессах. Но производные координаты по времени, скорость и ускорение как раз описывают состояние тела исчерпывающе. Так три статичных элемента в своем отношении порождают три динамические траектории, которые в совокупности образуют гештальт «Звезды избавления».

#### 4.3. ПУТЬ К ГЕШТАЛЬТУ ИЛИ ПЕРЕХОД МГНОВЕНИЯ В ВЕЧНОСТЬ

Переход от элементов к траекториям ведет к раскрытию темпоральности бытия. Реальность не ограничивается наличным в прошлом «Все», а затрагивает настоящее время происходящего сейчас события. Однако обретение этого настоящего как живой реальности связано с обращением в будущее.

Понятие гештальта является одним из наиболее значительных открытий Розенцвейга. Сам этот термин в философском осмыслении восходит к учению Гете, но Розенцвейг придает ему свой особый смысл. В некотором роде понятие гештальта развивает и гетевскую концепцию прафеномена, и кантовскую теорию трансцендентальной формы, и гегелевскую доктрину Абсолюта как единства субъективного и объективного. Разворачиваясь на уровне элемента, гештальт еще вполне соответствует классическому пониманию Абсолюта, каким оно представляется в философии от Парменида до Гегеля. Однако диалектика позволяет увидеть Абсолют динамически.

Следуя путями когеновской логики истока, Розенцвейг переводит динамику из области системы в сферу настоящего, которое никогда не может быть представлено систематически. Концепция траекторий позволяет Розенцвейгу перейти от логического понятия становления к рассмотрению актуального процесса, который происходит в настоящем. Такой процесс не может пониматься как законченный, а всегда видится как событие, происходящее сейчас. Три траектории, которые рассматривает Розенцвейг, описывают процессы соотношения трех замкнутых в себе элементов. Творение, откровение и избавление событийны, актуальны и всегда направлены в будущее.

Розенцвейговский гештальт представляет собой взаимоотношение трех траекторий. Благодаря этому, он позволяет увидеть в динамике настоящего некую устойчивость, которой нет в каждом из рассматриваемых им процессов. Три уравнения с тремя неизвестными создают определенность и могут быть решены. Таким образом, гештальт становится как отправной точкой самоопределения элементов, так и способом выражения их динамики в траекториях.

## 5. МИФ И ОТКРОВЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ РОЗЕНЦВЕЙГА

### 5.1. ПРЕДШЕСТВЕННИКИ: ШЕЛЛИНГ, КОГЕН, МАЙМОНИД



Ф.В.Й. фон Шеллинг  
(1848)

Вышедшая в 1978 г. под редакцией М. Шварца книга о философии Розенцвейга называлась «От мифа к откровению»<sup>17</sup>. По Шварцу, Розенцвейг выстраивает свою философию как развитие философии откровения позднего Шеллинга. Действительно, как миф, так и откровение находятся в центре интересов «Звезды».

По Шеллингу, чистый разум имеет исключительно негативную природу, он может приходить к своим умозаключениям исключительно на основе отрицания и абстрагирования. В отличие от этого, откровение опирается на положительные источники познания. В этом откровение сближается с наукой, которая тоже, согласно Шеллингу, не может ограничиться негативным. Вместе с Гете Шеллинг видит в природе источник позитивной философии. Однако позитивная философия проявляет себя также и в откровении.

#### Шеллинг. Философия откровения<sup>18</sup>.

До сих пор мы называли негативную философию преимущественно наукой разума. Это может породить иллюзию, будто бы позитивная философия является противоположной разуму наукой... Философия откровения, к которой мы теперь переходим, есть не что иное, как приложение самой позитивной философии.

17 См. שוורץ משה.. מיתוסים להתגלות. [תל אביב] 1978.

18 См. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1. С. 223-235.

Казалось бы, философия откровения становится непосредственной областью разума. Но Шеллинг не принимает эту возможность. Откровение для него – область сверхразумного. Кантовская «религия в пределах только разума» кажется ему по-просветительски ограниченной. Наряду с такой рациональной естественной религией, основанной на мифологии, он провозглашает сверхразумную религию откровения.

В отличие от Шеллинга Коген рассматривает откровение как форму разума, а не как некую сверхразумную деятельность. По этой причине когеновская концепция «религии разума» как миф, так и откровение делает предметом скрупулезного научного исследования. Даже несмотря на то, что «религия разума» преодолевает мифологию, она выстраивается на ее основе.

Как и Шеллинг, Герман Коген рассматривает мифологию как естественное состояние народного сознания. Пророчество, опираясь на народный эпос и переосмысляя его, формирует свое новое разумное знание, которое не сводится к рефлексии. Таким образом, получается, что откровение всегда выступает как переосмысление мифа.

Герман Коген. Религия разума из источников иудаизма, IV 3<sup>19</sup>.

Монотеизм вырастает из мифа. И вместе с мифом вырастает он также и из национального эпоса...Так неизбежно возникает спор между народным духом в его литературной самобытности и мифологическим смыслом откровения. Это – первая форма противоречия между откровением и национальной письменностью.

Таким образом, в понимании Германа Когена откровение представляет собой не что иное, как диалог заключенного в народном сознании разума с присутствующей в нем же мифологии. Данный взгляд на откровение приводит к своеобразной герменевтике пророческого текста, которую и осуществляет в своей книге Коген. Пророческий текст имеет как бы двойную структуру. Он содержит нечто мифологическое, народное, понятное обществу и одновременно тут же это мифологическое демифологизирует.

Герман Коген. Религия разума из источников иудаизма, IV 3<sup>20</sup>.

Книги Моисея имеют двойную форму, которая всегда признавалась традицией, поскольку пятая книга обозначается как «Повторение Торы». Благодаря этому повторению кажется, что с наивностью покончено; разве не с очевидностью повторение должно содержать рефлексию над тем, что в наивном изображении приведено в предыдущих книгах. С такой высокой точки зрения Второзаконие настолько интересно, что может быть обозначено как особый счастливый способ учения Писания.

485

19 См. RVQJ. S. 84. Пер. В.Н. Белова.

20 Пер. В.Н. Белова.

21 Розенцвейг учил Маймонида у Когена в его «Высшей школе еврейских знаний» в Берлине, а впоследствии сам включил изучение Маймонида в программу созданного им во Франкфурте «Свободного дома учения».

Этот взгляд очень близок Розенцвейгу и очевидно на него повлиял. Но, необходимо отметить, что вся диалектика Розенцвейга разворачивается совершенно в другой плоскости, чем диалектика Когена. Его реабилитация мифа очень далека от когеновского пафоса демифологизации, который сослужил ему сомнительную службу, так как для XX века рационализм не был столь же желанным как для века XIX.

Еще один важный момент отношений между розенцвейговской и когеновской концепциями откровения проясняется при сопоставлении их обеих с концепцией Маймонида<sup>21</sup>.

В «Путеводителе растерянных», в «Мишне Тора» и в своих посланиях Маймонид подробно выстраивает теорию идолопоклонства как с онтологической, так и с эпистемологической точек зрения. Более того, он объясняет, что поскольку материальность человека выражается в его социальности, то язычество является естественным состоянием человеческого сознания. Основой коллективного мышления является «коак медаме» (сила воображения), которая превращает восприятие божест-

венного в представление антропоморфных материальных образов. История грехопадения интерпретируется Маймонидом как переход от интеллектуального восприятия Бога к воображаемому. Особенностью пророческого откровения, особенно пророчества Моше, согласно Маймониду, является превращение воображения в инструмент передачи Божественного учения и таким образом распространение этого учения на коллектив.

## 5.2. КОНЦЕПЦИЯ МИФА У РОЗЕНЦВЕЙГА

В своей книге Розенцвейг последовательно разворачивает теорию религии. Предметом первой части оказывается мифология, которая представляет из себя восприятие божественного на уровне элемента, то есть замкнутого в себе самодостаточного универсума, предмира. Такой универсум представляется Розенцвейгу темной реальностью, которая, тем не менее, оказывается началом и источником всего.

Розенцвейг. *Звезда избавления*, с. 65.

Вот сущность мифа: жизнь, не знающая ничего выше себя и ничего ниже себя. Неважно, являются ли носителями этой жизни боги, люди или предметы, она полностью изолирована.

Областью, в которой миф до сих пор остается преимущественной формой мышления, является, по Розенцвейгу, искусство. Таким образом, миф – это вечная основа нашего мышления. Идея полного преодоления мифа в данном контексте бессмысленна.

Розенцвейг. *Звезда избавления*, с. 92.

Мифическое уже показало, что его сила не уменьшается со временем, что оно – вечный закон для мира прекрасного, не зависящего ни от чего внешнего по отношению к самому себе, то есть закон внешней формы.

Переход от первой ко второй части «Звезды» сопровождается переходом от концепции мифа к концепции откровения. В терминологии Розенцвейга он интерпретируется как переход от элемента к траектории. Однако логическая трансформация, которая происходит при этом переходе, значительно больше, чем смена мифологии пророчеством. Изначальный предмир первой части таил в себе не только миф, но и протокосмос, предысторию, язык, математический символизм. Заложенная в первоначале и вытекающая из него как из источника структура очень богата и многообразна по содержанию. Главным ее свойством является ее целостность и завершенность.

Переход к траектории сопровождается нарушением законосообразности. Розенцвейг использует очень важное для него слово «чудо». Чудо случается на путях творения, откровения и избавления. По мысли Розенцвейга, чудо представляется неожиданным и спонтанным просто потому, что выражает событие, не помещающееся в целостности элемента, в завершенности прошлого. Из недвижимого прошлого время превращается в живое настоящее.

Все, что относится к предмиру – символизм, логика, пластическая форма – становится, если посмотреть на них со стороны траекторий, основными предпосылками откровения. Молчащий язык мышления, который Розенцвейг называет «языком до языка», выходя из замкнутости элемента, обретает голос и становится живым языком откровения. Язык содержит в себе все элементы, он является органом, т.к. мир творится словом, но он также соединяет человека с Богом. Розенцвейг метафорически определяет язык как «дар Бога человеку», «печать человечества в человеке». Язык, таким образом, становится первой предпосылкой откровения.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 144.**

... язык, который с самого начала целиком здесь, целиком сотворен, пробуждается к действительной жизненности только в откровении. И поэтому нет ничего нового в чуде откровения, никакого волшебного вмешательства в сотворенное создание.

Таким образом, откровение есть не что иное, как творение, но отнесенное не к миру, а к человеку. Подобно постоянно происходящему процессу творения мира, человеческая речь знаменует постоянно происходящее рождение человека.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 193.**

Откровение для души – это переживание настоящего. Оно покоится на существовании прошлого, но не живет в нем... В случае откровения царствует настоящее.

Настоящность является определяющим качеством актуального бытия по Розенцвейгу. Она присуща откровению, как и творению и избавлению. Восприятие каждой из этих траекторий в ее собственном качестве возможно только в настоящем. Но здесь возникает новый вопрос: каким образом можно сохранить и передать настоящее время? Именно из этого вопроса становится ясной вся важность концепции гештальта – динамической фигуры, объединяющей элементы и траектории.

### 5.3. ОТКРОВЕНИЕ И ТВОРЕНИЕ В УЧЕНИИ РОЗЕНЦВЕЙГА О ГЕШТАЛЬТЕ

Несмотря на всю их близость, творение, по Розенцвейгу, не тождественно откровению, а откровение творению. Соединяя разные элементы, они представляют собой разные траектории. Именно различие откровения и творения делает возможным динамический гештальт — их взаимодействие в процессе избавления.

Для Розенцвейга избавление — это нечто значительно большее, чем траектория, соединяющая человека и мир. Сама реализация этой траектории оказывается возможной благодаря взаимодействию творения и откровения. Таким образом, гештальт, как его понимает Розенцвейг, осуществляется в полноценном взаимоотношении Бога, мира и человека. Такой взгляд позволяет нам вернуться назад и понять, почему и откровение, и миф полны фигур и сами представляют собой особые проекции гештальта.

Получается, что, хотя миф осуществляет себя на уровне элементов, в нем в полноте проявляются траектории и гештальт. Можно считать откровение преодолением мифа или выведением мифа из него самого, а можно миф рассматривать как остановившееся откровение или откровение, оставшееся исключительно в прошлом. В результате, только гештальт, приводящий в движение весь процесс, освобождает нас от власти мифологического и дарует настоящую свободу.

## 6. ИСТОРИОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ У РОЗЕНЦВЕЙГА

### 6.1. СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИИ ОТ ЭЛЕМЕНТА ДО ГЕШТАЛЬТА

Сопоставляя между собой разные формы религии, Розенцвейг использует свою особую диалектику гештальта. Согласно Розенцвейгу, проявляющийся внутри собственной реальности Бог реализуется в статических богах мифологии. На этом этапе исследования рассматривается мифология Древней Греции, Индии и Китая, а также природа мифа как таковая. Здесь все остается на уровне элементов, т. е. вне динамики и отношений.

Второй уровень рассмотрения связан с исследованием траекторий отдельно друг от друга. Здесь творение оказывается предметом отношения Бога и мира, но не человека, Откровение выражает только связь Бога с человеком, а избавление не имеет собственной природы и сводится к распространению религии. Розенцвейг такую частичную реализацию религии ассоциирует с исламом. В соответствии с концепцией Розенцвейга, в исламе присутствуют все элементы и все траектории Звезды, но они не образуют живого динамического целого гештальта.

Наконец, третий уровень и третья часть «Звезды» посвящен непосредственно гештальту – динамическому целому, в котором элементы и траектории составляют систему. По Розенцвейгу, гештальт реализуется в двух основных религиях – иудаизме и христианстве. Розенцвейг разрабатывает свою оригинальную концепцию этих религий и их отношений друг с другом.

## 6.2. ГРЕЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ. РЕЛИГИИ ВОСТОКА: ИНДИЯ И КИТАЙ

Разворачивая свою концепцию Бога в первой книге первой части «Звезды», Розенцвейг исследует природу божественного как один из способов выражения универсального. Сам по себе Бог находит свое наиболее яркое выражение в мифологических образах языческих богов<sup>22</sup>.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 65.**

Мир богов остается изолированным, даже если они распространяются на весь мир. Наполненный ими мир не представляет сам по себе ничего, с чем бог мог бы войти в контакт, он лишь наполняет бога.

489

<sup>22</sup> Таким образом, идолопоклонство оказывается формой репрезентации божественного. Эта форма имеет не только свою социальную практику, но и свою герменевтику. См. Batnitzky L. *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. Princeton, NJ, 2000.

Внутренняя замкнутость мифа, по мысли Розенцвейга, превращает его в основу эстетики, а античную культуру превращает в царство искусства.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 69.**

Произведение искусства должно быть стеклянной стеной обособлено от всего, что им не является, от него должно веять духом этого олимпийского «легкомыслия», пусть даже актуальная действительность, которую оно отображает, полна скорбей и слез.

Замкнутость мира в его универсальной самодостаточности ведет, по мысли Розенцвейга, к представлению об античном пластическом космосе. Как подчеркивает Розенцвейг, этот космос «не создан, а оформлен».

По мысли Розенцвейга, древнегреческая мифология является довольно полным выражением самораскрытия элементов и в этом качестве она превосходит более «духовные» восточные религии. Их мифология представляется ему слишком немифологичной. Преодоленный миф там не приводит к откровению.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 66.**

Мифическое было для всего мира важным полем развития, пока оно не растворилось в религиях передней Азии и Европы. В сравнении с восточ-

ными «религиями духа» оно представляет собой не низшую, а более высокую форму.

Как и Гегель, Розенцвейг берет на себя смелость рассуждать о религиях Китая и Индии. Более того, в отличие от Гегеля Розенцвейг пытается выстроить свою теорию ислама. Все эти рассуждения вряд ли приемлемы с точки зрения современного религиоведения. Но не будем забывать, что задача Розенцвейга – построение универсальной системы, в которой все проявления человеческого духа найдут свое место. Учитывая это, попытки Розенцвейга представляются интересными и плодотворными.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 66.**

Китайские и индийские божества – это чудовищные строения из блоков древнейшего времени, которые дожили до наших дней как необработанные камни в «примитивных» культах. Китайские небеса – понятие божественной мощи, разросшееся до такой степени, что оно объяло весь мир. Эта мощь не оформилась как некая божественная сущность и не вылилась в божественную жизненность. Она собрала весь мир в шар своего полновластного произвола не как нечто иное, а как включенное в нее, внутренне ей присущее.

Доведенное до Абсолюта отрицание приводит, по мнению Розенцвейга, к полному выхолащиванию жизненности религии. Это выхолащивание, по сути, оказывается тождественным атеизму, в котором уход человека в ничем не ограниченную самость осуществляется посредством простого отрицания божественности.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 68.**

Нирвана и дао составляют два чертежа, по которым до сегодняшнего дня принято возводить здание, где мысль о Боге скрывается от голоса истинного Бога.

Восточные цивилизации, которые, по мысли Розенцвейга, скрылись от действия духовных исторических сил, развивавшихся на западе, создали несколько моделей тотализации содержащихся в элементах сил.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 90.**

Индия признала, что сущность мира составляют лишь духовные силы. Для их преодоления необходимо было еще духовное развитие. Китайская мысль так же решительно отрицает эти понятийные силы. Китай утверждает, что единственная реальность – это сама полнота мира. Любой дух должен быть обособлен, опредмечен, чтобы получить [в этой космологии] место и право на актуальное бытие.

Выявляя в индийской и китайской мысли их характерные черты, Розенцвейг описывает их исключительно с точки зрения победивших на западе монотеистических религий и классической культуры древней Греции. Тем не менее, розенцвейговское исследование индийской и китайской духовности представляет большой интерес. Попытка увидеть все религиозное развитие человечества с единых позиций дает нам возможность выявить специфику развития разных культур и сопоставить их друг с другом.

### 6.3. ФИЛОСОФИЯ ИСЛАМА

В своей концепции христианства и ислама Розенцвейг опирается на учение Маймонида, изложенное им в разделе «Законы царей» в кодексе «Мишне Тора»<sup>23</sup>. Поэтому не удивительно, что ислам у него предшествует христианству. С точки зрения Маймонида, христианство вобрало в себя многие черты язычества, а ислам представляет собой чистый монотеизм, но монотеизм, взятый как схема. Обе религии, по мысли Май-

491

<sup>23</sup> См. Маймонид. Мишне Тора. Заповеди царей.

монида, не приводят к избавлению, но, распространяясь среди язычников, они готовят мир к мессианскому процессу.

Розенцвейг серьезно интересовался исламом, изучал Коран, средневековую мусульманскую философию и экзегетику. Философия ислама разворачивается на протяжении всей второй части «Звезды». Идя по следам Маймонида, Розенцвейг рассматривает ислам как чистый монотеизм, образованный сразу как целое и не содержащий в себе долгий исторический процесс развития.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 149.**

**ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ РАЗУМА...** Мухаммед встретился с откровением как с уже готовой идеей и перенял ее, как перенимает всё готовое, то есть, не соотнося ее с ее предпосылками. Коран – это «Талмуд», для которого нет «Писания», «Новый Завет», который не основан на «Ветхом».

Отрыв от источников приводит ислам, каким его понимает Розенцвейг, к форме тотальности. Это во многом напоминает ситуацию с дальневосточными религиями. Монотеизм здесь доведен до тотальной формы, которая нивелирует жизненность религиозности. Конкретно это выражается в том, что ислам не различает между траекториями творения и откровения.



*Рабби Моше бен Маймон  
(Маймонид).  
Портрет работы  
неизвестного автора  
(XIX век)*

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 151.**

Мухаммед перенял только внешнюю сторону откровения, а основные понятия, то есть творение с необходимостью, остались у него языческими. Это видно по тому, что ислам не признает связи между откровением и творением.

Отсутствие напряженных отношений между откровением и творением, характерных для иудаизма и христианства, сводят концепцию избавления в исламе, по мысли Розенцвейга, к механическому распространению, выражающемуся в концепции джихада. Таким образом, ислам у него осуществляется на уровне траектории и не достигает уровня гештальта.

#### 6.4. ЛЮБОВЬ КАК ОСНОВАНИЕ РЕЛИГИИ

Важнейшим основанием иудаизма и христианства, как отмечает Розенцвейг, является заповедь любви к ближнему. Розенцвейг понимает ближнего (*der Nächste*) буквально – тот, до кого дотягивается рука.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 305.**

...акт любви пока еще слеп, он не знает, что он совершает, и он не должен этого знать, он проворнее, чем знание; он делает ближнее, и то, что он делает, считает ближним.

Однако заповедь любви распространяется не только на человека, но и на Бога, а Бог никак не является ближним. Может быть, языческие боги, которые находятся рядом, повсюду в природе и близки человеку, но Бог монотеизма, абсолютно бесконечный и непостижимый, очень далек, его невозможно просто увидеть или пощупать. Именно к такому скрытому Богу, согласно Розенцвейгу, стремится и обращается в молитве душа человека.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 305.**

... молитва не слепа. Мгновение одиночества, совершенное в это мгновение действие, то есть ближнее к нему со стороны прошлого и решившую в это мгновение волю, то есть ближнее со стороны будущего, она ставит в свет Божественного лица. Это – просьба о просветлении,

О каком просветлении здесь идет речь? Это слово *Erleuchtung*, которое мы переводим подобно буддийскому *bodhi* – Розенцвейг понимает в необычном для европейской философии смысле. Человек ждет именно просветления глаз, и уже только потом – открытия ушей.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 303–304.**

... очи слепы, но руки работают. Ближнего и ближайшего не найдет ищущий взор, но его откроет на ощупь рука, когда он стоит прямо перед ищущим.

## 6.5. ОГОНЬ И ЛУЧИ. ФИЛОСОФИЯ ИУДАИЗМА И ХРИСТИАНСТВА

Символика света и огня играет решающую роль в 3-ей части книги Розенцвейга. Собственно, в этом состоит главная идея «Звезды» как звезды. Ведь звезда излучает вокруг себя свет по всему миру, ничего не получая взамен. Откуда берется вся эта бесконечная энергия? Розенцвейг строит теорию, которая удивительно сочетается с идеями физики XX века. Суть этой теории – представление звезды как гештальта. Замкнутость процессов, которые происходят в звезде и в гештальте, Розенцвейг характеризует словом «вечность».

493

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 336, 375.**

Благословен Тот, Кто укоренил среди нас вечную жизнь.

Словосочетание «вечная жизнь» (*ewiges Leben*), вынесенное в название 1-й книги 3-й части, прямо противоположно понятию «бытия к смерти» (*Sein zum Tode*), с которого начинается 1-я часть. Но что это такое вечная жизнь? Розенцвейг это описывает следующим образом:

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 336.**

Посреди звезды горит огонь. Только из огня рвутся и текут неудержимо наружу лучи. Этот сердцевинный огонь должен гореть не угасая. Его пламя должно вечно питать себя из себя самого. ... Он должен увековечивать свою жизнь в непрерывной смене поколений, каждое из которых порождает последующее и свидетельствует о предках.

Образ сердцевины звезды, которая постоянно воспроизводит себя, порождает собственное время и распространяет свои лучи по всему миру, у Розенцвейга ассоциируется с еврейским народом, который, по мысли Розенцвейга, не просто воспроизводит сам себя, но и воспроизводит в себе Божественную силу любви. В материи звезды свет и огонь соединяются друг с другом. Звезда светит сама себе, но ее лучи распространяются по окружающему пространству. Эти лучи, согласно Розенцвейгу, представляют собой сущность христианства, которое занято распространением гештальта в мир.

В основе религиозной концепции Розенцвейга лежит оригинальная трактовка времени. В гештальте прошлое, настоящее и будущее приходят

во взаимодействие. В сердцевине звезды, т.е. в иудаизме, прошлое, настоящее и будущее находится в органическом единстве. Жизнь времени здесь характеризуется как вечность. Для христианства между прошлым, настоящим и будущим имеется разрыв, который вытекает из противоречия между Богом и миром, т.е. между областью сакрального и областью профанного. Это противоречие приводит весь гештальт в движение. Христианство, как его характеризует Розенцвейг, представляет собой «вечный путь», оно должно распространяться. Все это приводит Розенцвейга к оригинальной концепции календаря. Как в иудаизме, так и в христианстве год представляет собой разворот гештальта во времени. Циклы годовых праздников, включающие праздники творения, откровения и избавления, структурируют жизнь еврейской и христианской общины.

## 6.6. ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС. ОТНОШЕНИЕ К СИОНИЗМУ

Представление о внеисторичности иудаизма приводит Розенцвейга к отказу от возможности политического будущего еврейского народа. В отличие от ряда своих друзей, в том числе от М. Бубера, Розенцвейг определяет себя как несиониста. С его точки зрения, которая в данном вопросе совпадает с когеновской, государство не предоставляет возможности реализации для еврейского народа, а скорее уводит его в сторону от этой реализации.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 371.**

Ибо государство – это постоянно меняющаяся форма, в которой время шаг за шагом движется к вечности. В народе Бога вечное – уже здесь, во времени.

Однако из данного построения не следует, что еврейский народ совсем находится вне истории. История происходит во внешнем по отношению к евреям мире, но она касается оснований иудаизма, так как приводит к их раскрытию. Возможно, события XX века изменили бы такой взгляд Розенцвейга на историю, однако он оставил эту задачу потомкам.

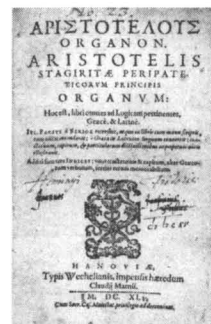
## 7. НОВЫЙ ОРГАНОН. ЛОГИКА И ГРАММАТИКА В ФИЛОСОФИИ РОЗЕНЦВЕЙГА

### 7.1. ЛОГИЧЕСКИЕ УРАВНЕНИЯ

Обращаясь к описанию логики предмира, Розенцвейг активно использует предшествующую логико-философскую традицию, которая пытается представить мыслительные процессы в виде логических уравнений.

АСТРОЛЯБИЯ.  
ЛОГИКА И ГРАММАТИКА

Использование букв для обозначения понятий и высказываний издавна принято в формальной логике. Лейбниц пытался создать универсальный символический язык, который позволит описывать любые формы мышления и действительности. Кант, критическая философия которого вообще выстраивалась вокруг логической проблематики, систематически использовал в своих трудах язык символов<sup>24</sup>. Аналогично поступали и его продолжатели – Шеллинг и Гегель<sup>25</sup>. Опираясь на предшественников, Розенцвейг разрабатывает свой символический логический язык, позволяющий ему описывать отношение общего и особенного как на уровне элементов, так и на уровне их соотношений. Однако, как подчеркивает Розенцвейг, математика с ее символизмом адекватно действует только на уровне элементов. Двигаясь по пути Аристотеля и Бекона, Розенцвейг предлагает три логических органа: математику, грамматику и литургику. Каждый из них помогает регулировать отношения человека с реальностью как завершенной, как осуществляющейся в настоящем и как обращенной в будущее.



Аристотель.  
Органон.  
(Ханау, 1611)

495

## 7.2. МАТЕМАТИКА КАК ОРГАНОН МЫШЛЕНИЯ

Концепция математического органа заимствованная Розенцвейгом у Г. Когена.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 51–52.

...математика – это органон мышления именно потому, что она выводит свои элементы не из пустого Ничто, единого и общего нуля, а из специфического, дифференциального Ничто, настраивающегося на каждый искомый элемент. Дифференциал сочетает в себе свойства Ничто и Нечто...

Таким образом, органом мышления математику делает именно реализуемый в ней гештальт, который в контексте математики можно рассматривать как развитие кантовского понятия трансцендентальной формы. Однако, в отличие от формы, гештальт имеет динамическую природу. Говоря о математике, Розенцвейг имеет в виду вообще любые замкнутые в себе символические структуры, которые как бы скрываются за бытием.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 333.

Математические символы были на самом деле всего лишь символами; они были тайной внутри тайны, немymi ключами, которые даже в ларце предмира сохранялись в отдельном потайном ящичке. Они прятались внутри вещей и за вещами...



Ф. Бэкон.  
Новый органон.  
(Издание 1645)

Органон, каким он предстает в предмире, очень напоминает концепцию символической формы, которую вводит Э. Кассирер. Даже три уровня символической формы (язык, миф и математика) здесь имеют место<sup>26</sup>. И все-таки между Розенцвейгом и Кассирером имеется огромная разница. Розенцвейг рассматривает форму динамически, как проекцию динамического гештальта, соединяющего прошлое с будущим и настоящим.

### 7.3. ОТ ЛОГИКИ К ГРАММАТИКЕ. ПРАСЛОВА

Для описания логики предмира Розенцвейг формулирует элементарные «праслова» – «Да», «Нет» и «И», которые фиксируются мышлением и являются предпосылками действительного живого языка.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 143.**

Если эти неслышимые элементарные слова, стоящие без связи друг с другом, были языком немых, отдельных друг от друга элементов предмира, языком, который понимается в безмолвном царстве Матерей, лишь идеальной потенцией понимания, то реальный язык есть язык земного мира.

26 Ср. Кассирер Э. *Философия символических форм*. В 3 т. М.; СПб., 2002.

Таким образом, Розенцвейг переходит от элементов к траекториям, от отдельных праслов к высказыванию, от логики к грамматике. Процесс становления живого языка, по Розенцвейгу, включает взаимодействие двух траекторий. Творение предоставляет нам предметы и реальности как составляющие мира. Это уже не немой предмир, но это еще и не живая речь. Язык оживает и превращается в речь только при встрече творения и откровения.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 143.**

Здесь, в этой связи между логикой языка и его грамматикой, по всей видимости, предстает теперь искомый объект нашего поиска, звено, соединяющее творение и откровение. Язык, сделавший немые элементы предмира, то есть творения, доступными нашему восприятию в прасловах своей логики, посредством звука делает нам понятным в формах своей грамматики всё время возобновляющееся движение сфер всегда окружающего нас мира.

Грамматика, как ее понимает Розенцвейг, – это уже не просто нормативная наука, структурно описывающая язык, а теоретическая дисциплина, которая показывает, как язык осуществляет себя в реальности.

## 7.4. ГРАММАТИКА КАК ОРГАНОН НАСТОЯЩЕГО

Разворачивая вслед за анализом логики свою грамматику, Розенцвейг пытается найти точку, где язык воплощается в своей полноте. В отличие от логических праслов, эта точка, которую Розенцвейг называет корневым словом или корневым предложением, должна быть реализацией языка не в прошлом, а в настоящем.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 161.

Нужно, чтобы эти корневые слова выступали в форме, допускающей только однозначное использование в предложении; ведь язык составляют не слова, а предложения.

Первый вариант корневого слова, предлагаемый Розенцвейгом в 1-й книге 2-й части, посвященной творению, – это слово «Хорошо!» Это не только простое утверждение: «свет хорош», но и составляющая диалога – выражение согласия, синоним «Да». Кроме того, слово «Хорошо!» уже само по себе является предложением. Как часть сказуемого, оно обладает предикацией, а значит – оно буквально творит мир, соединяя качество, которое выражает сказуемое, с подлежащим, и закрепляя его в действительности, в «здесь» и «сейчас».

497

## 7.5. ГРАММАТИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ

Корневое слово «хорошо» рассматривается Розенцвейгом в контексте описания первой исследуемой им траектории – творения. Здесь отсутствует какая-либо субъективность. «Хорошо» описывает идею абсолютного блага и переводит логическое «Да» в креационистское «ибо хорошо», но не дает возможности выразить к нему отношения. Такая возможность появляется только на уровне траектории откровения. Отправной точкой здесь становится мир местоимений.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 163.

Между реальностью и абстракцией лежит указание, показывание. Местоимения появляются прежде слов, к которым они относятся – это не то, что занимает место слова, а то, что указывает на это место прежде, чем слово появится там; оно обозначает не уже познанную вещь, а вещь, еще не познанную и не названную.

В начале нашего рассмотрения мы обнаруживаем в грамматической природе местоимений и связанных с ними артиклей нечто, что позволяет им выйти за пределы предмира и прикоснуться к настоящему времени. Неопределенные местоимения выстраивают категории, то есть со-

здают связь между аппаратом познания и миром. А указательное местоимение «это» несет в себе и «вот», и «здесь», и «сейчас». Все они формируют место вещи в мире, указывают на нее, но еще не показывают. Как же тогда быть с личными местоимениями? Ведь их философия идеализма уже превратила в предмет логического познания. Здесь Розенцвейг двигается по следам когеновской критики учения Фихте. Противостоящий объекту субъект еще не является реальным носителем языка, таковым становится только личность, «Я», которая определяется в своем отношении с «Ты».

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 211.**

Только когда «Я» признает «Ты» находящимся вне себя, то есть, когда оно переходит от монолога к истинному диалогу.

Отношение «Я» и «Ты», таким образом, становится основой для реальной реализации языка и позволяет выйти из логической объективности в личностное событие. Во взаимодействии «Я» и «Ты» речь приобретает свою напряженность: от фиксации фактов о предметах она переходит к межличностному взаимодействию.

Как и имя собственное, местоимение всегда описывает единственный предмет речи. По мнению Розенцвейга, местоимения выражают основу, из которой складывается язык как специфическая реальность. Кроме того, местоимения являются основными операторами диалога.

Язык, как описывает его Розенцвейг, становится основой реализации межэлементных процессов. Рождаясь из любви, он воплощает в себе переход траектории творения в траекторию откровения и тем самым формирует органон второй части «Звезды» – грамматику.

## 7.6. ЛИТУРГИКА КАК ОРГАНОН БУДУЩЕГО

Иначе выглядит у него органон в третьей части книги. Здесь гештальт должен выступить в своей собственной реальности. Этой реальностью, по Розенцвейгу, оказывается будущее. Если воплощением гештальта в настоящем является живая речь, то его воплощением в будущем оказывается молитва.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 333.**

Молитва – это та сила, которая осуществляет переход из тайны, которая была создана немой, тайны собственного роста жизни и из одаренного словом чуда любви, через «порог» к молчанию просветления, к концу, к совершенному исполнению. Так развивается наш органон, поэтому для третьей его части мы берем литургику, как для первой мы взяли математику, а для второй – грамматику.

Как и в двух предыдущих случаях, органон третьей части как методическое орудие оказался весьма эффективным. Он позволяет Розенцвейгу построить развернутую теорию религии. Молитва оказывается у него основой иудаизма и христианства, каждое из которых по-своему является осуществлением гештальта.

## 8. ГРАММАТИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ НА ТАНАХ

### 8.1. БИБЛЕЙСКИЙ ТЕКСТ КАК РАЗВОРАЧИВАНИЕ ЯЗЫКА

Розенцвейг называет язык утренним даром Бога человеку, печатью человеческого в человеке. Язык для него выступает не только в качестве главного инструмента творения мира, но и основного проводника откровения и избавления. Язык раскрывает себя в процессе разворачивания библейского текста, начиная с первых слов, прозвучавших при сотворении мира. Розенцвейговский комментарий на Танах осуществляется во 2-й части «Звезды» как разворот всех трех траекторий гештальта. Первая книга описывает творение и представляет собой комментарий к 1-й главе Книги Бытия. Это вполне естественно, ведь эта глава как раз описывает сотворение мира – «массе берешит». Вторая книга, занятая откровением, выстроена вокруг Песни песен. Это соответствует идее Розенцвейга, что именно любовь является главным выражением идеи откровения. Здесь Розенцвейг вполне следует еврейской традиции понимания Песни песней, восходящей к рабби Акиве. Однако Розенцвейг отказывается от чисто аллегорического прочтения текста, соединяя его с буквальным пониманием сюжета как истории человеческой любви. Внутри комментария к Песни песней Розенцвейг продолжает линию, начатую в 1-й книге. В нее инкорпорируется комментарий на 2 и 3 главы книги Бытия, где текст переходит от нейтрального описания сотворения к прояснению отношений между Богом и человеком, а также между человеком и миром и между людьми. Наконец, третья книга посвящена избавлению. Она продолжает линию предыдущих книг, но сосредотачивается на псалмах, которые, по мысли Розенцвейга, переходят от индивидуальных отношений к прославлению Бога коллективом.

499



*Начальный лист книги Бытия.  
Лиссабонская Библия (1482)*

## 8.2. ТВОРЕНИЕ. КОММЕНТАРИЙ К КНИГЕ БЫТИЯ



Библия,  
Титульный лист.  
Франкфурт-на-Майне  
(1716)

Грамматический комментарий является традиционным жанром комментаторской литературы, но особенность Розенцвейга состоит в оригинальном подходе к самому языку. Рождение языка, сотворение мира и формирование текста оказывается для него единым процессом. Однако как в книге Бытия, так и в «Звезде» речь появляется не сразу. Сначала мы должны рассмотреть молчаливый и темный предмир элементов.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 146.

Бог сказал. Это второе. Это не начало. Это уже зазвучавшее осуществление безмолвного начала. Это уже первое чудо. Начало: Бог сотворил (Быт. 1:1-3).

Начало (נִשְׁמַח, решит) становится тем самым первоначалом, истоком, элементарным предмиром, который занимает Розенцвейга на протяжении всей 1-й части книги. Все эти понятия: хаос, тьма, бездна, пустота, Ничто – относятся к мифологической реальности предмира, и только врывающаяся в повествование божественная речь выводит нас из мифологического мира элемента в мир откровения. Сотворенность мира раскрывает нам ключ к мировой реальности, ведь мир сотворен не каким-то физическим или магическим актом, а речью и языком, т. е. реальностью, присущей и человеку.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 186.

Слово, как оно слышится и как оно произносится, есть одно и то же слово. Пути божьи и пути человеческие различны, но слово Бога и слово человека – одно и то же слово (Йешая. 55:8-12).

Двунаправленность речи является, по мысли Розенцвейга, не просто выражением наиболее тонкого способа творческой мощи Бога. Она содержит в себе потенциал взаимодействия и диалога. Этим объясняется множественное число в словах «создадим человека» (Быт. 1:26). Ведь все, что касается человека, уже требует взаимодействия и диалога.

## 8.3. ОТКРОВЕНИЕ. КОММЕНТАРИЙ К ПЕСНИ ПЕСНЕЙ

Если первая глава Книги Бытия сопровождается рефреном «хорошо», который, по Розенцвейгу, является корневым словом языка, то во 2-й главе появляется тема смерти, представляющей собой вызов. Однако, по мысли Розенцвейга, этот вызов появляется уже в 1-й главе в словах

«очень хорошо»<sup>27</sup>. Так Розенцвейг соединяет середину своей книги с ее началом. Но какой ответ дает библейский текст на вызов смерти? Согласно Розенцвейгу, этот ответ содержится в Песни песней.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 192.**

Крепка, как смерть, любовь (Песн. 8:6). Сильна, как смерть? Против кого же проявляет смерть свою силу? Против того, кого она схватывает. А любовь охватывает, конечно же, двоих: любящего и возлюбленную.



*Песнь песней, рукопись из Йемена (XIX в.)*

Для Розенцвейга любовь вообще и в том числе любовь к Богу не является метафорой или теологической доктриной, она является практической живой реальностью, которая осуществляется в мире. Этим обуславливается особый его подход к Песни песней, которую Розенцвейг читает не как аллегорию, а как прямое изображение реальности. Бог присутствует в любви и человеческая любовь непосредственно божественна.

501

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 236.**

...недостаточно, чтобы отношение Бога к человеку объяснялось сравнением с любящим и возлюбленной. Слово Бога должно содержать отношение любящего к возлю-

бленной непосредственно... Песнь песней есть «подлинная», то есть «светская» любовная песнь, именно поэтому она была подлинной «духовной» песней любви Бога к человеку.

Говоря о любви, Розенцвейг сообщает нам удивительные подробности о любви мужчины и женщины, при этом он ни на мгновение не удаляется от своей главной темы – откровения. Диалогическая концепция Розенцвейга не предполагает сведения человека к абстрактному субъекту. Различие полов играет фундаментальную духовную функцию в жизни человека. В этой концепции слышится отзвук концепции женственности у Гете, выраженной в его описании спуска к материям. С точки зрения Розенцвейга, женщины и цельнее, и первичнее, чем мужчины, и, тем самым, ближе к предмиру. Отсюда победа над смертью находится в руках женщин. Как заявляет Розенцвейг:

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 192.**

Ни один мужчина не умер смертью Алкесты.

По мысли Розенцвейга, пожертвовать собой ради любви, подобно Алкесте, способны именно женщины. Однако для настоящей победы



*Песнь песней, лист Махзора (Италия, XV в.)*

над смертью этого мало. Эта победа может быть достигнута только жизнью. Конечно, сама любовь и есть жизнь. Но понятно, что жизнь может быть только тогда ответом, когда она является настоящей, всамделишной. Такая жизнь может быть обретена только в откровении. И откровение, по Розенцвейгу, и является выражением любви. Развивая библейскую и талмудическую концепцию, которая говорит, что любовь людей является выражением любви Бога, Розенцвейг использует известный миф о Пигмалионе.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 288.**

Как Пигмалион ни старается, он не может сам оживить свою работу. Но когда он откладывает свой резец и простой несчастный человек падает на колени, тогда богиня склоняется к нему.

Рождающаяся в любви (в откровении) человеческая душа обретает настоящность, только когда она встречает «Ты», а это предполагает откровение Божественного. Иначе человек обречен замкнуться в своей самости и превратиться в трагического героя.

Каким же образом происходит это обретение «Ты»? На этот вопрос Розенцвейгу помогают ответить 2 и 3 главы книги Бытия. Вернемся к ним.

#### 8.4. РОЖДЕНИЕ ДИАЛОГА

По мысли Розенцвейга, рождение диалога, как и выпадение из диалога подробно описываются в первых главах книги Бытия. Адам не может наладить отношения с животным миром, его естественным собеседником становится жена. Но и тут у человека не получается диалог. Совершив свое грехопадение, Адам обвиняет жену и змея. Вместо того чтобы сказать: «Я (согрешил)», он говорит только «Они». Переноса акцент из настоящего, из актуальных отношений в объективизированное прошлое, человек выпадает из диалога и тем самым выпадает из жизни.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 211.**

Человек прячется, он не отвечает, он остается немым, он остается самою, как мы ее знаем. Ответы, которые Бог в конце концов выпрашивает у него, — не ответы. Не «Я», не «вот я», не «Я сделал это» есть ответ на божественный вопрос о Тебе, но вместо «Я» из отвечающих уст рождается Он-Она-Оно.

История творения человека, которая описана во 2 и 3 главах Книги Бытия, является для Розенцвейга своего рода негативом откровения любви, которое описано в Песни песней. Поэтому именно любовь, находящая свое выражение в диалоге, является настоящим ответом на вызов смерти. Но для Розенцвейга диалог является центральным моментом, но

АСТРОЛЯБИЯ.

ГРАММАТИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

еще не завершением пути, который начинается молчанием и завершается молчанием. Осуществление любви не в словах. Так разворачивающийся у Розенцвейга гештальт и разворачивающийся язык переходит от прошлого к настоящему и от настоящего к будущему.

## 8.5. ПОВЕЛЕНИЕ

Диалог является чем-то большим, чем два монолога тогда, когда он предполагает со стороны своих участников не просто ответ, но действие. Диалог имеет природу императива. Это приводит Розенцвейга к необходимости анализировать природу речевой формы «повеления-заповеди».

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 213.

Ты должен любить – какая парадоксальность заключена в этом! Можно ли заповедать любить? ... Заповедь любви может исходить только из уст любящего. Только любящий может – и тогда уж действительно может – сказать и говорит: «Люби меня».

503

Любовь выражается в желании любви! Так из реализации настоящего вырастает устремленность в будущее. Императив, повелительное наклонение, воля оказываются выражением высшего отношения между личностями. Для Розенцвейга, хотя, впрочем, еще до него для Когена, а до него для Маймонида заповедь оказывается главным каналом любви и отношений Бога и человека. По-немецки, как и на иврите, заповедь и повеление обозначается одним словом – Gebot (גִּבּוֹר, мицва). Любовь не может ограничиться созерцанием, она требует действия.

Для Розенцвейга религия, как и сама жизнь человека в мире, не может сводиться к познанию или интеллектуальному устремлению. Практика является важнейшим осуществлением человека и именно в этой практике избавление становится реальностью. Так в гештальте замыкается последняя траектория, и мы переходим к последней третьей части трактата, которая полностью посвящена религиозной практике. Однако еще до этого мы должны рассмотреть осуществление устремления, действия, будущего времени в диалоге. Таким осуществлением является, согласно Розенцвейгу, молитва.

## 8.6. МОЛИТВА

Наряду с философией мифа, философией грамматики и философией диалога книга Розенцвейга содержит огромный прорыв в области философии молитвы. Фактически Розенцвейг наряду с мышлением и языком рассматривает молитву как важнейшее орудие человека в его пути к избавлению.

Но что такое молитва? Ведь будучи прямой попыткой обращения в будущее, молитва как бы непосредственно вмешивается в прерогативу Божественного могущества. Согласно Розенцвейгу, истинная молитва оказывается таким вмешательством в Божественное, которое соответствует самому этому Божественному. Молящийся хочет осуществления воли Бога, но так, чтобы она соответствовала и его воле. Иными словами, в процессе молитвы он стремится соединиться с Богом.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 306.**

Молитва по сути есть лишь просьба о просветлении, и, следовательно, просветление есть высочайшее, чего может достичь благодаря ей молящийся.

И здесь, как и в других разделах «Звезды», центральной темой оказывается вопрос о времени. Как это ни странно, эффективность молитвы, как и сама ее праведность, связана с точным попаданием во «время благоугодное» (יְהִי לְפָנָיו).

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 311.**

В тьму будущего молитва бросает луч света, который достигает самых дальних уголков своими последними отростками. В месте своего первого падения этот луч освещает ближайшую для молящегося точку. Для молитвы важно в этой точке, бежит ли она пред любовью, отстает от нее или идет с ней рядом. Только в последнем случае молитва осуществляется, только тогда происходит она во «время благоугодное», «время благоприятное» (Йешая 49:48, Пс. 69: 14).

Но что такое несвоевременная молитва? Розенцвейг подробно останавливается на анализе «неправедных молитв», которые он разделяет на молитвы грешника и молитвы фанатика. Грешник своими неправедными желаниями отталкивает осуществление Божественной воли. Фанатик тоже противостоит Божественной воле, стремясь, чтобы она осуществилась раньше, срока.

Таким образом, молитва грешника и молитва фанатика – это два способа промахнуться мимо цели, два способа отклониться от настоящего времени и настоящей любви.

## 8.7. ИЗБАВЛЕНИЕ. ЯЗЫК ПСАЛМОВ

Подобно тому, как Книга Бытия является базовым текстом для прошлого, а Песнь песней для настоящего, псалмы становятся базовым текстом для устремленного в будущее языка молитвы.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 220.

Душа молится словами псалма: «Благословен Бог, который не отверг молитвы моей и не отвернул от меня милости Своей» (Пс. 66:20).

Розенцвейг посвящает комментированию псалмов многие страницы своей книги, особое внимание уделяя 8, 22, 90 псалмам. Псалом 115 становится предметом подробного разбора. В этом псалме, по мысли Розенцвейга, разворачивается система отношений евреев с Богом. Поэтому центральной темой псалма, как читает его Розенцвейг, является провозглашение «мы»: «Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему дай славу!» Однако, что такое «мы»? Не есть ли такая сосредоточенность на себе проявлением эгоизма, пусть коллективного? Согласно Розенцвейгу, в тексте псалма происходит внутренняя трансформация значения согласованного с волей говорящего. Изначально «мы» – это предстоящая перед Всевышним община Израиля, преследуемая языческими народами. Это преследование распространяется и на самого Бога: «Где Бог их?» – спрашивают язычники. Ответ народа Израиля касается не только место расположения Бога, но и его сущности – это Бог жизни.

505

28 В России Коген считается одним из основателей философии диалога. В Западной Европе обычно философию диалога начинают с Розенцвейга и Бубера. См. Белов В.Н. Является ли Герман Коген неокантианцем? // Кантовский сборник. 2015. №3 (53). С. 38-45.

29 См. Дворкин И. На пути к философии диалога. С. 112-171.

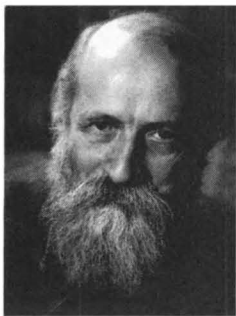
Землю он дал сынам человеческим. Так в текст вливается новое «мы», которое распространяется на всех людей. Но оно не осуществляется автоматически, к нему нужно прийти путем тройного обетования – Израиля, «дома Аарона» и «боящихся Господа». В итоге псалом приходит к новому, общечеловеческому «мы»: «Мы благословлять будем Господа отныне и вовеки». Итогом псалма становится вечность. «Мы» – человеческая совместность – обрета-

ет вечную жизнь. Эта вечность является не только итогом комментирования псалма, но и всей книги Розенцвейга.

## 9. ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА ФРАНЦА РОЗЕНЦВЕЙГА

### 9.1. МЕСТО РОЗЕНЦВЕЙГА В ГЕНЕЗИСЕ ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА

Общепризнанно, что Розенцвейг являлся одним из создателей философии диалога. Хотя диалогическая проблематика занимает в «Звезде» довольно скромное место и сам Розенцвейг нигде не пытается представить свое учение именно как диалогическое, его влияние на данное направление очень велико. Чтобы определить конкретное место Розенцвейга в создании философии диалога, нужно соотнести его идеи с доктринами других мыслителей, т. е. Г. Когена<sup>28</sup>, М. Бубера, Ф. Эбнера, М. Бахтина и в конце XX века Э. Левинаса и В. Библера<sup>29</sup>.



Мартин Бубер  
(фотография  
1940–1950 гг.)

Среди тем, которые объединяют концепции этих отличающихся друг от друга авторов, можно выделить их отношение к онтологии, особый подход к герменевтике, сочетание логики, этики и эстетики и, наконец, выделение отношения лиц как центрального предмета философии.

Для большинства философов-диалогистов онтологический метод является главным противником. Коген, хотя и не отвергает онтологию как таковую, но усиливает кантовский критический подход, парадоксализирующий представление о вещи как таковой. Актуальное бытие (*Dasein*) для Когена темпорально и моментально, осуществляется только в настоящем времени. Розенцвейг воспринимает данный подход и проводит глубокое различие между объективизированной реальностью прошлого и актуальностью настоящего, которая достигается в диалоге. Однако, в отличие от Бубера, у Розенцвейга диалог не

противостоит онтологической реальности, а надстраивается над ней.

Другим фундаментальным объединяющим моментом в разных версиях философии диалога является фундаментальная роль языка и герменевтики. Отчасти это можно отнести к неокантианскому влиянию. Однако особое место герменевтики и языка в философии диалога очевидно связано с языковой природой самого диалога. Стоит обратить внимание, что почти все названные философы создали целые направления в области интерпретации текстов. И здесь у Розенцвейга тоже имеется особое место, ведь только Розенцвейгу удалось построить оригинальную многогранную теорию языка.

Соотношение логики, этики и эстетики в диалогических учениях также обусловлено влиянием Канта и неокантианства. Но следует обратить внимание, что во всех этих учениях в центре стоит личность и отношение между личностями. Концепция отношения лиц является характерной чертой почти всех версий философии диалога. Розенцвейг ее выстраивает подробно. Но в отличие от других авторов, отношения между «Я», «Ты», «Он», «Оно», «Она», «Мы» в «Звезде» рассматриваются не декларативно, а систематически, с очень большой основательностью. Это делает книгу Розенцвейга важнейшим источником по философии диалога.

## 9.2. ОТНОШЕНИЕ ЛИЦ В ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА

Начнем анализ философии диалога у Розенцвейга с его рецепции отношения лиц. Нет сомнения, что в этом вопросе он двигается вслед за Когеном. Хотя личные местоимения получили статус философских понятий задолго до Когена, но только у него они обрели именно диалогический смысл. И для Декарта, и для Канта «Я» рассматривается как особого

рода мыслящая вещь, собственно субъект, подлежащее. Попытка введения в философию «Ты» у Фейербаха не вышла за пределы классической онтологии. Ситуация радикально меняется у Когена. Приведем фрагмент из его книги 1904 г., где предвосхищаются многие идеи, которые через 15–20 лет выскажут философы-диалогисты.

**Герман Коген. Этика чистой воли<sup>30</sup>.**

Физический индивид не обладает никаким Самосознанием... Но Я должно было претерпеть эту инаковость, стать Другим, чтобы обрести Самосознание.... Ты – это не Он. Он был бы Другим, существует опасность, что с Ним будут обращаться так же, как с Оно, а Ты и Я как минимум должны идти вместе. Я не могу сказать Ты без того, чтобы соотнести Тебя со Мной, без того, чтобы объединить Тебя в отношении с Я. Но одновременно возникает другое сильное требование. Я не могу помыслить Я без того, чтобы помыслить Тебя. Таким образом, Другой в Самосознании тут же образует двойственное число с Я.

507

Рассмотренная здесь концепция отношения

30 См. (Ethik des reinen Willens, 1904), s. 234-235

31 См. RVQJ – S.18-19.

лиц, а она занимает в книге многие страницы, стала предпосылкой в развитии философии диалога, в том числе для самого Когена. Для Когена отношение лиц выражается в понятии личности, которое выносит мышление из области субъект-объектных отношений.

**Герман Коген. Религия разума из источников иудаизма. Введение. С. 7<sup>31</sup>.**

Мы еще не пришли к положительному решению относительно того, какое из человеческих качеств присуще «Ты». Очевидно, речь должна идти о личности (Persönlichkeit).

Согласно Когену, через межличностные отношения Я-Ты мы выходим из области, в которой действует этика и систематическая наука, и попадаем в область религиозного разума. Хотя Розенцвейг не соглашается с некоторыми формулировками, но мысль его, несомненно, движется в этом направлении. Он подвергает отношение Я-Ты значительно более основательному исследованию, чем Коген. Фактически вся система лиц, а также других местоимений становится для Розенцвейга предметом тщательного философско-грамматического исследования. В отличие от Бубера, который противопоставляет личные отношения Я-Ты субъект-объектным отношениям Я-Оно, Розенцвейг рассматривает их в совокупности.

### 9.3. ОТ КОРРЕЛЯЦИИ К ГЕШТАЛЬТУ

Для Розенцвейга отношение лиц не является отдельно введенной понятийной конструкцией, какой она представляется у Бубера. Лица, как и все местоименные структуры, а так же как и другие грамматические понятия, появляются у Розенцвейга в результате разворота гештальта. Чтобы построить личностную философию, Розенцвейгу необходимо выйти за пределы субъект-объектных отношений, т. е. преодолеть онтологию. Способ, которым он этого достигает, состоит в описании трансцендентного отношения между элементами как процессами, происходящими в траекториях. Понятие траектории является прямым развитием когеновского учения о корреляции, но все-таки существенно от него отличается<sup>32</sup>. Как и корреляция, траектория имеет характер моментального события, происходящего в настоящем времени. Но траектория не воспринимается как одноразовое событие, а понимается как динамическая реальность, как длящийся процесс. Творение, откровение и изъавление, по Розенцвейгу, являются не символами реальности, а самой реальностью.

Однако диалог, по Розенцвейгу, не сводится к отношениям и не ограничивается траекториями. Только гештальт создает прочную основу для описания реальности, диалог всегда направлен в будущее и не ограничивается настоящим. Ведь не случайно на продвинутой стадии диалога, согласно Розенцвейгу, наступает молчание.

גלעד י. עין השואותי בהבנת מוסג 32 סמ.  
ההתגלות בהגותם של הרמן כהן, פרנץ רוזנצוויג  
מרסין בוכר. אוניברסיטת חיפה, 2005. ע' 120

### 9.4. ОТНОШЕНИЕ ГРАММАТИКИ И ГЕРМЕНЕВТИКИ К ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА

Во второй части «Звезды» Розенцвейг создает свою оригинальную теорию языка. Со времен Аристотеля в философии доминировал взгляд на язык как на нечто вторичное по отношению к мысли. Идея об особом пути языка, отличающем его от мышления, появлялась в средние века, но язык ни разу не был подвергнут исследованию отдельно от мышления. Европейская грамматика была уже в древности выстроена на основе логики Аристотеля, т. е. логики мышления. О специфической значимости языка говорил в XIX веке Вильгельм Гумбольдт, но теоретические основания этой специфичности не были разработаны. В XX веке был принят целый ряд попыток определить специфическую природу языка и речи. Подход Розенцвейга позволяет ему сразу выделить специфику языка, которая резко отделяет его от мышления. Мышление, находясь в настоящем, всегда обращено к прошлому. Мы пытаемся понять то, что есть. По этой причине мышление является надежным прибежищем

онтологии. Речь тоже осуществляется в настоящем, но всегда обращена к будущему, т. е. к тому, чего нет. По этой причине язык по самой своей природе неонтологичен. Настоящее время, которое для онтологии является неуловимым моментом, Ничто, нулем, является реальным прибежищем языка. Но осуществляется он за счет своей возможности распространяться на прошлое и будущее.

Язык, как его понимает Розенцвейг, является сферой любовного соприкосновения человека и Бога. «Утренний дар Бога человеку» является постоянной средой, в которой человек может обратиться к Богу напрямую. По этой причине откровение по самой сути является разворачиванием языка. Это позволяет Розенцвейгу даже философию диалога выводить из библейского текста.

## 9.5. ПОЛИФОНΙΑ И ХОРОВОЕ ПЕНИЕ

Еще одной отличительной чертой диалогического подхода Розенцвейга является его выход за пределы экзистенциального напряжения межлич-

509

33 См. Bontas A. Franz Rosenzweig's rational subjective system: The redemptive turning point in philosophy and theology. N. Y., 2011. P. 192.

34 «Мы благословим Господа» – заключительные слова книги 115 псалма.

ностных отношений Я-Ты. Все-таки язык существует не на уровне только межличностного общения, но выражает живую совместность человеческого коллектива<sup>33</sup>. Кроме Я и Ты есть еще Мы – личное местоимение во множественном числе. Для философии оно уже совсем потеряно. Теория «Мы» дости-

гается в философии разве что простым расширением субъективности «Я» на коллектив.

Попытка проследить специфику отношения «Мы» имеется уже в «Этике чистой воли» Когена, который стремится определить личностную диалогическую природу государства. По его следам идет и Розенцвейг. Из его рассуждений следует, что его «Мы» – это не обезличенный коллективный субъект, который получается из онтологических «Я». Это диалогический коллектив, формирующийся на основе личных отношений. Но как эти личные отношения могут сохраняться с учетом множественности безликого бытия? Ответ, который находит Розенцвейг – и тут он оказывается конгениальным неизвестному ему Бахтину, – в идее полифонии.

Розенцвейг. Звезда избавления, с. 274.

«Мы» отмечает заключительная строфа избавляющего пения<sup>34</sup>. ... Все голоса здесь обрели самостоятельность, каждый поет слова так, как может его душа, но все поющие следуют единому ритму, и голоса их сливаются в гармонии.

## 10. АКТУАЛЬНОСТЬ РОЗЕНЦВЕЙГА

### 10.1. ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

Мы уже отметили, что книга Розенцвейга является не только фундаментальным философским исследованием, но и великолепно продуманным художественным произведением. Отношение Розенцвейга к искусству особенно интересно в связи с тем направлением, в котором развивалась философия в XX веке. Розенцвейг весьма негативно относится к эстетизации мышления, но сам выстраивает свою книгу не как научную монографию, а как яркий литературный текст. В данной связи его эстетическая концепция представляет особенно большой интерес.

Философия искусства разворачивается постепенно на протяжении всей книги Розенцвейга. Ведь искусство существует уже в древности и воплощает формы предмира. Однако и в этом древнем искусстве розенцвейговский гештальт, реализуясь в полной мере, себя не раскрывает. В древности, в античном искусстве, гештальт воплотился в совершенной пластической форме.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 92.**

Мифическое уже показало, что его сила не уменьшается со временем, что оно – вечный закон для мира прекрасного, не зависящего ни от чего внешнего по отношению к самому себе, то есть закон внешней формы. В свою очередь, мир как гештальт создает второй основополагающий закон всего искусства: самозамкнутость, постоянную связь любой части с Целым...

Однако замкнутое в себе искусство предмира не включает в свою динамику реального человека. В нем можно соучаствовать, но с ним нельзя вступить в настоящий диалог. Это делает необходимым развитие философии искусства во 2-й части трактата. Здесь человек выступает не как трагический герой художественного произведения, но становится его автором и адресатом.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 184.**

Произведение искусства создается в авторе. Автор, однако, не создает произведения искусства... С другой стороны, произведение искусства становится совершенно, истинно живым только в результате события, которое происходит в наблюдателе.

Открытая Новым Временем человечность искусства выводит его из замкнутости предмира, но содержит в себе огромную опасность. Ведь исток художественного произведения связан со способностью человека воплощать в себе динамический гештальт, соединяющий творение, от-

кровение и избавление. Именно эта «исполненность фигурами» превращает человека в гения, который производит художественное творение. Однако замкнутость гештальта представляет для человека также и опасность.

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 399.**

Самоудовлетворение изобразительными искусствами опасно, но еще опаснее может быть самоудовлетворение «музыкальными». В конце концов, наслаждение заставляет поклонника изобразительных искусств забыть лишь о мире, но человек музыкальный забывает и о самом себе... Даже собака, которая расстраивается до воя, когда ее хозяйка играет на рояле, живет более истинной, даже, если так можно сказать, более «человеческой» жизнью, чем «человек музыкальный».

Чтобы искусство выполнило по отношению к человеку свою задачу, оно должно воплощать в себе гештальт, соединяющий человека, мир и Бога. Такое искусство берет на себя более скромную, чем чистое искусство, задачу и определяется как прикладное.

511

**Розенцвейг. Звезда избавления, с. 393.**

Из притязательной любовницы искусство становится доброй женой, которая выполняет тысячу мелких повседневных работ, заботится о доме и так дает человеку силы для выхода на рыночную площадь и для великих часов общественной жизни. Само искусство при этом становится достойной хозяйкой дома и лишь так расцветает, полностью раскрывая свою красоту.

В 3-й части своей книги Розенцвейг подробно рассматривает разные виды искусства с точки зрения их места в отношениях человека, мира и Бога и их воплощения в творчестве. В некоторой степени это можно считать художественным манифестом Розенцвейга.

## 10.2. РОЗЕНЦВЕЙГ И ФИЛОСОФИЯ ХХІ ВЕКА

Розенцвейг написал свою книгу в 1919 г. и в 1921 г. ее издал. Это время было одной из наиболее блестящих эпох в истории философии. За десять лет было опубликовано столько философских шедевров, что хватило бы на столетие. Книги Витгенштейна, Кассирера, Бубера, Бахтина, Хайдеггера составили целую эпоху. Однако эпоха эта прошла, и выявившийся во время 1-й мировой войны «закат Европы» стал реальностью.

С того времени прошло сто лет, вопросы и проблемы, поднимавшиеся Розенцвейгом, снова выходят на первый план. Возможно, по этой причине его популярность с каждым годом возрастает. Многие из того,

что писал Розенцвейг, кажется странным и безнадежно устаревшим. Однако его мнение о христианстве, исламе, мифологии, цивилизациях Востока, математике, искусстве при всей своей странности оказывается интересным и плодотворным. Розенцвейг был «философом точки зрения». Высказывая на каждом шагу пронзительные по своей яркости и глубине идеи, он сохраняет за собой право на ошибку. Розенцвейг неоднократно менял свои взгляды и никогда не был твердолобым догматиком. Однако его прозрения и идеи имеют колоссальную значимость сейчас, когда цивилизация ступила на новый круг своего развития.

# **ЗАМЕЧАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ ТЕКСТА «ЗВЕЗДЫ ИЗБАВЛЕНИЯ» В НАСТОЯЩЕМ ИЗДАНИИ**

513

Деление книги осуществлено в соответствии с первым немецким изданием и всеми последующими изданиями и переводами. Рубрикация выполнена в соответствии с 2-м немецким изданием (1930) и всеми последующими изданиями и переводами.

## **Соответствия между названиями библейских книг, отсылки на которые имеются в тексте Розенцвейга**

Русское название в Синодальном переводе	Используемое в тексте сокращенное название книги	Транскрипция ивритского названия	Перевод ивритского названия	Название на иврите
Пятикнижие Моисеево		Тора		תורה
Книга Бытия	Быт.	Берешит	В начале	בְּרֵאשִׁית
Книга Исход	Исх.	Шмот	Имена	שְׁמוֹת
Книга Левит	Лев.	Ваикра	(Он) воззвал	וַיִּקְרָא
Книга Чисел	Чис.	Бемидбар	В пустыне	בְּמִדְבָּר
Второзаконие	Втор.	Дварим	Речи	דְּבָרִים
Книга Иисуса Навина	Иеѓош.	Иеѓошуа		יְהוֹשֻׁעַ
Книга Судей Израилевых	Судьи	Шофтим	Судьи	שופְטִים
1-я Царств	1 Шмуэль	Шмуэль 1		שְׁמוּאֵל א'

Русское название в Синодальном переводе	Используемое в тексте сокращенное название книги	Транскрипция ивритского названия	Перевод ивритского названия	Название на иврите
2-я Царств	2 Шмуэль	Шмуэль 2		שְׁמוּאֵל ב'
3-я Царств	1 Млахим	Млахим 1	Цари 1	מְלָכִים א'
Книга пророка Исаии	Йешая	Ишайяу		יְשַׁעְיָהוּ
Книга пророка Иеремии	Ирмея	Ирмеягу		יִרְמְיָהוּ
Книга пророка Иезекииля	Йехезк.	Йехезкель		יְחֶזְקֵאל
Книга пророка Осии	Гошеа	Гошеа		חֹשֶׁעַ
Книга пророка Михея	Миха	Миха		מִיכָה
Книга пророка Софонии	Цфан.	Цфанья		צְפַנְיָה
Книга пророка Захарии	Зхар.	Зхарья		זְכַרְיָה
Книга пророка Малахии	Малахи	Малахи		מְלָאכִי
Псалтирь	Пс.	Тегилим	Восхваления	תְּהִלִּים
Книга притчей Соломоновых	Прит.	Мишлей	Притчи	מִשְׁלֵי
Книга Иова	Йов	Йов		אִיּוֹב
Книга пророка Даниила	Дан.	Даниэль		דָּנִיֵּאל
Песнь песней Соломона	Песн.	Шир а-Ширим	Песнь песней	שִׁיר הַשִּׁירִים
Плач Иеремии	Эйха	Эйха		אֵיכָה
Книга Екклесиаста	Эккл.	Кофелет		קֹהֶלֶת
Паралипоменон	Пар.	Диврей га-Ямим	Летописи	דְּבָרֵי הַיָּמִים

Перевод библейских цитат дается по изданию: Мосад а-рав Кук, перевод Д. Йосифона, в обработке переводчика.

Нумерация псалмов дается по еврейской (масоретской) традиции. В случае, если дается двойная нумерация псалмов, первым идет номер по масоретской нумерации, затем в скобках дается номер по греческой (синодальной) нумерации.

Цитаты из Талмуда приводятся как «ВТ Шаббат 15б», где «ВТ» обозначает Вавилонский Талмуд или «ИТ» обозначает Иерусалимский Талмуд, далее следует название трактата и указание листа.

### Названия книг Нового Завета в тексте Розенцвейга

Полное название	Сокращенное название, используемое в тексте
Евангелие от Матфея	Мф.
Евангелие от Марка	Мк.
Евангелие от Луки	Лк.
Евангелие от Иоанна	Ин.
Откровение Иоанна	Откр.
Первое послание коринфянам	1 Кор.
Второе послание Петра	2 Петра
Послание филиппийцам	Флп.

515

### Библиографические сокращения и отсылки к источникам

Обозначение	Источник
Brasser	Brasser, M. (ed.). Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum "Stern der Erlösung," Tübingen, 2004.
DK	Фрагменты ранних греческих философов. Изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989.
ERW	Hermann Cohen: Ethik des reinen Willens. 1904.
HWPPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler / Hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel. – Bd. 1–12—. – Basel u. a.: Schwabe, 1971–2005.
LRE	Hermann Cohen: Logik der reinen Erkenntnis. 1902.
RVQJ	Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, 1919.
SEP	The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
Божественная комедия	В переводе М. Лозинского: Данте, Божественная комедия. Издательство «Правда», М.: 1982.
Дневники и письма	Rosenzweig, Briefe und Tagebuecher. Haag: Martinus Nijhoff, 1979, в переводе Е. Яндугановой с указанием даты письма или записи.
ЕО	Еврейское образование (журнал).
ЕШ	Еврейская школа (журнал).

Обозначение	Источник
ЗИ	Звезда избавления (по нумерации страниц данного издания).
Илиада	Гомер, Илиада. Одиссея. Серия «Библиотека всемирной литературы», Москва, 1967.
КЧР	И. Кант. Критика чистого разума. Цитируется по изданию И. Кант. Критика чистого разума. М., 1999.
Лекции по истории философии	Гегель, Лекции по истории философии. Кн. 3.- СПб.: Наука, 1999.
Одиссея	Гомер, Илиада. Одиссея. Серия «Библиотека всемирной литературы», Москва, 1967.
По ту сторону добра и зла	Ницше, Полное собрание сочинений, т. 5. «Культурная революция», М.: 2012.
ПР	Путеводитель растеряных. Рабби Моше бен Маймон (РАМБАМ). Перевод и комментарий М.А. Шнейдера. М.-Иер., 2010.
ТГЗ	Так говорил Заратустра. – См. Ф. Ницше. Сочинения. Т. 2. СПб, 1998.
Фауст	в переводе Б. Пастернака: по изданию: Гете, Иоганн Вольфганг, Фауст. Серия «Библиотека всемирной литературы», Москва, 1969. В переводе Н. Холодковского: по изданию: Гете, Фауст. Издательство «Детская литература», Москва, 1969.
Энеида	Вергилий Марон Публий. Буколики. Георгики. Энеида. Серия «Библиотека всемирной литературы», Москва, 1971.

## КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

### ИЗДАНИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ РОЗЕНЦВЕЙГА

Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I–IV*. Hague: Martinus Nijhoff, 1976–1984.

(Briefe und Tagebücher. 1. Band 1900–1918. 2. Band 1919–1929. Edited by Rachel Rosenzweig and Edith Rosenzweig-Scheinmann with the cooperation of Bernhard Casper. Hague: Martinus Nijhoff, 1979.

II. *Der Stern der Erlösung*. Introduction by Reinhold Mayer. Hague: Martinus Nijhoff, 1976 [4th edition].

III. *Zweistromland*. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Edited by Reinhold and Annemarie Mayer. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

IV. *Sprachdenken im Übersetzen*. 1. Band: Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Edited by Rafael N. Rosenzweig. Hague: Martinus Nijhoff, 1983. 2. Band: Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift. Edited by Rachel Bat Adam. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

Die “Gritli”-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy. Edited by Inken Rühle and Reinhold Mayer, with a preface by Rafael Rosenzweig. Tübingen: Bilam Verlag, 2002.

Hegel und der Staat. Munich and Berlin: R. Oldenbourg, 1920, reprint Aalen: Scientia, 1962.

“Innerlich bleibt die Welt eine”: ausgewählte Texte zum Islam. Gesine Palmer and Yossef Schwartz, editors. Berlin: Philo, 2003.

“Die Leitzätze des Baden-Badener Kreises und das Referat von Franz Rosenzweig auf der Tagung vom 9. Januar 1910 mit dem Titel ‘Das 18. Jahrhundert in seinem Verhältnis zum 19ten und zum 20ten’,” edited by Wolfgang D. Herzfeld, 240–52. Rosenzweig Jahrbuch 3: Die Idee Europa, 2008.

### ИЗДАНИЯ «ЗВЕЗДЫ ИЗБАВЛЕНИЯ»

1-е издание: Rosenzweig F. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M. : J. Kauffmann, 1921.

2-е издание: Rosenzweig F. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M. : J. Kauffmann, 1930

Современные издания: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, 1988.

Текст в интернете: <https://www.freidok.uni-freiburg.de/data/310>.

## ПЕРЕВОДЫ «ЗВЕЗДЫ ИЗБАВЛЕНИЯ»

- פראנץ רוזנצווייג. כוכב הגאולה. תרגום והערות יהושע אמיר. ירושלים, 1970.  
The Star of Redemption. Translated by William W. Hallo. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1971.  
L'étoile de la rédemption ; traduit d'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel ; notes de Jean-Louis Schlegel. Paris : Editions du Seuil, 1982.  
La stella della redenzione / Franz Rosenzweig ; edizione italiana a cura di Gianfranco Bonola. Casale Monferrato : Marietti, 1985.  
La Estrella de la Redención. Trad. M. Garcia BARÓ. Salamanca: Sigueme, 1997.  
*Gwiazda zbawienia*, tłum. Tadeusz Gadacz, Znak, Kraków, 1998.  
The Star of Redemption. Translated by Barbara E. Galli. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2005.  
Jiu shu zhi xing = [on order] The star of redemption / Franz Rosenzweig zhu; Sun Zenglin, Fu Youde yi. Jinan : Shandong da xue chu ban she, 2013.

## СБОРНИКИ ФРАГМЕНТОВ ПРОИЗВЕДЕНИЙ РОЗЕНЦВЕЙГА

- Philosophical and Theological Writings. Translated and Edited, with Notes and Commentary, by Paul W. Franks and Michael L. Morgan. Indianapolis, 2000.

## ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ РОЗЕНЦВЕЙГА (НА ЗАПАДНЫХ ЯЗЫКАХ)

- Amir Y., Turner J., Brasser M. (eds.), "Faith, Truth, and Reason: the Philosophy of Franz Rosenzweig, Freiburg: Karl Alber, 2012 (Rosenzweiana, 6).  
Luc A., Brasser M., and Samuelson N. (eds.). The Legacy of Franz Rosenzweig: Collected Essays, Ithaca, NY, 2004.  
Batnitzky, L., Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered, Princeton, NJ, 2000.  
Benjamin, M.H. Rosenzweig's Bible: Reinventing Scripture for Jewish Modernity. NY, 2009.  
Bensussan, G. Franz Rosenzweig: existence et philosophie, Paris, 2000.  
Bienenstock, M. Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande, Paris, 2009.  
Bontas, A. Franz Rosenzweig's rational subjective system : the redemptive turning point in philosophy and theology. NY, 2011.  
Brasser, M. (ed.). Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum "Stern der Erlösung," Tübingen, 2004.  
Casper, B. Das Dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg, 1967.

Casper, B. *Religion der Erfahrung: Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn, 2004.

Cohen, R. *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, 2004.

Dialogphilosophie = Philosophy of dialogue. [in Auftrag des Vorstands der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft herausgegeben von Martin Brasser und Francesco Paolo Ciglia]. Freiburg, 2013.

Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. NJ, 1999.

Gordon, P.E. *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley, 2003.

Löwith K. M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity – Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 3, No. 1 (Sep., 1942).

Mayer, Reinhold, 1973. *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, Munich, 1973.

Meir, E. *Dialogical thought and identity : trans-different religiosity in present day societies*. Göttingen, 2013.

Meir, E. *Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters*, NY, 2005.

Meir, E. *The Rosenzweig Lehrhaus : proposal for Jewish house of study in Kassel inspired by Franz Rosenzweig's Frankfurt Lehrhaus*. Ramat Gan, 2005.

Mendes-Flohr, P. (ed.). *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England for Brandeis University Press. 1988.

Mosès, S. *Révélation et dialogue chez Franz Rosenzweig*. Paris, 1982.

Muller A. *Pensée dialogique, langage et intersubjectivité dans la philosophie de Franz Rosenzweig*. Paris, 2014.

Neuhold K. *Studium der Philosophie, Germanistik und der Jüdischen Studien in Heidelberg*, 2013.

Pollock, B. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, Cambridge/NY, 2009.

Pollock, B. *Franz Rosenzweig's Conversions: World Denial and World Redemption*, Bloomington, 2014.

Putnam, H. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, 2008.

Rubinstein, E. *An Episode of Jewish Romanticism: Franz Rosenzweig's Star of Redemption*. Albany, 1999.

Samuelson, Norbert M. *A User's Guide to Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, Richmond, 1999.

Santner, Eric L. *The Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago, 2001.

Schmied-Kowarzick, W. (ed.). *Der Philosoph Franz Rosenzweig*. Freiburg, 1988.

Schmied-Kowarzick, W. *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen, und Buber*, München, 2006.

## ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ РОЗЕНЦВЕЙГА (НА ИВРИТЕ И ИДИШЕ)

- ברגמן, ש.ה. הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר. ירושלים, 1974.  
גלצר נ. פראנץ ראונצווייג ; זיין לעבן און זיינע אידעעס, ניו יארק, 1945  
גלעד. י'. עיון השוואתי בהבנת מושג ההתגלות בהגותם של הרמן כהן ומרטין בובר. 2005  
גרוס, ב. המשפחה במשנתם של הרמן כהן ופראנץ ראונצווייג. ירושלים ; 1973.  
הורביץ ר'. פראנץ ראונצווייג – הכוכב והאדם: קובץ מחקרים. עורך – אביעזר כהן. באר-שבע, 2010  
טרנר, י.אמונה והומניזם: עיונים בפילוסופיה הדתית של פראנץ ראונצווייג. תל אביב, 2001  
ידלשטיין, א. דיבור ושתיקה בכוכב הגאולה : עיונים בתפיסת הלשון של פראנץ ראונצווייג. [ירושלים], 1999.  
לוי ז. מבשר אקזיסטנציאליזם יהודי: משנתו של פראנץ ראונצווייג ויחסה לשיטת הגל. תל אביב, 1969.  
מאיר א. כוכב מיעקב – חייו ויצירתו של פראנץ ראונצווייג, הוצאת מאגנס 1994.  
עמיר, א'. דעת מאמינה – עיונים במשנתו של פראנץ ראונצווייג, הוצאת עם עובד. 2004.  
שורץ, מ. ממיחוס להתגלות. [תל אביב], 1978.  
שלום ג. פראנץ ראונצווייג וספרו כוכב הגאולה: דברי אזכרה שנאמרו באוניברסיטה העברית בירושלים ביום השלשים למותו. ירושלים, 1930.

520

## ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ РОЗЕНЦВЕЙГА (ПО-РУССКИ)

- Франк С.Л. Мистическая философия Розенцвейга. – Путь. 1926. № 2. — с. 139–148.  
Махлин В.А. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997.  
Махлин В.А. Я и Другой. Истоки философии «диалога» XX века. СПб., 1995.  
Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.  
Наместникова Л.В. Франц Розенцвейг и его философия образования. – ЕО 2001. № 2. – с. 65–79.  
Пигалев А.И., Наместникова Л.В. Звезда искупления. – Новейший философский словарь. «Интерпрессервис», 2001.  
Дворкин И.С. Спуск к матерям. Поэтическая философия Франца Розенцвейга. Спуск к Матерям с Гегелем и Гете. Арх. вып. 7. М., 2014.

## СЛОВАРЬ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ «ЗВЕЗДЫ ИЗБАВЛЕНИЯ» РОЗЕНЦВЕЙГА

**Ближний (Nächste).** Важнейшее понятие еврейской и христианской этики. Было основательно разработано в философии Г. Когена. Опираясь на буквальное значение (тот, кто рядом, до кого достает рука) Розенцвейг противопоставляет «ближнего» «следующему за ближним» (Übernächsten), который представляется большим, чем ближний, к которому тянутся глаза.

**Бог (Gott).** Наряду с человеком и миром универсальный элемент системы Розенцвейга. Сам в себе Бог раскрывается в языческой мифологии, но по отношению к другим элементам: миру и человеку – Бог раскрывается как Творец и Открывающий. В гештальте Звезды избавления Бог раскрывается как лицо.

**Бытие (Sein), актуальное бытие (Dasein), здесь-бытие (Da-sein), так-бытие (Sosein).** Важнейшее понятие онтологической традиции, восходящее к Пармениду, Платону и Аристотелю. Кант противопоставляет чистому абстрактному бытию (Sein) актуальное бытие, существование (Dasein, Existenz). Гегель данное различие делает фундаментальным основанием своей логики – актуальное бытие (в переводе Столпнера «наличное бытие») проявляется в становлении. Коген рассматривает актуальное бытие как процессуальное бытие предмета, проявляющегося в данный момент из его истока. Хайдеггер делает «актуальное бытие» (Dasein) основным понятием своей фундаментальной онтологии. Розенцвейг еще до Хайдеггера интерпретирует актуальное бытие как «здесь-бытие» (Da-sein) или «так-бытие» (Sosein). По Розенцвейгу, «актуальное бытие» реализуется как событие настоящего на траекториях звезды. В данной связи он отличает актуальное бытие мира, Бога и человека.

**Вера (Glaube).** Раскрываемое в гештальте отношение человека к Богу, выраженное в исторических религиях, в первую очередь в иудаизме и христианстве.

**Вечность (Ewigkeit).** Восходящее к платонизму религиозное понятие, обозначающее временной универсум как целое или реальность вне времени. Розенцвейг трактует вечность как динамическое единство прошлого, настоящего и будущего.

**Время (Zeit).** Традиционная философия рассматривала время онтологически, как атрибут бытия, как способ упорядочения событий или как меру движения. Розенцвейг утверждает принципиальную значимость настоящего и будущего времени и их несводимость к прошлому. Настоящее время разворачивается в рамках траектории, а будущее представляется в гештальте.

**Время благоволения (Gnadenzeit).** Момент совпадения человеческой и Божественной воли, который делает актуальной молитву.

**Всё (All).** Греч. Πάν, латин. Universum. Вселенная, вся совокупность реальности, воплощение всех вещей, всё, что есть, всё, что мы можем познать.

Для Розенцвейга «Все» – это понятие философии от Парменида до Гегеля, ограничивается онтологическим восприятием реальности как элемента.

**Гештальт (Gestalt).** Форма, фигура, образ. В основе концепции гештальта Розенцвейга лежит представление Гете о развивающейся форме. Однако Р. концепцию гештальта существенно развил. Как своего рода динамический Абсолют, устойчивое взаимодействие всех трех траекторий, гештальт представляет собой расширение представления о субъект-объектных отношениях. Как взаимодействие Бога, мира и человека гештальт раскрывается в 3-й части «Звезды», но в непроявленном виде гештальт выражается как устойчивость и совершенство формы на уровне элементов и траекторий.

**Грамматика (Grammatik).** У Розенцвейга органон языка, который обеспечивает доступ к реальности настоящего времени. Учитывая фундаментальность языка и его несводимость к мышлению, грамматика представляется как важнейшая область, позволяющая описывать творение, откровение и избавление, т.е. траектории гештальта. Грамматика Розенцвейга содержит его версию философии диалога и формирует собственную герменевтику «грамматического комментария к Писанию».

**«Да» (Ja).** Одно из трех праслов, онтологических и герменевтических начал, из которых развивается язык. Онтологически «Да» – составная часть всех трех элементов – выражает в них уже имеющееся, пассивное, данное при рождении, угрожая перерасти в тотальность и успокоиться. Однако именно сила божественного «Да» делает возможным процесс творения.

**Диалог (Dialog).** Букв. «разговор». Речевая форма, в которой сталкиваются точки зрения разных собеседников. В древней Греции в театре, в публичных дискуссиях и в философии диалог активно использовался как литературная или риторическая форма. С начала XX века рядом мыслителей «диалогичность» рассматривается как особая форма мышления и существования. «Диалог» является важнейшим понятием в философии М. Бубера и М. Бахтина. Для Розенцвейга диалогизм является важной характеристикой «нового мышления».

**Дифференциал (Differential).** Бесконечно малое приращение. Математическое и философское понятие, разработанное Лейбницем. Использовалось С.Маймоном для описания ноумена в философии Канта. Г. Коген включил понятие дифференциала в свою логику истока.

**Единичность (Einzelheit).** Единичный предмет, по Розенцвейгу, не является частью всеобщего и тем самым лишает всеобщее всеобщности. Индивидуальная человеческая жизнь (Einzelleben) не растворяется в целостности универсума и не вмещается в реальности элемента, так что она становится отправной точкой розенцвейговского «нового мышления».

**«И» (Und).** Одно из трех праслов, онтологических и герменевтических начал, из которых развивается язык. В отличие от «Да» и «Нет», не несет в себе творческой силы, а является результатом их взаимодействия, отражением синтеза. В отличие от Гегеля, Розенцвейг понимает здесь синтез не как

последнюю стадию процесса, а как совершенно новый этап. Герменевтически «и» соответствует процессу избавления.

**Избавление (Erlösung).** Важнейшее понятие ряда религий. В иудаизме – освобождение от порабощения, в том числе от власти языческих царств, власти дурного побуждения и смерти, в христианстве – спасение от первородного греха и обретение вечной жизни, в буддизме – избавление от страданий. В философии Розенцвейга траектория, осуществляющая отношение между человеком и миром. Поскольку данное отношение опосредованно двумя другими траекториями – проявляющимся в мире творением и проявляющимся в человеке откровением, избавление оказывается самой поздней траекторией по времени возникновения, которая завершает образование гештальта. Избавление всегда обращено в будущее и тем самым преодолевает смерть.

**Исток (Ursprung).** В классической философии соответствует «первоначалу». Коген отождествляет Исток с древнегреческим ἀρχή и древнееврейским לִשְׁכַּח, словами, имевшими сходное значение, но придает этому термину особый смысл. Исток – отправная точка порождения вещи, как в онтологическом, так и в эпистемологическом смысле. Коген рассматривает Исток темпорально-динамически как процесс возникновения, для описания истока использует понятие «дифференциал». Розенцвейг развивает когеновскую логику истока, рассматривая как Исток элементы своей системы – мир, Бога и человека. Понятие Истока получило свое развитие в философии XX века.

**Корневое слово (Stammwort), Корневое предложение (Stammsatz).** Базовые понятия грамматики Розенцвейга, реализуются на уровне траекторий в сфере живого языка. Превращаясь в корневое слово, праслово получает грамматические признаки (субъекта или предиката) и может стать частью предложения. Построение корневого предложения отражает и актуализирует структуру реальности, которое оно описывает.

**Лицо (Antlitz), лицом к лицу (Angesicht zu Angesicht).** Ивр. אִנּוּכָא, אִנּוּכָא. См. Быт., 32, 31; Исх., 33, 11 и др. Выражение личного контакта, предстояния, отношения сочетающего близость и дистанцию. Понятие «лицом к лицу» получило развитие в философии XX века, в первую очередь у Левинаса. У Розенцвейга понятие лица, связанное со зрением и светом, становится основой его концепции просветления.

**Личность (Person).** Грамм. лицо, в христианстве одна из ипостасей. Понятие личностности противопоставляется Когеном индивидуальности.

**Лучи (Strahlen).** Распространяющийся в мире свет избавления, в концепции Розенцвейга христианство.

**Матери, Царство Матерей (Reich der Mütter).** Сконструированная Гете мифологическая концепция, используемая Розенцвейгом для описания предмира.

**Метафизика, Металогика, Метаэтика (Metaphysik, Metalogik, Metaethik).** Три дисциплины, которые позволяют познать Бога, мир и человека не только изнутри как элементы, но и находя в них положительное начало как Исток для другого.

**Мир (Welt).** Один из трех элементов системы Розенцвейга.

**Молитва (Gebet).** Обращение человека к Богу, согласно Розенцвейгу, представляет собой обращенное в будущее устремление человеческой воли к Богу. Связана с понятием настоящего времени, т. к. исполняется лишь тогда, когда попадает в нужный момент. В связи с этим Розенцвейг рассматривает два вида несправедливой, индивидуалистической молитвы – молитву грешника и молитву фанатика.

**Настоящее (Gegenwart).** Настоящность как свойство онтологическое выражение времени разработал в своей логике Г. Коген. Розенцвейг развивает его идеи. В настоящем осуществляется уникальная личностность человека, любовь, молитва. Настоящее является источником нового.

**Начало (Anfang).** Вслед за Когеном Розенцвейг использует данный термин для обозначения «начала» в широком смысле, а слово «исток» (Ursprung) для обозначения начала как происхождения вещи.

**«Нет» (Nein).** Одно из трех праслов, онтологических и герменевтических начал, из которых развивается язык. Возникает из Ничто одновременно с «Да» и дополняет его, обеспечивая потенциал для появления нового, для развития. Герменевтически соответствует процессу откровения.

**Нечто (Etwas).** Минимальное сущее, ближайшая противоположность Ничто. В отличие от негативной диалектики, которая усматривает в Нечто Ничто, Розенцвейг пытается вывести из понятие Ничто Нечто.

**Ничто (Nichts).** Важнейшее понятие философии со времен досократиков. Классическая онтология (по Розенцвейгу «от Парменида до Гегеля») рассматривает Ничто как абсолютную противоположность бытия, т.е. негативно. Розенцвейг, опираясь на немецкую мистику Гете и особенно Г. Когена, рассматривает Ничто как позитивное начало, Исток.

**Огонь (Feuer).** Полное динамическое единство гештальта с самим собой. В книге Розенцвейга ассоциируется с еврейским народом и иудаизмом.

**Органон (Organon).** Ὀργανον др.греч. – орудие, инструмент. Традиционное название логических сочинений Аристотеля. Ф. Бекон назвал свое сочинение по индуктивной логике «Новый органон». Розенцвейг рассматривает три органа в соответствии с характером реальности, которую каждый орган затрагивает. Математика – органон мышления, грамматика языка и литургия молитвы.

**Откровение (Offenbarung).** Одна из траекторий гештальта, образуется как отношение двух элементов – человека и Бога.

**Порождение (Erzeugung).** В переводах немецких философских работ часто используется термин «производство». По мысли Розенцвейга, главной особенностью идеализма является генерация мыслью той реальности, которую она мыслит.

**Праздник (Fest).** Особое состояние времени в процессе разворота гештальта. Праздники, по Розенцвейгу, играют важнейшую роль в двух реализующих гештальт религиях – иудаизме и христианстве. В обеих религиях имеются праздники творения, откровения и избавления, которые организуют отношения религиозной общины со временем. Праздник имеет также социальное значение – он объединяет членов общины. Помогая им почувствовать значимость каждого из них как части группы.

**Праслово (Urwort).** Базовый логический компонент языка, проявляющийся на доязыковом элементарном уровне в предмире. Розенцвейг приводит следующие праслова – «Да», «Нет», «И». Озвученные в языке, праслова превращаются в корневые слова – «Хорошо» и «Я».

**Предмир (Vorwelt).** Мир, рассматривающийся внутри него самого как изначальная данность. В плане истории предмир воспринимается как молчащая мифологическая древность, космологически предмир – это мир первоначального творения. Концепция предмира у Розенцвейга опирается на идеи немецкой мистики, Гете и Когена.

**Приветствие (Gruß).** Высший момент совместности людей, выражающийся в совместном принятии Бога. Приветствие в жесте или в слове, согласно Розенцвейгу, выражает открытость и принятие другого. По своему значению «приветствие» аналогично ивритскому понятию «браха» (благословение).

**Просветление (Erleuchtung).** Соединение человека с Божественным светом, достигающееся в молитве «во время благоволения».

**Сверхмир (Überwelt).** Мир будущего, предмет устремления человека.

**Самость (Selbst).** Человек, воспринятый сам в себе. На уровне предмира человек оказывается замкнутым в своей самости и описывается как трагический герой, на уровне траекторий и гештальта самость становится источником человеческой самореализации.

**Смерть (Tod).** Важнейший вызов философии. Розенцвейг понимает смерть как неизбежный предел актуального бытия человека только на уровне элемента. На уровне траекторий и гештальта смерть оказывается побеждена более сильными противниками – любовью и обращенностью к вечности.

**Творение (Schöpfung).** Одна из трех траекторий системы Розенцвейга, образуется как отношение двух элементов – Бога и мира.

**Траектория (Bahn).** Осуществляющийся в настоящее время процесс отношения элементов. Розенцвейг называет три траектории – творение, откровение и избавление. Траектории осуществляются внутри гештальта.

**Ты (Du).** Важнейшее понятие философии диалога, превращает «Я» из индивида в личность.

**«Хорошо» (Gut).** Корневое слово языка, актуально раскрывающее праслово «Да» или «Так». Является основой описания процесса творения.

**Человек (Mensch).** Один из трех элементов системы Розенцвейга.

**Элемент (Element).** Реальность, воспринятая целостно как всеобщее. Розенцвейга называет три элемента – мир, Бога и человека. Каждый из них онтологически самодостаточен, но актуализируется как исток для других элементов. Элементы являются основой для реализации траекторий и гештальта.

**Я (Ich).** Корневое слово языка, актуально раскрывающее праслово «Нет», т.е. актуально выражающее идею негативности. Однако в языке местоимение «Я» выражает личностность и во взаимодействии с «Ты» образует состояние диалога, которое, в свою очередь, приводит к совместности «Мы».

**Язык (Sprache).** Фундаментальная способность человека, приближающая его к Богу и дающая ему доступ к траекториям гештальта.

**Я-что (Ichts).** Понятие, восходящее к Я.Бёме. Обозначает основу человеческой самости, вытекающую из Ничто.

## СПИСОК ПЕРСОНАЛИЙ

В список включены только те персоналии, которые содержатся в самом тексте Розенцвейга

- Август, Октавиан (63 до н. э. – 14 н. э.) – римский консул и принцепс 88, 261, 316  
Августин (354–430) – христианский теолог, проповедник и философ 126, 129, 182, 251, 277, 318, 322, 368, 369, 371, 397, 421  
Аквинский, Фома (Аквинат, 1225–1274) – христианский философ и теолог 130, 140  
Аристотель (384 до н. э. – 322 до н. э.) – древнегреческий философ 42, 63, 85, 86, 110, 113, 116, 130, 156, 164, 223, 225, 249, 354, 400, 471, 475, 495, 508, 521, 524  
Бальзак, Оноре де (1799–1850) – французский писатель-реалист 185  
Бёме, Якоб (1575–1624) – немецкий теософ, визионер, христианский мистик 56, 57, 526  
Бетховен, Людвиг ван (1770–1827) – немецкий композитор и пианист 132, 185  
Бюлов, Ганс фон (1830–1894) – немецкий дирижёр, пианист, педагог и композитор 234  
Вагнер, Рихард (1813–1883) – немецкий композитор и теоретик искусства 282, 411, 478  
Вальтер (1694–1778) – французский философ-просветитель, литератор, историк, публицист 39, 130  
Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад (1058–1111) – мусульманский философ и мистик 208  
Га-Леви, Иегуда бен Шмуэль (1075–1141) – еврейский поэт и философ 22, 74  
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – немецкий философ 10–12, 15, 16, 22, 26, 28, 36–38, 40, 42–46, 48, 51, 52, 56, 60, 76, 78, 79, 84, 126, 137, 138, 149, 155, 171, 267, 292, 470, 474–483, 490, 495, 516, 521, 522–524  
Гераклит (544–483 до н. э.) – древнегреческий философ 103, 400  
Гердер, Иоганн Готфрид (1744–1803) – немецкий писатель и историк 236, 237  
Гете, Иоганн Вольфганг (1749–1832) – немецкий поэт, естествоиспытатель и мыслитель 10, 11, 13, 28, 34, 35, 38, 39, 45, 49, 53, 76, 81, 89, 92, 95–97, 100, 103–105, 125, 134, 150, 167, 185, 195, 198, 207, 236, 237, 240, 285, 313–316, 321, 322, 324–326, 334, 340, 379, 385, 416, 417, 469, 475, 477–480, 482–484, 511, 516, 522–525  
Гиббон, Эдвард (1737–1794) – английский историк 130  
Гильгамеш – персонаж шумерского и аккадского эпоса (ок. XXII в. до н. э.) 108  
Гух, Рикарда (1864–1947) – немецкая писательница, поэтесса, философ и историк 185  
Давид – библейский персонаж, появляющийся в 1 и 2 Книгах Царств 45, 345, 386, 387, 470  
Данте, Алигьери (1265–1321) – итальянский поэт и философ 49, 196, 326, 515  
Декарт, Рене (1596–1650) – французский математик и философ 73, 163, 506, 400  
Дон Жуан – герой-любовник, пришедший в литературу из испанского фольклора 248  
Дюрер, Альбрехт (1471–1528) – немецкий живописец и график 74, 185  
Еврипид (480-е – 406 до н. э.) – древнегреческий драматург 109, 192  
Иессей (Ишай) – библейский персонаж, появляющийся в 1 Книге Царств и Книге пророка Исайи 357  
Исайя (Ишайя) – предположительно автор книги пророка Исайи 24, 357, 419, 514

- Йов – персонаж библейской Книги Йова 110, 129, 303, 304, 477, 514
- Кант, Иммануил (1724–1804) – немецкий философ 10, 11, 41, 48, 50, 52, 54, 60, 79, 94, 99, 102, 113, 136, 162, 177, 183, 225, 254, 266, 400, 474, 476, 477, 480, 495, 506, 516, 521
- Коген, Герман (1842–1918) – немецко-еврейский философ 17–19, 21, 26, 41, 51, 52, 78, 136, 144, 149, 180, 211, 291, 311, 333, 375, 417, 472, 480–482, 484, 485, 495, 503, 505–507, 509, 521–525
- Конфуций (ок. 551 до н. э. – 479 до н. э.) – китайский мыслитель и философ 91, 107, 167
- Кьеркегор, Сёрен Обю (1813–1855) – датский философ, протестантский теолог и писатель 37, 49
- Лагерлёф, Сельма Оттилия (1858–1940) – шведская писательница 185, 326
- Лао-цзы (VI–V вв. до н. э.) – китайский мыслитель и философ 68, 91, 107
- Лессинг, Готхольд Эфраим (1729–1781) – немецкий поэт, драматург, теоретик искусства 130, 282
- Ли Бо (701–762) – китайский поэт 107
- Локк, Джон (1632–1704) – английский философ 45
- Лютер, Мартин (1483–1546) – христианский богослов и переводчик Библии на немецкий язык 130, 132, 140, 209, 306, 320, 322, 409, 459
- Менений Ланат, Агриппа (ум. 493 до н. э.) – римский политический деятель и полководец 382, 383
- Мефистофель – персонаж немецкого фольклора и пьесы Гёте «Фауст» (1774–1831) 34, 40, 56, 57, 59, 76, 100, 478, 479
- Моше бен Маймон (Рамбам, Моисей Маймонид, между 1135/8–1204) – еврейский философ и богослов 149, 156, 195, 224, 346, 351, 375, 376, 422, 469, 484–486, 491, 503, 516, 522
- Мусaget (водитель Муз) – прозвище Аполлона 35, 82
- Николай Кузанский (1401–1464) – христианский философ и теолог 54
- Ницше, Фридрих Вильгельм (1844–1900) – немецкий философ 10, 12, 38–41, 45, 49, 50, 78, 84, 138, 298, 324, 325, 421, 516
- Новалис (настоящее имя – Фридрих фон Гарденберг, 1772–1801) – немецкий философ, поэт-романтик 76
- Павел (предп. 5/10–64/67) – персонаж Нового Завета, апостол, миссионер 132, 317, 319, 322, 326, 382, 383, 441, 453, 456
- Парменид (ок. 540 или 515 до н. э. – ок. 470 до н. э.) – древнегреческий философ 10–12, 42–46, 78, 79, 84, 126, 137, 292, 469, 474, 475, 479, 483, 521, 522, 524
- Платон (428 или 427 до н. э. – 348 или 347 до н. э.) – древнегреческий философ 15, 51, 74, 85, 136, 182, 184, 244, 267, 283, 284, 521
- Плотин (204/205 – 270) – античный философ-идеалист 182
- Прометей – персонаж древнегреческой мифологии и трагедий 229, 416
- Реймарус, Герман (22 декабря 1694 – 1 марта 1768) – немецкий историк и филолог 130
- Рембрандт, Харменс ван Рейн (1606–1669) – голландский художник 185
- Ричль, Альбрехт (1822–1889) – немецкий историк христианства 133–135
- Самсон (Шимшон) – библейский персонаж, появляющийся в Книге Судей 108
- Саул (Шауль) – библейский персонаж, появляющийся в 3 и 4 Книгах Царств 108
- Софокл (496 до н. э. – 406 до н. э.) – древнегреческий драматург 109

- Спиноза, Бенедикт (Барух, 1632–1677) – нидерландский еврейский философ 48, 60, 236, 400
- Сталь, Жермена де (1766 – 1817) – французская писательница 45
- Тертуллиан, Квинт Септимий (155/165 – 220/240) – раннехристианский писатель и теолог 94, 130, 437
- Фалес (640/624 – 548/545 до н. э.) – древнегреческий философ и математик 42, 46, 126
- Фауст – персонаж немецкого фольклора и пьесы Гете «Фауст» (1774–1831) 11, 34, 40, 53, 56, 57, 70, 75, 76, 88, 100, 104, 105, 119, 125, 172, 192, 199, 224, 247, 248, 400, 477–479, 516
- Филон Александрийский (Филон Иудейский, ок. 25 до н. э., Александрия – ок. 50 н. э.) – эллинистический еврейский философ 146, 407
- Фихте, Иоганн Готлиб (1762–1814) – немецкий философ 83, 171, 498
- Флобер, Гюстав (1821–1880) – французский писатель-реалист 185
- Швейцер, Альберт (1875–1965) – немецкий теолог и философ 134, 437
- Шеллинг, Фридрих (1775–1854) – немецкий философ 15, 16, 26, 37, 43–45, 48, 49, 56, 76, 83, 171, 317, 323, 470, 484, 495
- Шефлер, Иоханнес (известен как Ангелус Силезиус, Силезский Ангел, 1624–1677) – немецкий поэт, мистик 379
- Шиллер, Фридрих (1759–1805) – немецкий поэт и драматург, философ, теоретик искусства 13, 64, 78, 133, 134, 149, 167, 198, 257, 285, 298, 322, 411, 469
- Шлейермахер, Фридрих (1768–1834) – немецкий философ 132–134
- Шопенгауэр, Артур (1788–1860) – немецкий философ 11, 35, 38, 39, 41, 43, 138, 328, 430
- Эдип – персонаж древнегреческой мифологии и трагедий 110
- Экхарт, Иоганн (известен как Майстер Экхарт, ок. 1260 – ок. 1328) – немецкий теолог 56, 57, 60
- Эренберг, Ганс (1883–1958) – немецкий теолог и философ 15, 17, 44
- Эсхил (525 до н. э. – 456 до н. э.) – древнегреческий драматург 109, 416

## ГЛОССАРИЙ

Слова, выделенные полужирным шрифтом, содержатся в терминологическом словаре

1800 г. 27, 83, 131, 137  
Абстракция 15, 66–68, 99–101, 161, 163, 164, 294, 475, 480, 497  
Абсурд 73, 94, 95, 303, 430  
Автор 10, 140, 150, 184, 185, 228–230, 281, 282, 284, 286, 287, 510  
Адам 101, 102, 190, 201, 202, 211, 212, 223, 224, 345, 439, 461, 502  
Акосмизм, акосмичный 48, 85, 86  
Акт (поступок) 150, 196, 206, 222, 251, 277  
Активное, активность 60, 62, 67, 82, 85, 89, 127, 159, 161, 162, 166, 188–190, 193, 195, 196, 206, 239, 259, 371, 461, 464  
Актуальное бытие (см. **бытие**)  
Алгебра 58, 159, 174, 181, 186  
Аллегория 89, 236, 398, 456, 499, 501  
Аналог 60, 140, 186, 189, 235, 238, 249, 263, 293, 330, 422, 425, 482  
Антитезис 10, 15, 147, 266, 267, 477  
Апперцепция 173  
Артикль, артикль неопределенный, артикль определенный 163, 164, 166, 167, 176, 188, 212, 223, 272, 497  
Архитектура 393–396, 401, 411–413  
Аскеза, аскет 70, 106  
Астрология 81, 257  
Атеизм 49, 54, 68, 86, 490  
Атрибуты 54, 149, 195, 207, 229, 237, 479, 521  
Безличность 107, 108, 138, 166, 189, 190, 241  
Безобразный, безобразность 340  
Безотносительно, безотносительность 59, 122, 166, 312  
Безусловность 54, 100, 127, 171  
Безымянность 224  
Бесконечность 58, 60–62, 75, 85, 97, 102, 149, 153, 162, 174, 195–197, 200, 222, 237, 264, 265, 292, 293, 307, 338, 341, 380, 387, 450, 475  
Бессмертие 110, 112, 262, 278, 297, 337  
Бесформенный 92  
Благо 101, 103, 117, 268, 271, 368, 369, 497  
Благодарение, благодарность 164, 205, 269–272, 274, 335  
Благословение 13, 22, 23, 34, 241, 271, 300,

336, 346, 350, 351, 360, 364, 374, 376, 386, 398, 409, 420, 459, 525  
**Ближний** 242, 250–255, 265, 275–274, 277–279, 291, 297–299, 305–310, 312, 313, 325, 332, 344, 345, 368, 384, 385, 417, 492, 493, 521  
**Бог** 10, 16–20, 25, 42–44, 46–50, 54–62, 64, 66–74, 77–81, 85, 89, 93, 95–102, 105, 109, 110, 115–118, 120–122, 127, 129, 130, 137, 139, 143–155, 157–159, 162, 167–175, 179, 180, 182, 183, 186–191, 193–203, 205–214, 216–222, 224, 236, 237, 239, 241–246, 248–258, 261–264, 266–268, 270–272, 275–277, 279, 280, 288–291, 294–299, 303–306, 309–312, 314, 318, 320, 322–324, 327, 329–332, 335–338, 340, 343–345, 348–353, 356–359, 362–366, 368, 370, 371, 375, 378–380, 383, 384, 387–390, 392, 398, 400, 405, 407, 410, 413, 415, 417, 419–431, 433–453, 456–461, 462–466, 470–472, 476, 482, 486–490, 492, 494, 499–505, 509, 511, 521–526  
Богосыновство 345, 416  
Брак 79, 238, 241, 279, 364, 365  
Брахманизм 66, 67, 89  
Будда, буддизм 68, 90, 91, 106, 107, 305, 430, 523  
Будущее 63, 122, 132–134, 141, 168, 200, 213, 215, 216, 221, 240, 250, 252, 256, 258, 261, 263–265, 272, 280, 290, 305, 309–311, 321–323, 327, 328, 331, 333, 336, 337, 341, 342, 345, 346, 358, 359, 362, 363, 367, 369, 373, 376, 378, 379, 387, 391, 408, 417–419, 424, 432, 443, 444, 446, 453, 461, 481, 483, 492–496, 498, 503, 504, 509, 521, 523–525  
**Бытие** Бога, бытие мира, бытие человека 19, 37, 40–44, 48, 50–52, 54, 59, 62, 74, 75, 77, 89, 90, 95–99, 104, 115–118, 137, 144, 149, 153, 155–159, 163, 166–174, 177, 180–182, 184, 187, 195–197, 199, 206, 207, 210, 218, 219, 225, 231, 241, 245, 255–263, 267, 278, 281, 290, 292, 296, 298, 314, 321, 333, 344, 349, 376, 380, 381, 384, 392, 411, 417, 421, 424,

- 438, 439, 446–448, 454, 457, 458, 460–462, 470, 474–476, 479–483, 487, 490, 493, 495, 506, 509, 521, 524, 525
- Вера** 36, 37, 73, 81, 94, 95, 104, 117, 125, 127–142, 194, 195, 200–202, 207–209, 215, 217, 218, 220, 221, 224, 239, 252, 254, 263, 271, 276, 303, 311, 318–320, 322–326, 330, 334, 335, 368, 369, 371, 381–383, 386, 398, 403, 404, 407, 423, 427, 428, 431, 432, 440, 441, 443, 444, 453, 466, 473, 521
- Верность 199, 206, 207, 212, 216, 249, 368
- Верх и низ 116, 295, 394, 463, 464
- Весьма 191, 238, 370
- Вечная жизнь 61, 297, 298, 324, 327, 332, 336, 337, 342, 343, 346, 351, 364, 374, 380, 382, 386, 392, 397, 415, 419, 420, 432, 448, 456, 458–463, 493, 505, 523
- Вечность** 61, 63, 97, 111, 192, 200, 204, 241, 268, 271, 263–265, 272, 275, 276, 278, 279, 291, 297–299, 309, 310, 312, 314, 324–333, 336–339, 341–344, 347, 356, 359, 363, 364, 366, 367, 369, 371–374, 377, 379–381, 383, 385–387, 392, 398, 400, 407, 409, 410, 416, 418–421, 424, 434, 453, 456, 458, 461, 483, 493, 494, 505, 521, 525
- Вечный народ** 337–341, 363, 365, 367–369, 371, 372–374, 376, 380, 381, 385, 407, 415, 416, 418, 424, 434, 459, 461
- Вещь** 52, 61, 67, 77, 78, 81, 84, 89–92, 98, 100, 105, 107, 112, 117, 126, 127, 136, 138, 146, 147, 155, 159, 163–167, 169, 170, 173, 176, 177, 179, 180, 187–189, 191, 197, 201, 206, 212, 213, 219, 220, 222–225, 231, 255, 259, 266, 269, 272, 278, 380, 298, 312, 315, 331, 333–335, 339, 346, 362, 376, 377, 396, 402, 411, 417, 426, 429, 433, 448, 476, 481, 482, 496, 497, 498, 506, 507, 521, 523, 524
- Вещь-в-себе** 41, 53, 72, 162, 174, 176, 177, 179, 180, 471
- Видеть, видение** 49, 70, 80, 104, 105, 107, 109, 114, 121, 125, 131, 141, 152, 155, 161, 166, 176, 182, 185, 187, 195, 203, 211, 218, 220, 233–236, 243, 246, 249, 251, 253, 275, 282, 291, 299, 300, 304, 310, 311, 314, 316, 325, 333, 334, 344, 345, 347, 355, 358, 371, 374, 375, 383, 385, 386, 390, 398, 401, 405, 407, 417, 422, 426, 432, 435, 444, 450, 457–460, 463–465, 475, 478, 483, 491, 492
- Включение** 37, 168, 226, 323
- Власть, авторитет, auktoritas** 35, 42, 64, 65, 67–69, 80, 81, 86, 108, 129, 140, 144, 156, 157, 181, 196, 211, 252, 254, 298, 304, 305, 315, 316, 318, 342, 362, 376, 377, 379, 393, 440, 462, 488, 523
- Возлюбленная** 192, 198, 199, 205, 213, 215, 217–220, 240, 241, 257, 501
- Возможно** 116, 117, 315, 443, 463
- Возобновление творения** 156, 191, 206, 353, 354, 372
- Воистину** 218, 428, 432, 433, 436, 457, 458, 462, 466
- Война** 20, 46, 193, 247, 252, 253, 368–371, 373, 408, 409
- Воля** 41, 43, 94, 98–101, 107, 108, 110, 116, 117, 127, 132, 141, 144, 156, 178, 179, 189, 203, 212, 233, 246, 250–254, 284, 289, 304, 305, 308, 312, 327, 337, 339, 363, 364, 370, 373, 391, 418, 430, 445, 465, 492, 503–505, 507, 509, 521, 524
- Вопль** 221, 363
- Вопрос** 11, 13, 15, 36–38, 42, 56, 61, 64, 90, 91, 110, 116, 138, 142, 148, 149, 162, 170, 173, 194, 195, 200, 210–213, 221, 231, 260, 346, 347, 356, 427, 430, 446, 462, 472, 502
- Восхваление** 289
- Врата** 36, 135, 207, 225, 249, 265, 425, 429, 459, 465, 466, 472
- Временность** 297, 326, 327, 378, 379, 385, 420
- Время** 61, 119, 122, 132, 142, 165–169, 176, 183, 186–189, 191, 198, 200, 201, 213, 215, 223, 224, 227, 232, 234, 254, 262–265, 267, 276, 279, 283, 290, 293, 296, 298, 299, 308, 310, 311, 313–315, 324–327, 329–332, 334, 336, 339–343, 362–364, 366, 367, 371–374, 376–379, 384, 385, 387, 388, 399–401, 409–413, 416, 420, 424, 435, 438, 447, 453, 456, 457, 460–462, 465, 471, 475, 478, 480, 481, 483, 487, 493, 494, 497, 503, 504, 506, 508–510, 521, 522, 524, 525
- Время благоволения** 313, 521, 525
- Всё** 34–37, 39, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 51, 53, 55–57, 60, 73, 78, 79, 82–84, 87, 88, 96, 100, 115–119, 122, 126, 137, 138, 142, 149, 153, 175, 180, 182, 183, 200, 210, 224, 255, 266, 273, 276, 288, 289, 292, 296, 324, 343, 344, 347, 381, 387, 388, 391, 422, 425, 426, 429, 431, 432, 439–

- 444, 452, 453, 455, 460, 462, 463, 472,  
473, 475, 476, 483, 421, 522
- Всезовозможность** 118
- Всезнание** 129, 148, 200,
- Всемогущество** 148, 151, 158, 200, 391, 462
- Всеобщность** 39, 41, 42, 44, 80, 89, 91, 104,  
105, 156, 178, 190, 362, 366, 391, 476, 522
- Всеобъемлющий** (о Боге) 70, 190, 274–276
- Всеобъятность** 47, 86, 118,
- Вспышка** 196
- Вчера** 78, 200, 341
- Вы** 275, 276, 288, 290
- Высказывание** 58, 63, 75, 82, 83, 101, 102,  
128, 154, 162, 170, 172, 174, 178, 188,  
213, 222, 239, 253, 426, 427, 496
- Гармония** 235, 249, 270, 274, 284, 285, 287,  
291, 344, 509
- Гений** 184, 185, 228–230, 287, 511
- Геометрия** 159, 160, 294
- Герой** 106, 108–111, 113, 118, 204, 243–  
249, 256, 502, 510, 525
- Гештальт** 38, 49, 62, 64, 76, 82, 89, 92, 97,  
105, 108, 112, 116, 118, 121, 144, 147,  
148, 151, 152, 160, 162, 167, 176, 194,  
198, 209, 244–246, 248, 249, 255, 256,  
258–262, 266–268, 278–280, 284, 292,  
294, 296, 333, 387, 390, 392, 400, 411,  
416, 421, 432, 439, 452, 458–460, 462–  
465, 471, 472, 483, 487–489, 492–496,  
498, 499, 503, 508, 510, 511, 521–526
- Гипотетическое** 73, 115
- Глагол** 69, 163, 165–167, 188, 200, 222, 273
- Голос, многоголосие** 36, 39, 68, 74, 100,  
109, 181, 213, 235, 242, 266, 268–270,  
272–275, 313, 344, 347, 357, 361, 411,  
420, 445, 487, 490, 509
- Гордость** 203, 204, 451
- Господь** 13, 14, 21, 119, 145, 149, 152, 154,  
189, 207, 211–214, 216, 227, 235, 242,  
253, 263, 268–271, 275, 276, 279, 289–  
291, 296–298, 300, 304, 331, 334, 336,  
338, 344, 347, 351, 352, 357, 359, 362,  
366, 375, 380, 383, 386, 390, 403, 405,  
406, 408, 410, 419, 422–425, 429, 434,  
436, 441, 443–445, 451, 458–462, 465,  
505, 509
- Государство** 76, 80, 84, 86, 87, 89, 105, 127,  
261, 299, 319, 322, 369–374, 382, 391,  
392, 404, 408, 416, 442, 462, 463, 494, 509
- Грамматика** 21, 142–144, 159–161, 175,  
176, 209, 265, 269, 333, 494–498, 503,  
508, 522–524
- Граница** 36, 54, 71, 80, 84, 88, 90, 104, 108,  
116, 117, 159, 167, 180, 189–191, 253,  
275, 277, 292, 299, 304, 316, 317, 319,  
326, 332, 344, 360, 369, 370, 380, 385,  
387, 388, 390, 394, 395, 409, 436, 437, 474
- Греки** 70, 89, 92, 165, 356
- Грех, грешник** 38, 70, 127, 181, 202, 216–  
218, 245, 249, 271, 311–313, 316, 325,  
332, 345, 353, 362–364, 366, 390, 504,  
523, 524
- Группа** 100, 264, 289
- Да** 55–64, 67, 74–78, 89, 95, 98, 120, 147,  
152, 159, 162, 165, 177, 191, 196, 201,  
207, 209, 210, 243, 255, 258, 266, 267,  
432, 436, 458, 466, 497, 522, 524, 525
- Даймон** 81, 103, 104, 249, 250, 433
- Данность** 78, 79, 116, 174, 208, 260, 266,  
287, 433, 439, 476, 525
- Даосизм, дао** 66, 68, 490
- Дар, дарить, даритель** 49, 70, 71, 78, 143,  
154, 198, 201–203, 205, 213, 220, 263,  
270, 306, 320, 322, 323, 334, 338, 339
- Движение, неподвижность** 33, 45, 51, 58,  
59, 62, 67, 69, 78–80, 83, 89, 95, 99, 100,  
103, 115, 119, 120, 143, 152, 153, 159, 162,  
165, 166, 168, 172, 222, 234, 266, 273,  
278, 284, 285, 307, 309, 333, 341, 344,  
350, 355, 367, 372, 373, 378–379, 387,  
388, 392, 413, 421, 431, 445, 448, 452,  
459, 470, 472, 486, 521
- Действие** 55, 67, 77, 79, 87, 94, 97, 109, 114,  
127, 134, 149, 153, 158, 169, 172, 176,  
188–190, 195, 206, 223, 224, 246, 247,  
262, 265, 266, 273, 277, 278, 280, 305,  
307, 308, 315, 320, 336, 354, 363, 370–  
372, 389, 405, 411, 421–424, 429–431,  
448, 452, 458, 471, 492, 503
- Действительность** 44, 45, 48, 51, 52, 69, 76,  
81, 90, 115, 128, 140, 141, 155, 156, 161,  
162, 164, 165, 168, 184, 185, 194, 221,  
226, 227, 240, 247, 252, 274, 281, 282,  
423, 424, 426, 427, 434, 448, 489, 495, 497
- Декартово сомнение** 73
- День Господень** 119, 154, 276, 297, 296,  
359, 460
- Деталь** 57, 92, 184, 198, 230–235, 280, 284–  
286, 287, 476
- Диалог** 11, 19, 27, 109, 110, 142, 149, 210,  
211, 214, 219, 221–223, 236, 246, 247,  
266, 268, 269, 272, 347, 480, 485, 499,  
498, 500, 502, 503, 505–510, 522, 525,  
526

- Дифференциал** 18, 52, 54, 119, 480, 482, 495, 522, 523  
**Добро** 70, 103, 265, 268  
**Доверие** 130, 132, 216, 220, 221, 290, 291, 298, 304, 322, 340, 389, 406, 427, 442, 465, 466  
**Доказывается, доказательство** 41, 46, 57, 93, 125–127, 129, 135, 138, 140, 149, 162, 168, 183, 219, 334, 340, 359, 455, 456, 460  
**Долженствование и судьба (божественные)** 62, 66, 69, 80, 148, 196, 250, 261  
**Драма, драматическое** 110, 111, 283, 287, 411  
**Другой** 255, 311, 312, 507  
**Дух** 76, 188, 189, 267, 317, 337, 339, 440, 443, 452–455  
**Душа** 19, 33, 39, 40, 50, 56, 60, 74, 94, 111–114, 122, 145, 183, 191–194, 198, 200, 203, 205–209, 212–222, 230, 235–237, 239, 241–246, 2486–252, 254, 257, 258, 265, 266, 268–273, 275, 277–279, 281, 283, 284, 286, 288, 289, 291, 295, 297, 299, 300, 304–306, 308, 309, 318–321, 323, 324, 337, 342, 344, 349, 364–368, 371, 379, 382, 390, 392, 393, 396, 397, 399, 401, 402, 410, 411, 414–418, 421, 423, 424, 438, 440–443, 446, 452, 455, 459, 461, 487, 492, 502, 509  
**Еврей** 135, 324, 340–342, 351, 365, 368, 370, 381, 391, 402, 436–438, 444, 446–449, 451, 452, 454–456  
**Единичность** 41, 42, 58, 77, 80, 96, 137, 164, 169, 272, 343, 476, 422  
**Единый** 46, 213, 351, 424, 452  
**Если** 57, 115–117, 436, 463  
**Еще** 96, 200, 430, 465  
**Еще нет** 272, 289, 290  
**Желание** 65, 66, 70, 81, 90, 110–113, 221, 240, 241, 243, 248, 263, 291, 297, 400, 441, 451, 463, 464, 503, 504  
**Жертва** 87, 205, 227, 228, 317, 320, 322, 345, 387, 410  
**Жест** 253, 274, 332, 334, 410–413  
**Живой, жизненность, жизнь, живое** 39, 62, 64–66, 68, 69, 78–80, 85, 101, 104–106, 112, 113, 116, 147, 149, 150, 181, 183, 191, 193, 227, 235, 243, 257, 259–262, 265, 277–279, 281, 284, 286, 287, 291, 298, 312, 313, 315, 316, 320–322, 324–326, 338, 339, 341–343, 346, 353, 372, 378, 389, 402, 409, 414, 415, 420–423, 425, 426, 434, 437, 440, 443, 447, 449, 454, 455–457, 461, 465, 476, 481, 486, 487, 490, 502  
**Задача, задание** 41, 54, 119, 131, 135, 158, 169, 171, 254, 394, 414, 416, 431, 438–440, 458, 479, 509  
**Закон** 43, 223, 373, 444–446, 448–450, 460  
**Замкнутость** 64, 110, 112, 117, 169, 173, 175, 183, 201, 202, 227, 241, 243, 244, 248, 271, 273, 294, 372, 409, 446, 485, 487, 491, 508, 509  
**Заповедь** 210–214, 240, 248, 249, 251, 253, 275, 302, 303, 310, 349, 353, 356, 373, 396, 402, 443, 445, 450, 490, 501  
**Зачинание, зачатие** 74, 76, 81, 103, 174, 177, 179, 195, 329  
**Звезда** 132, 294, 305, 331, 333, 336, 376, 386, 387, 420, 421, 432, 439, 440, 442, 445, 446, 452, 454, 456–458, 460, 463–465, 469, 488, 521, 522  
**Здесь** 86, 96, 144, 163, 167, 169, 175, 177, 195, 196, 203, 227, 233, 244, 245, 256, 260, 264, 287, 306, 433–435, 437, 438, 497, 498  
**Земля (природа)** 33, 34, 37, 65, 76, 117, 146, 187, 188, 227, 239, 246, 252, 270, 271, 290, 291, 310, 330, 349, 350, 368, 386, 394, 418, 435, 458, 475, 476, 505  
**Земля (родина)** 314, 325, 337–339, 341, 343, 411, 455, 465  
**Зло** 56, 71  
**Знак** 50, 58, 59, 61, 62, 64, 75–77, 81, 97, 99, 101, 109, 142, 144, 153, 158–160, 187, 208, 209, 241, 250, 256, 258, 260, 262, 266, 269, 271–273, 293, 333, 339–341, 345, 352, 360, 361, 378, 395, 404, 407, 409, 414, 458, 462, 472  
**Знамение** 127, 128, 142, 144, 151, 152, 170, 191, 227, 300, 304, 315, 332, 344, 361, 450  
**Знание** 36, 37, 42, 49, 50, 53, 54, 57, 59, 61, 63, 72, 73, 78, 94–96, 114, 120, 129, 130, 134–137, 139, 142, 144, 146, 160, 175, 185, 250, 267, 305, 307, 318, 357, 364, 389, 423, 429, 484  
**Значение** 42, 43, 63, 75, 83, 97, 108, 114, 184, 233, 236, 238, 272, 274, 280, 286, 316, 349, 352, 376, 407, 423, 424, 450, 451  
**Зритель** 47, 112, 113, 204, 244, 246, 247, 249, 281, 284, 286, 287, 412  
**И** 64, 78, 80, 89, 95, 99, 100, 102, 162, 244, 266–268, 280, 297, 496, 522, 523, 525  
**Идеализм** 34, 36, 42, 48, 82, 83, 85, 107, 170, 171, 173–184, 194, 225, 259, 260,

- 270, 293, 394, 427, 430, 431, 524  
 Идея 173, 286, 455  
 Идол 290, 362, 423, 462, 463  
 Избавление 135, 137, 141, 143, 144, 151, 152, 154, 158, 200, 225–227, 249, 255, 256, 266–268, 276, 279, 280, 286–289, 291, 294–299, 305, 310, 312, 329, 332, 351–353, 355, 357–359, 362, 363, 367, 374, 390, 398, 400, 403, 404–408, 410, 414, 422–425, 431, 445–449, 451, 452, 458, 460–462, 470, 471, 473, 483, 487, 488, 494, 499, 508, 511, 522, 523, 525  
 Избранность 135, 351, 369, 443  
 Изобразительное искусство 232–235, 283, 284, 286, 287, 410  
 Или 86, 440  
 Иллюзия 90, 92, 170, 218, 442, 455, 464, 484  
 Имам 263, 264  
 Империя 88, 261, 316–319, 322, 391, 392, 406  
 Имя 164, 190, 212, 223, 224, 268, 273, 344, 352, 382, 384, 424, 432, 451, 498  
 Индивид, индивидуальность 42, 80–85, 87, 88, 90, 91, 96, 97, 100–107, 111, 132, 138, 143, 144, 164, 169, 188, 189, 223, 228, 230, 247, 258–260, 262, 265, 270, 271, 273, 287, 289, 309, 311, 317, 319, 324, 329, 331, 332, 351, 353, 360, 362–365, 370, 371, 382–384, 392, 396, 397, 400–403, 413–415, 418, 437, 438, 446, 447, 449, 451, 452, 507, 523, 525  
 Индия 68, 89–92, 105–108, 488–490  
 Иной, иное 58, 60, 61, 77, 263, 278  
 Институт 259, 262, 279  
 Искусство 92, 113, 114, 160, 181, 182–184, 186, 224, 226–228, 232, 233, 280, 282, 283, 285, 287, 393–395, 399, 410, 412, 416, 417, 510, 511  
 Ислам 12, 54, 64, 151–153, 157, 158, 200–202, 207–209, 218, 252–254, 262–264, 375, 488, 490, 491, 492, 512  
 Истина, истинность 45, 140, 141, 169, 170, 208, 290, 319, 320, 334, 420, 424–436, 439, 441, 443, 452, 457–460, 462–464  
 Исток 51, 52, 168, 175, 196, 198, 357, 428, 438, 480–482, 523, 524  
 Историк 264  
 Историческая теология 133, 134, 136, 140  
 История 49, 108, 121, 122, 263, 299, 317, 372, 376, 391, 392, 404, 408, 438, 445, 459, 494  
 Как 142, 162, 165, 194, 195, 267, 313, 447  
 Как знать 118  
 Календарь 329, 342, 399, 406, 408, 409, 415, 494  
 Карнавал 409, 412  
 Каста 87, 91, 106  
 Категория 90, 135, 155, 161, 162, 167, 176, 177, 186, 187, 189, 191, 223–228, 230, 235, 258, 259, 267, 280, 286, 287, 400, 462, 497  
 Китай 146, 152, 170, 187, 188, 211, 450, 499, 500, 502, 504, 513  
 Книга 39, 142, 202, 455, 456  
 Книга Бытия (Начала) 146, 152, 170, 187, 188, 211, 450, 499, 500, 502, 504, 513  
 Колдовство 257, 354, 411  
 Колесница 358, 450  
 Колокол 276, 292, 326, 329, 410  
 Комическое и трагическое 417  
 Конец 54, 144, 180, 263, 267, 275, 280, 292, 328–330, 376–379, 384, 419, 420, 424, 430, 431, 439, 458, 461  
 Конечное, конечность 55, 59, 96, 97, 98–100, 102, 260, 474  
 Конфликт веры и знания, веры и познания, веры и науки 36, 37, 73, 94, 95, 117, 129–131, 133, 136, 137, 140  
 Конфуцианство 90  
 Конъюнктив 166  
 Координаты, системы координат 193, 194, 398, 482, 483  
 Коран 149, 151, 201, 202, 491  
 Корневое слово 161, 163, 165, 167, 170, 176, 177, 186, 187, 191, 209, 210, 238, 266, 268, 497, 523, 525, 526  
 Корневое предложение 187, 265, 266, 268, 269, 289, 523  
 Космогония 121, 122, 295  
 Космос 37, 46, 47, 49, 82, 83, 85, 156, 256–258, 260, 261, 453, 455, 476, 489  
 Красота 69, 182, 231, 232, 393, 511  
 Крест 384, 386, 387, 398, 404, 405, 408, 410, 416–418, 439, 440, 441, 453  
 Кровь 129, 135, 150, 182, 241, 279, 299, 324, 325, 335, 337–340, 343, 357, 365, 380, 389, 405, 417, 418, 446, 448, 454  
 Круг, окружность 36, 41, 104, 118, 162, 190, 220, 222, 241, 272, 274, 275, 289, 292–294, 299, 313, 328–330, 332, 343, 347, 350, 356, 358, 359, 367, 372, 373, 392, 394, 409, 413–418, 421, 432, 436, 437, 439, 444

- Летоисчисление 377, 379, 398, 400  
 Линия 83, 102, 108, 118, 147, 166, 173, 186, 193, 209, 216, 226, 237, 248, 284, 293–295, 380, 387  
 Лирика, лирическое 107, 150, 231, 232, 236, 237, 283, 287  
 Литургия 212, 271, 332, 334, 347, 348, 403, 412  
 Лицо 19, 49, 60, 62, 70, 76, 166, 171, 193, 194, 206, 217, 218, 221, 237, 241, 247, 248, 256, 291, 298, 305, 334, 350, 362, 368, 380, 381, 388, 389, 405, 422, 448, 459, 460, 463–465, 472, 480, 492, 506–508, 521, 523  
 Личность 40, 47, 50, 60, 70, 91, 100–105, 111, 139, 179, 180, 184, 185, 188, 190, 211, 223, 228, 245, 247, 250, 308, 314, 319, 332, 390, 406, 433, 437, 440, 448, 498, 449, 503, 506, 523, 525  
 Логика 44, 45, 52, 75, 78, 143, 147, 155, 160, 161, 174, 176, 177, 181, 182, 222, 226, 263, 267, 276, 333, 472, 480–483, 487, 494–497, 506, 508, 521, 522–524  
 Логос 42, 48, 49, 64, 74–79, 93, 97, 156, 157, 159, 168, 169  
 Лучи 150, 336, 375, 376, 387, 413, 419, 438–440, 442, 443, 448, 452, 456, 457, 472, 473, 493, 523  
 Любовь, любовь к ближнему 70, 71, 107, 110, 113, 150, 151, 192, 193, 195, 196, 198–209, 213–221, 229, 230, 234, 235–243, 246, 248–255, 265, 268, 272, 273, 277–279, 284, 289, 290, 291, 297, 298, 299, 303, 305–309, 311, 313, 317–319, 322–325, 327, 331–333, 335, 337, 343, 345, 346, 351, 364, 366, 368, 369, 384, 385, 388–390, 412, 417, 419–422, 430, 431, 433, 441–445, 448, 451, 452, 458, 466, 480, 492, 493, 498, 499, 501–503, 524, 525  
 Любящий 192, 198–200, 205–207, 209, 213–215, 217–219, 222, 236, 238, 239, 242, 251, 335, 344, 422, 501, 503  
 Маг, магия 108, 114, 126, 127, 142, 158, 213, 257, 309  
 Майя 89  
 Макрокосмос 86, 93  
 Математика, математический анализ 50–52, 159–161, 186, 295, 333, 394, 480, 495, 496, 524  
 Матери, Царство Матерей 57, 119, 143, 296, 476–479, 496, 523  
 Мгновение, мгновенность 81, 97, 98, 103, 104, 126, 132, 144, 153, 155, 157, 158, 180, 189, 196, 198–201, 203, 205, 207, 211, 213, 216, 217, 219, 222–224, 228, 232, 233, 235, 238, 240, 246, 248–252, 255, 260, 263–265, 272, 276, 290, 291, 296–299, 305, 308–310, 313, 315, 326, 328–330, 332, 333, 341, 342, 349, 355, 358, 365, 367, 372–374, 376–380, 385–387, 391, 399, 422, 432, 433, 436, 437, 452, 461, 477, 478, 483, 492  
 Между 298, 376–378, 383, 461, 462  
 Мелодия 284–286, 402  
 Мессия 119, 264, 345, 351, 375, 376, 386, 390, 403, 419, 445  
 Местоположение 21, 163, 166, 176, 177, 179, 190, 497, 498, 506, 507, 509, 526  
 Металогика 43, 44, 47, 53, 72, 472, 482, 524  
 Метафизика 47, 50, 54, 85, 86, 149, 175, 472, 482, 524  
 Метаэтика 40, 41, 44, 47, 53, 94, 472, 482, 524  
 Микрокосмос 85, 86, 89, 93  
 Милость 70, 149, 201, 202, 204, 209, 220, 238, 272, 290, 314, 315, 325, 366, 505  
 Мир 16, 19, 34–50, 54, 55, 57, 63, 65–67, 69–86, 88–93, 95–99, 101–103, 105–122, 127, 132, 134, 136–139, 143, 144, 146–163, 165–184, 187, 188, 195, 194, 200, 202, 209, 211, 215, 219–224, 239, 241–249, 252–262, 265–268, 270–283, 288, 290–300, 303, 305–312, 314–326, 328–330, 332–335, 338, 342–346, 349, 350, 352, 353, 355, 358, 362, 363, 367–371, 373–377, 379, 381–383, 385–388, 390–394, 398–400, 402–404, 406, 408–419, 422–426, 429–431, 433, 435, 437–457, 459–462, 464, 465, 470–476, 478, 479, 482, 486–490, 493, 494, 486–503, 510, 511, 521–526  
 Мировая душа; мировой дух 76, 79  
 Мировая история 36, 37, 41, 151, 152, 172, 209, 279, 319, 324, 368, 371, 373, 374, 377, 408, 431, 462  
 Миссионерство 380, 409  
 Мистерии 69, 70, 478  
 Мистика, мистик 54, 70, 131, 244, 245, 268, 312, 432, 450–453, 470  
 Миф 65, 66, 69, 83, 90, 129, 147, 198, 246, 342, 368, 453, 476, 478, 480, 484–486, 488, 489, 496, 503  
 Многообразие 42, 76, 79, 91, 156, 157, 161,

- 171, 174, 185, 233, 250, 283, 328, 439, 442  
**Множественность, множество** 35, 42–44, 46, 58, 67, 80, 91, 114, 116–118, 164, 169, 171, 223, 226, 231, 248, 274, 280, 286, 451, 455, 481, 509  
**«Может быть»** 194, 423, 460, 463  
**Мозаика, мозаичное знание** 57, 61, 115, 432, 439, 476  
**Молитва** 144, 220, 221, 270, 271, 305, 306, 308, 309, 311, 313, 315, 321, 322, 324–328, 332, 333, 492, 498, 503, 504, 524  
**Молчание** 35, 62, 66, 109–113, 142, 243, 333, 334, 340, 341, 347, 348, 354, 355, 360, 361, 392, 397, 401, 403, 405, 410, 411, 424, 425, 476, 498, 503, 508  
**Монизм** 71, 116  
**Монолог** 109, 110, 210, 211, 247, 288, 498, 503  
**Мощь** 61, 62, 65–67, 69, 80, 81, 98–100, 108, 127, 147, 148, 150, 152, 167, 192, 197, 200, 463, 490  
**Мудрость** 70, 148, 193, 200, 201, 291, 335, 432, 440, 455, 479  
**Музыка, музыкальное** 232, 234, 283, 284, 287, 399–402, 411  
**Мы** 17, 190, 274–277, 288–291, 363, 364, 417, 505, 506, 509, 526  
**Мысль** 89–91, 177, 269, 375, 402, 422, 423, 446, 490, 524  
**Мышление** 36, 37, 40, 42–45, 48, 50–53, 73–75, 79, 85, 86, 90, 94, 137, 138, 143, 171, 176, 177, 180, 184, 210, 283, 431, 470, 471, 480, 481, 484–487, 495, 508  
**Наглядное свойство** 162  
**Наклонение** 166, 167, 269, 503  
**Направленность** 62, 74, 80, 132, 392  
**Народы (народы мира)** 68, 80, 88, 89, 100, 105, 201, 202, 262, 270, 279, 303, 316, 317, 322, 323, 333, 334, 337–339, 341–346, 351, 354, 357, 359, 363, 368–372, 374, 375, 378, 380, 385, 388, 391, 404, 406, 408, 413, 415, 416, 418, 419, 445, 449, 450, 456, 505  
**Настоящее, настоящесть** 121, 129, 132–134, 136, 140, 144, 145, 168, 189, 193, 197–200, 205, 213, 215, 249, 342, 344, 369, 376, 377, 379, 387, 400, 404, 405, 408, 430, 487, 524  
**Натурфилософы** 76  
**Наука** 47, 50–52, 54, 72, 73, 121, 134, 138, 160, 175, 237, 244, 258, 299, 335  
**Начало** 34, 39, 54, 55, 57, 58, 60, 77, 85, 86, 95, 120, 136, 143, 144, 146, 170, 184, 185, 187, 189, 203, 223, 224, 232, 261, 280, 292, 295, 299, 328, 329, 345, 353, 355, 357, 376, 398, 400, 403, 404, 407, 414, 416, 425, 430, 431, 458, 461, 465, 473, 474, 524  
**Негативность** 54, 58, 72, 94, 162, 195, 277, 411, 474–477, 479, 484, 502, 524, 526  
**Не-деяние** 91, 107  
**Не-иначе** 43, 63, 162, 210, 463  
**Неистинное** 270, 428  
**Немое, немота** 142, 143, 187, 214, 244, 245, 334, 416  
**Необходимость** 40, 43, 96, 135, 150–153, 157, 170, 201, 247, 261, 263, 264, 295, 324, 395, 396, 402, 405, 455, 492  
**Неопределено, неопределенность** 56, 118, 212, 260, 273, 278, 440  
**Неочевидно, неочевидность** 64  
**Нет** 55–64, 67, 77, 78, 89, 95, 96, 98, 120, 147, 152, 157, 159, 196, 201, 208–210, 214, 238, 250, 256, 258, 260, 262, 266, 267, 280, 297, 496, 524–526  
**Нечто** 34, 35, 38, 50–52, 54–56, 68, 73, 77, 111, 115, 119, 120, 163, 193, 194, 229, 266, 273, 381, 425, 430, 453, 495, 524  
**Нигилизм** 40, 68  
**Нирвана** 67, 68, 490  
**Ничто** 34, 35, 50–61, 63, 64, 65–69, 73–77, 90, 91, 94–96, 98, 100, 106, 108, 113, 115, 120, 125, 142, 147, 153–155, 159, 160, 183, 193–195, 198, 200, 258, 266, 268, 275, 280, 291, 296, 407, 423, 425, 429–432, 441, 473, 475, 476, 478, 480, 481, 495, 500, 509, 524, 526  
**Новое** 33, 39, 61, 76–79, 81, 91, 144, 146, 178, 190, 199, 321, 328, 373, 382, 524  
**Нужда** 199, 200, 271, 424  
**Обещание** 53, 143, 146, 175, 336, 386, 410, 440, 453  
**Обновление, обновляться** 78, 79, 145, 147, 152, 156–158, 167, 198, 205, 261, 373, 386, 415–418  
**Обожествление** 71, 440, 441, 442, 455  
**Образ** 39, 64–66, 69, 75, 85–87, 91–93, 137, 147, 150, 153, 168, 190, 194, 230, 233, 234, 254, 284, 286, 287, 333, 387, 390, 411, 459, 463, 522  
**Обращение** 155, 175, 194, 449, 478, 483, 504  
**Общее, общее законодательство** 51, 75, 77, 156, 157, 170, 174, 177, 178, 258, 274, 495

Общность 40, 80, 86–88, 91, 105, 169, 172, 178, 229, 241, 259, 269, 271, 279, 289, 290, 337–340, 348, 351, 354, 357, 360–362, 364, 370, 371, 380–382, 384, 385, 392, 396, 397, 401, 403, 405, 410, 413, 454  
 Объединение 218, 263, 270, 298, 323, 344, 364, 381, 382, 388, 396, 481  
 Объект 38, 142, 154, 161, 164, 175, 176, 207, 209, 222, 225, 265, 270, 273, 307, 308, 430, 496, 498  
 Обычай 253, 341–343, 372, 373, 451  
 Обязанность 69, 106, 125, 208, 220, 264, 334, 397  
 Овнешнение, развнешнение 438, 443, 448  
 Овнутрение 438  
 Огонь 90, 150, 224, 305, 336, 374, 413, 419, 432, 435, 439, 443, 444, 454, 456, 473, 493, 524  
 Одежда 396, 402  
 Один 213, 243, 266, 276, 425, 453, 458  
 Одиночество 34, 104, 109–111, 238, 241, 271, 290, 305, 306, 312, 345, 358, 365, 384, 393, 492  
 Одновременность 136, 296, 384, 385  
 Одухование 448  
 Озвучивать 162, 209–211, 235, 525  
 Ойкумена 88, 316  
 Олимп, олимпийский 62, 64, 65, 69, 149, 489  
 Омирение 442, 443, 448  
 Он 180, 209, 212, 215, 222, 237, 274, 278, 311, 502, 506  
 Она 212, 222, 237, 502, 506  
 Оно 33, 107, 176, 180, 190, 212, 222, 278, 502, 506  
 Опасность 243, 257, 258, 280, 284, 306, 308, 309, 325, 338, 368, 400, 440–443, 448, 449, 507, 510  
 Определенность 89, 163, 169, 188, 209, 212, 223, 475, 483  
 Оптатив 166  
 Органон 51, 144, 160, 181, 183, 186, 333, 480, 487, 494–499, 522  
 Особое и особенное 77–79, 82, 89, 90, 96, 97, 101, 103, 108, 155–157, 172–174, 177, 178, 187, 212, 273, 275, 481, 495  
 Остаток 445, 446, 448, 450–452  
 Осуществление, завершение 36, 51, 54, 58, 84, 87, 128, 137, 141, 143, 144, 146, 214, 219, 222, 241, 252, 261, 265, 270, 271, 273, 281, 290, 296, 297, 312, 323, 324, 332, 346, 349, 352, 353, 358, 360, 363, 365, 367, 375, 407, 419, 420, 424, 445, 460, 462, 499, 500, 503, 504  
 Ответ 64, 179, 200, 210, 213, 215, 219, 245, 380, 430, 432, 502  
 Отдавание 178, 179, 207, 208  
 Отец 135, 271, 317, 345, 388, 389, 440, 451, 453, 456  
 Откровение 135, 137, 139, 141, 143–146, 149, 151, 152, 172, 173, 175, 189, 190, 192–195, 197, 200–203, 209, 214–228, 235–237, 239, 245, 249, 255, 256, 267, 268, 272, 276, 279, 280, 287–289, 291, 294–299, 310, 312, 332, 351–353, 355, 357–359, 365, 367, 388, 390, 398, 399, 400, 403–408, 410, 414, 421–424, 430–433, 435, 436, 445–449, 451, 452, 458, 460, 461, 470, 471, 483, 484, 485, 487, 488, 492, 494, 496, 499, 500, 502, 508, 509, 522, 523–525  
 Отрицание 48, 52, 54–56, 58–60, 67, 77, 98, 147, 162, 174, 193, 210, 237, 238, 367, 372, 432, 448, 461, 474, 476, 484, 590  
 Оформление 127, 153, 157, 256, 416, 441  
 Оценка 11, 127, 128, 162, 187, 189, 208, 448  
 Ошибка 428  
 Падеж 161, 164, 188, 222, 270, 289  
 Пантеизм 48, 60, 68  
 Пассивное, пассивность 40, 44, 62, 82, 159, 162, 206, 464, 522  
 Пение 269, 270, 272, 274, 275, 286, 288, 348, 401, 509  
 Первичное, первичность 60, 61, 63, 64, 74, 75, 76, 82, 97, 101, 139, 147, 159, 194, 267  
 Первый 422, 458, 465  
 Переживание 55, 96, 132, 133, 134, 136, 140, 141, 144, 193, 215, 218, 219, 221–224, 235, 236, 240, 248, 282, 288, 315, 339, 354, 408, 421, 431, 432, 435, 436, 438, 441, 445, 454, 477, 487  
 Переход, переворот 56, 58, 73, 75, 83, 115, 120, 122, 137, 151, 152, 155, 157, 159, 161, 162, 172, 177, 184, 195, 201, 203, 207, 209, 239, 246, 256, 261, 267, 294, 295, 333, 360, 365, 389, 444, 447, 462, 471, 472, 475, 483, 486, 487, 498  
 Пламя 150, 239, 336, 374, 443, 444, 446, 493  
 Пластический мир 121, 476  
 Плоть 70, 299, 314, 335, 337, 343, 362, 375, 381, 389, 403, 439, 441, 448, 454  
 Повеление 212–214, 222, 225, 242, 252, 253, 503

- Подарок 78, 198, 201, 263, 433  
 Под-мир 268, 280, 288, 456  
 Подобие 102, 172, 190, 196, 223, 237, 249, 299, 345, 390, 460, 461  
 Подчинение 207, 215, 226, 253, 254, 316  
 Познание 33, 35, 54, 78, 90, 94, 131, 134, 140, 149, 159, 173, 176, 179, 180, 189, 218, 260, 267, 333, 429, 430, 432, 459, 471, 473, 474, 481  
 Поиск (Бога) 70  
 Покой (также Покой – синоним для состояния избавления) 59, 70, 105, 164, 167, 168, 205–207, 220, 240, 254, 272, 349, 352, 353, 358–362, 372, 405, 407, 415  
 Поколение 89, 118, 236, 263, 290, 336, 338, 342, 356–358, 365, 385, 419, 493  
 Полиантропность 118  
 Поликосмизм 118  
 Полис 86, 89, 105, 382, 391  
 Политеизм 118, 158  
 Полнота 49, 55, 76–78, 82, 89–91, 93, 98, 170, 172, 174, 193, 202, 224, 230–232, 240, 255, 258, 260, 261, 265, 273, 313, 341, 423, 441, 478, 482, 488, 490, 497  
 Полночь 293, 458  
 Понятие 54, 55, 68, 81, 85, 88, 90, 91, 156, 157  
 Порождение 60, 81, 83, 117, 121, 122, 168, 170, 171, 173, 174, 176–179, 182, 224, 261, 276, 336, 381, 479, 480, 523, 524  
 Постоянство 199, 206, 207, 396  
 Поступок 40, 41, 56, 57, 61, 67, 68, 77, 88, 91, 96, 98, 99, 120, 132, 148–150, 152, 153, 166, 189, 195, 201, 207–209, 246, 251–255, 265, 280, 298, 305, 313, 318, 334, 384, 385, 389, 412, 441, 442, 454  
 Поэзия 283–287, 410–412  
 Поэт 39, 107, 110, 185, 229, 248, 281–283, 285  
 Праведные 291  
 Право 38, 58, 79, 90, 100, 106, 117, 139, 164, 180, 226, 249, 252, 253, 299, 339, 372, 373, 379, 381, 391, 392, 433, 436, 447, 490  
 Пра-Да и пра-Нет 63, 74, 96, 97, 147, 161, 162, 193, 210, 211  
 Праздник 329, 341, 348–353, 355–360, 362, 363, 365–367, 382, 397–400, 402–410, 412–414, 416, 450, 494, 525  
 Праотцы 202, 444  
 Праслово 58, 63, 64, 75, 81, 97, 143, 147, 161, 162, 181, 187, 209, 210, 266, 496, 497, 522–526  
 Предикат 42, 58, 59, 63, 75, 105, 154, 165, 187, 225, 273, 426, 427, 430, 523  
 Предложение 23, 42, 58, 63, 64, 154, 161, 164–166, 176, 187–189, 209, 210, 219, 238, 239, 266, 268, 269, 273, 285, 425, 427, 497, 523  
 Предмир 142, 143, 146, 156, 157, 160, 183, 184, 190, 194, 195, 209, 228, 240, 243, 245, 246, 248, 257, 258, 262, 266, 288, 295, 296, 299, 300, 332–334, 400, 420–423, 425, 429, 431, 443, 473, 475, 476, 478, 482, 486, 487, 494–497, 500, 501, 510, 523, 525  
 Предпосылка 35–37, 42, 55–57, 59, 60, 73, 74, 94, 105, 117, 121, 136, 151, 159, 165, 166, 168, 169, 172, 174, 177, 178, 199, 224, 229, 251, 254, 265, 304, 361, 428, 487, 491, 496, 507  
 Приложимость 77  
 Представление 121, 160, 161, 283, 286, 412  
 Преходящность 96, 329  
 Приветствие 360–362, 525  
 Приговор 227, 275, 276, 362, 363, 434  
 Признание 34, 46, 128, 131, 148, 215–219, 269–271, 351, 362, 363, 366  
 Призыв 34, 68, 211, 212, 249, 269, 274, 285, 291, 325, 351, 353, 361, 405, 437  
 Прилагательное 162, 163, 165–167, 189  
 Прилежание 229, 230  
 Примирение 216, 352, 374  
 Природа 43, 47–49, 57, 64, 65, 71, 75–79, 89, 97, 104, 113, 116, 126–128, 130, 159, 182, 185, 195, 197, 232, 233, 249, 250, 256, 258, 259, 267, 458, 462, 463, 470  
 Присутствие 144, 322, 351, 403, 410, 435, 451, 454, 455  
 Причастие (часть речи) 165, 166, 188, 189  
 Причастие (таинство) 403, 405, 414  
 Причина, причинность 33, 77, 83, 85, 86, 119, 168, 170, 195, 231, 258, 297, 330, 348, 414, 440, 474  
 Провидение 127, 130, 142, 144, 151, 155–159, 212, 232–234, 255, 258, 266, 284, 298, 299, 303, 442  
 Прогресс 131, 132, 137, 262–264, 415  
 Произведение 46, 47, 69, 92, 112–113, 150, 182–184, 226, 228–235, 281, 283–287, 489, 510  
 Производность 48, 59, 82, 101, 162, 193, 483

- Произвол 43, 62, 65, 66, 69, 80, 148–153, 196, 199, 201, 390, 441, 490  
 Пророк, пророчество 69, 117, 127, 128, 152, 170, 189, 201, 202, 208, 214, 236, 263, 288, 290, 300, 350, 352, 358, 359, 376, 379, 406, 418, 445, 484, 486  
 Просветление 300, 305–309, 331, 333, 492, 498, 504, 523, 525  
 Просвещение 129–132, 142, 331, 432  
 Простое 95, 168  
 Пространство 95, 120, 163, 169, 224, 232, 323, 325, 326, 394–396, 400, 401, 410, 413  
 Противоречие 57, 86, 111, 121, 148, 150, 177, 260, 298, 345–347, 367, 368, 371–373, 385, 388, 390, 391, 399, 416, 438–442, 444, 447, 470, 485, 494  
 Прошедшее 121, 154, 167, 189, 198, 221, 239, 253, 256, 372  
 Прошлое 133, 134, 136, 137, 140, 154, 168, 176, 192, 256, 374–377  
 Психогония 121, 122  
 Психология 50, 52, 94, 111, 112, 121, 295, 433  
 Путь 79, 95, 166, 172, 178, 179, 253, 256, 279, 280, 292, 294, 296, 307–309, 331, 341, 355, 366, 370, 375, 376, 378–388, 392, 401–405, 413, 414, 416, 419, 420, 434, 438–440, 442, 443, 449, 452, 459  
 Раб Божий 248  
 Развоплощение 56, 108  
 Раздробить 293  
 Разложение 56  
 Разойтись, расхождение 69, 334  
 Рай, сад 75, 182  
 Расколдовать 257, 258, 266  
 Реальность 42, 55, 78, 90, 119–121, 144, 163, 169, 182–184, 186, 194, 218, 225, 294, 320, 373, 394, 395, 399, 454, 470, 471, 474, 476, 483, 490, 498, 500, 501, 508, 521–524, 526  
 Революция 12, 47, 88, 89, 279, 325, 342, 373  
 Результат 56, 57, 69, 72, 75, 77, 81, 94, 120, 153, 159, 182, 193–195, 208, 222, 268, 295, 296, 414, 522  
 Ремесло 88, 230  
 Речь 109, 143, 146, 160, 183, 186, 222, 227, 235, 239, 281, 283, 284, 340, 341, 348, 487, 496, 498, 500  
 Ритм 234, 235, 274, 284, 285, 287, 377, 402, 411, 417, 509  
 Род, родовой признак 80, 81, 85, 86, 88, 96, 103–105, 107, 155, 164, 166, 169, 190, 203, 223, 230, 231, 258, 272, 274, 281, 329, 338, 361  
 Рождение, рождение второе, рождение самости 42, 81, 81, 103, 104, 120, 122, 166, 196, 224, 250, 259, 272, 328, 329, 336, 354, 364, 365, 377, 379, 403, 404, 406–408, 433, 434, 436–438, 443, 446, 449, 461, 472, 487, 500, 502, 522  
 Романтики 76  
 Рост 261–265, 278, 279, 290, 291, 295, 296, 298, 311, 326, 333, 367, 440, 442, 448, 498  
 Ряд 96, 179, 184, 186, 225, 226, 252, 256, 264, 266, 438  
 Самозамкнутость 47, 92, 102, 112, 292, 510  
 Самоотрицание 60, 61, 147, 193, 196, 199, 202, 249  
 Самоочевидность 72, 82, 204, 209  
 Самосознание 57, 86, 94, 100, 121, 464, 474, 476, 507  
 Самость 40, 50, 56, 67, 68, 72, 73, 81, 89, 94, 95, 99–114, 116–118, 139, 159, 173, 177, 178, 184, 185, 200, 191, 192, 198, 203, 205–208, 211, 212, 216, 228, 235, 243–249, 277, 295, 312, 313, 317, 321, 322, 332, 343, 387, 421, 433, 437, 448, 449, 476, 482, 490, 502, 525, 526  
 Самооформление 150, 153, 256  
 Сверхмир 92, 257, 299, 333, 420, 425, 429, 442, 458, 525  
 Сверхчеловек 39, 298, 299  
 Сверхчувственность 168, 238  
 Свет 57, 82, 93, 101, 104, 142, 145–147, 152, 172, 175, 180, 181, 189, 193, 195, 205, 209, 222, 240, 247, 249, 250, 255, 276, 277, 291, 293, 298, 300, 305, 311, 323, 331–335, 338, 350, 364, 374, 407, 409, 419–422, 428, 429, 433, 438, 446, 451, 455, 457, 458, 464–466, 472, 473, 492, 493, 497, 504, 523, 525  
 Светское 237, 241, 322, 374, 413  
 Свидетель 128, 129, 150, 197, 207, 334, 381  
 Свиток 396  
 Свобода 35, 40–43, 49, 50, 57, 59–61, 66, 77, 78, 80, 98, 99, 112, 133, 147, 150, 151, 153, 156, 158, 162, 178, 184, 195, 206, 226, 228, 251, 254, 265, 278, 303–305, 307, 325, 330, 338, 340, 354, 356, 357, 365, 383, 390, 395, 396, 437, 441, 442, 476, 488  
 Своеволие 100, 101, 104, 108–110, 114, 120, 193, 203, 204, 206, 207, 249, 250, 261  
 Своеобразие 89, 95–97, 99, 100, 107, 120,

- 143, 147, 247, 273, 285, 299, 368  
 Свойство 45, 52, 64, 69, 75, 76, 79, 81, 83, 88, 97, 136, 147–150, 161, 162–165, 170, 176, 177, 188, 189, 191, 195, 199–201, 203, 204, 206, 222, 229–232, 238, 246, 383, 387, 436, 444, 486, 495, 524  
 Святыище 314, 352, 355, 357–359, 465, 466  
 Святой, святой язык 38, 39, 47, 202, 207, 246, 248, 254, 255, 261, 275, 310, 330, 339, 340, 343, 346, 352, 384, 390, 440, 441, 441, 464  
 Святость 106, 248, 289, 338, 340, 351, 359, 364, 371, 424  
 Священник 290, 371, 390, 396, 402, 440, 441, 442  
 Сегодня 200, 214, 224, 261, 264, 272, 279, 316, 321, 327, 328, 330, 331, 333, 341, 362, 405, 445, 447, 465  
 Серацевина, центр 62, 129, 183, 202, 223, 224, 336, 378–380, 383–387, 403, 413, 414, 422, 431, 435, 455, 473, 493, 494  
 Сестра 240, 384  
 Символ 58, 61, 67, 76, 77, 79, 97, 99, 143, 145, 159–161, 171, 172, 174–176, 186, 205, 208, 227, 236, 277, 294, 295, 330, 333, 357, 387, 397, 403, 406, 421, 437, 472, 479, 495, 508  
 Симфония 100, 161  
 Синтез 130, 266, 267, 477, 479, 523  
 Система, системность 36–38, 48, 50, 60, 74–76, 78, 83, 84, 90, 132, 134, 135, 137, 138, 150, 156, 174, 175, 185, 186, 193, 194, 225, 234, 267, 306, 317, 462, 469, 473, 483, 489, 490, 505, 507, 521, 523–526  
 Слабость 66, 102, 109, 202, 216, 320, 384, 464  
 Слава 81, 270, 289, 290, 423, 452, 505  
 Слово 140, 142, 143, 145, 160, 183, 186, 214, 237, 288, 433, 500  
 Слух 212, 244, 285, 286, 348  
 Случай 126, 240, 245, 250, 270, 369, 396, 403, 435  
 Слушание 212, 347, 348, 353–355, 360, 361, 392, 397, 401, 404, 409  
 Смерть 33–35, 39, 51, 65, 87, 103, 104, 106, 108–111, 121, 125, 191–193, 200, 239, 259, 291, 307, 311, 312, 339, 343, 364, 365, 368, 420–422, 425, 434, 457, 469, 472–475, 477, 493, 500–502, 523, 525  
 Смирение 204, 208, 366, 443  
 Собственное, собственность 39, 96, 112, 114, 143, 212, 270, 289, 311, 313, 314, 321, 332, 337, 389, 433, 435  
 Событие 55, 91, 96, 108, 109, 127, 128, 130, 131, 141, 148, 150, 154, 155, 166–169, 172, 174, 176, 184, 188, 189, 195, 196, 200, 202, 220, 222, 227, 262, 288, 323, 349, 356, 371, 376, 379, 404, 405, 408, 481–483, 487, 498, 508, 510, 521  
 Согласие 113, 221, 263, 340, 347, 432, 497  
 Согражданственный, согражданственность 87  
 Содержание 45, 48, 58, 69, 73, 74, 82, 94, 95, 99–102, 104, 107, 109, 112–114, 121, 127, 133, 136–139, 141, 146, 151, 155, 172, 173, 175, 186, 212, 214, 218, 220, 228, 229, 231, 251, 264, 269, 275, 280, 282, 286, 288, 311, 312, 315, 316, 350, 352, 358, 362, 381–383, 388, 410, 417, 429, 430, 447, 452, 475, 486  
 Содержимое 229, 231  
 Созвездие 65, 115, 117, 186, 246, 460  
 Создание, созданность 34, 85, 136, 137, 142, 144, 153, 155–159, 167–169, 171, 181, 184, 185, 190, 191, 193, 209, 230, 231, 238, 255–258, 265, 266, 278, 303, 344, 357, 461, 487  
 Созерцание 113, 232, 234, 283, 284, 362, 371, 432, 435, 436, 440, 454, 457, 463, 464, 503  
 Соитие 80, 81, 103, 120  
 Сокрытость 195–197, 198, 204, 231, 246  
 Сословие 87, 318, 319, 384, 442  
 Сострадание 113, 246, 417  
 Софисты 88, 89, 105  
 Социология 347, 353, 355, 360, 393, 399, 410  
 Спираль 409, 413, 415, 418  
 Спонтанность 79  
 Сравнение 43, 44, 47, 67, 74, 87, 102, 116, 163, 192, 236, 238, 277, 383  
 Становится, становление 56, 103, 120, 155, 159, 160, 182–185, 229, 248, 249, 256, 261, 296, 297, 392, 437, 438, 452, 455, 470, 475, 476, 483, 488, 496, 521  
 Стихотворение 237, 281, 285, 286  
 Стоики 88  
 Страх 33–35, 108, 109, 113, 125, 198, 204, 208, 246, 303, 305, 311, 345, 473, 474  
 Стыд 215–218, 240, 354  
 Субъект 42, 58, 59, 61, 63, 72, 102, 105, 138, 146, 154, 161, 164, 166, 173–176,

- 179, 180, 187, 190, 209, 219, 222, 223,  
270, 273, 426, 427, 431, 475, 498, 501,  
507, 523
- Судьба 62, 65, 66, 69, 83, 103, 108, 120, 157,  
195, 196, 213, 250, 279, 307, 314, 315,  
317, 318, 321, 322, 324–326, 332, 335,  
337, 339, 343, 355, 357, 361, 363, 374,  
418, 434, 435
- Сура 149, 201, 202
- Существительное 161–163, 165, 166, 188,  
222, 273
- Сущностное бытие 195
- Сущностное свойство 147–150, 206
- Сущность, сущностное 38, 41, 48, 51, 54–  
62, 65–67, 74, 75, 79–81, 86, 87, 90, 91,  
95–99, 103, 104, 108, 111, 117, 118, 130,  
142, 147–150, 152, 153, 155, 157, 160,  
169, 183, 184, 190, 191, 193, 195–199,  
201, 202, 206, 211, 212, 223, 230, 238,  
247, 248, 249, 251, 256, 258, 259, 267,  
283, 284, 320, 321, 346, 348, 369, 347,  
358, 372, 419, 421, 422, 423, 425, 426,  
429–431, 432, 446, 450, 452, 457, 486,  
490, 493, 505
- Схема 101, 161, 163, 181, 186, 209, 215,  
337, 491
- Сын 317, 388, 389, 440, 441, 443, 452, 453,  
456
- Таблица 161, 186
- Таинство 396, 397, 401–403, 413, 414
- Тайна 69, 70, 87, 91, 122, 142, 148, 150, 153,  
177, 197, 207, 211, 251, 275, 279, 291,  
296, 300, 333, 343, 357, 358, 404, 436–  
438, 449, 457, 495, 498
- Так (Sic) 58–60, 62–64, 67, 75, 86, 97, 98,  
162, 163, 165, 167, 196, 210, 436, 463, 525
- Так-сущее 62
- Такт 234, 284, 389
- Талмуд 151, 412
- Танатос 103, 104, 109, 192
- Танец 412–414
- Творение 46, 77, 102, 112, 116, 122, 128,  
135–137, 141–148, 150–159, 162, 164,  
167–177, 180–184, 186–193, 195–201,  
209–212, 219, 222–228, 232, 234, 235,  
238–240, 244, 245, 249, 255–257, 259,  
266–268, 272, 273, 276, 279, 280, 287,  
288, 291, 295–299, 303, 310, 312, 313,  
315, 316, 322, 329, 330, 332, 333, 335,  
344, 349–353, 355, 356, 358, 364, 365,  
367, 374, 388, 331, 393, 397–399, 403,  
404, 408, 410, 422–425, 429, 431, 433,  
444, 445, 449, 450–452, 457, 458, 461,  
470, 471, 474–476, 483, 487, 488, 491,  
492, 494, 496–500, 502, 508, 510, 511,  
522, 523, 525
- Театр 411
- Тезис 266, 267
- Текст 188–190, 199, 236, 237, 289, 348, 357,  
401, 402, 405, 472, 473, 474, 485, 499–  
501, 504–506, 509, 510
- Тело 33, 45, 56, 79, 82, 87, 111, 112, 118,  
182, 183, 202, 318–321, 323, 324, 371,  
382, 396, 410, 412, 450, 464, 482, 483
- Темная основа 57, 59, 121, 122, 160, 181,  
183
- Тень 169, 181, 182, 216, 225, 257, 287, 300,  
358, 374
- Теогония 116, 121, 295
- Теология 48, 50, 52, 54, 85, 86, 112, 119,  
121, 125, 126, 128, 130, 133–142, 149,  
151, 152, 175, 195, 225, 334, 335, 421,  
453, 456, 471, 473, 475, 476
- Тон 269, 285–287
- Точка 37, 60, 62, 67, 69, 72, 73, 79, 80, 82,  
84, 85, 94, 100, 104, 108, 116, 118, 135,  
136, 139, 159, 164, 166, 167, 169, 171,  
176, 180, 184, 186, 193, 194, 199, 200,  
208, 222, 231, 248, 253, 260, 261, 270,  
283, 293–296, 308, 311, 313, 329, 342,  
347, 368, 376–378, 380–387, 398, 400,  
405, 406, 415, 421, 429, 440, 443, 449,  
452, 453, 456, 462, 464, 474, 476, 481,  
483, 497, 504
- Трагедия 83, 106, 108, 109, 111, 121, 192,  
204, 244, 246–248, 283
- Траектория 38, 97, 115, 119, 143, 160, 168,  
172, 176, 185, 186, 194, 225, 246, 266, 293,  
294, 296, 333, 355, 411, 426, 431, 427,  
460, 464, 471–473, 482, 483, 487–489,  
491, 492, 496–499, 503, 508, 521–526
- Трапеза 351, 353–358, 360, 361, 392, 401,  
402, 403, 409
- Треугольник 294, 295, 464, 470, 471
- Ты 18, 19, 41, 163, 190, 209–211, 221–223,  
235–238, 240, 241, 274, 277, 278, 312,  
498, 502, 506, 507, 509, 525, 526
- Тьма 33, 119, 147, 172, 188, 189, 194, 215,  
216, 248, 249, 311, 317, 331, 336, 420,  
421, 429, 445, 446, 476, 500, 504
- Уверенность 129, 131, 132, 134, 156, 194,  
209, 216, 217, 220, 264, 298, 305, 315,  
359, 403, 427
- Уничтожение 33, 56, 60, 100, 108, 153, 430

- Уравнение 58, 59, 61, 64, 75, 81–83, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 118, 159, 483, 494  
 Участь 117, 157, 314, 424, 434, 435  
 Фабула 111  
 Факт 36, 95, 100, 117, 118, 131, 126, 131, 146, 149, 166, 253, 269, 275, 280, 297, 427, 428, 430, 463, 476, 498  
 Фактичность 82, 95, 117–120, 173, 180, 194, 196, 197, 220, 280, 194, 334, 394, 427, 428, 431  
 Феноменализм 91  
 Фигура 74, 185, 229, 244, 286, 294, 295, 470, 471, 487, 488, 511, 522  
 Философ 39, 44, 49, 51, 84, 138, 139, 247, 335, 421, 474, 478  
 Философия 33–40, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 51, 56, 69, 72, 78, 84, 126, 128, 135–142, 158, 171, 175, 176, 179, 182, 292, 427, 432, 469, 470, 472–474, 476, 481, 484, 488, 491, 493, 503, 505, 506, 508–510  
 Форма внешняя, форма внутренняя, форма природная, форма художественная, форма эстетическая 68, 69, 79, 92, 112, 184, 233, 234, 253, 412, 486, 510  
 Формирование души 392  
 Формы слова 160–163  
 Фрагмент 94, 108, 130, 136, 292, 336, 346, 348, 349, 352, 358–360, 375, 379, 438, 439, 453, 507  
 Хаос 78, 115, 119, 147, 165, 170, 172, 174, 175, 177, 180, 188, 189, 277, 476, 450  
 Характер 41, 53, 97, 98, 100–104, 106–108, 110–112, 166, 177, 183, 185, 193, 203, 206, 225, 227, 247–250, 252–254, 261, 284, 285, 356, 397, 433, 437, 441  
 Хор 244, 246, 272, 274, 290, 291, 401, 411, 458  
 Хорошо 162, 165, 167, 176, 187, 189, 191, 210, 238, 265, 268, 497, 500, 525  
 Христианин 242, 253, 303, 315, 316, 321–324, 378, 379, 381, 383, 385, 386, 388, 389, 391, 398, 403, 404, 407, 414, 416, 437, 438, 447–449, 454, 456  
 Христианство 45, 54, 64, 76, 150, 315, 316, 318–323, 368–370, 375–377, 379–383, 385, 387–391, 397, 398, 403–410, 413, 414, 437–440, 442, 443, 445, 446, 448, 449, 452–456, 473, 489, 491–494, 499, 512, 523, 525  
 Христос 119, 315, 380, 382–384, 408, 437, 455, 456  
 Художник 112, 150, 163, 185, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 281, 282, 284, 286, 287, 416  
 Царство Божие, царство мирское 25, 65, 134, 135, 140, 221, 254, 256, 258, 260–265, 270, 271, 275, 276, 277, 279, 280, 289, 290, 291, 298, 306, 309–311, 313, 317, 325–327, 330–332, 344, 341, 353, 362, 370, 374, 386, 392, 403, 408, 415, 442, 443, 445, 446, 454  
 Царство Матерей 57, 119, 143, 476–478, 496, 523  
 Целое 38, 56, 82, 83, 87, 88, 110, 116, 176, 178, 184, 185, 188, 221, 227–235, 279, 280, 285, 292, 297, 315, 317, 318, 321, 324, 343, 349, 357, 361, 377, 392, 410, 426, 452, 458, 471, 481, 489, 491, 521  
 Целостность 50, 86, 198, 231, 382, 383, 415, 464, 482, 486, 487, 522  
 Цель 54, 55, 60, 62, 85, 105, 137, 178, 179, 248, 252, 264, 307, 308, 330, 353, 356, 364, 367, 378, 383, 388, 395, 410, 414, 416, 432, 453, 465  
 Церковь, церковь как памятник архитектуры 126, 129–131, 133, 140, 209, 263, 317–320, 322–326, 368, 368, 371, 382–385, 390–393, 395, 397, 400–402, 405, 406, 409, 410, 413, 414, 416, 437, 440–443, 454  
 Частное провидение 156  
 Часть 40, 48, 50, 63, 64, 71, 83, 86–88, 92, 96, 101, 103, 104, 107, 111, 115, 116, 148, 152, 158, 160, 162, 166, 172, 174, 175, 186, 201, 220, 221, 226, 247, 259, 277, 285, 314, 315, 320, 321, 324, 343, 355, 363, 391, 394, 396, 400, 403, 425, 428, 434–436, 443, 453, 457, 458, 460, 464, 504  
 Часть речи 162, 163, 210  
 Человек, человечность 40, 45, 46, 87, 94–99, 105–107, 112, 114–118, 120, 139, 143, 151, 152, 180, 185, 190, 203, 226, 236, 250, 281, 287, 364, 390, 411, 412, 436, 437, 441, 510  
 Число 83, 101, 117, 118, 149, 161, 166, 188, 190, 223, 240, 272, 274, 295, 450, 456, 500, 507, 509  
 Члены предложения 58, 63, 164  
 Чтение 136, 147, 336, 348–350, 357, 360, 397, 402, 403, 411, 424, 450, 477  
 Что 163, 165  
 Чувственное, чувственность 136, 174, 183, 208, 236, 238, 286  
 Чудо 41, 69, 76, 78, 79, 81, 82, 84, 98, 99,

- 114, 122, 125–131, 133, 136, 140–142, 144–146, 151, 158, 183, 186, 189, 191, 202, 219–221, 227, 234, 241, 245, 288, 300, 333, 346, 358, 404–406, 412, 414, 437, 438, 473, 478, 487, 498, 500
- Шаббат** 337, 346, 348–353, 355, 356, 360, 362, 364, 366, 398, 406, 407, 423, 515
- Шехина, шхина** 450–452
- Элемент** 38, 48–52, 60, 69, 70, 76, 80, 83, 90, 95, 97, 102, 108, 111, 115–122, 134, 137–139, 141–144, 149, 153, 154, 159, 160, 172–176, 180, 183–186, 194, 226, 225, 228, 230, 249, 256, 257, 266, 271, 280, 283, 287, 294, 295, 296, 299, 315, 333, 343, 344, 346, 361, 390, 400, 404, 411, 419, 422, 431, 432, 436, 439, 449, 452, 460, 464, 470–472, 474, 476, 482, 483, 486–490, 495, 496, 500, 508, 521–526
- Элементарные науки** 121
- Эллада** 82, 92
- Эманация** 82, 83, 85, 150, 170, 172–175, 178
- Эмпирическое** 50, 171, 227, 328
- Эпос** 108, 185, 231, 484, 485
- Эпоха** 41, 51, 82, 89, 119, 122–132, 137, 138, 154, 262–264, 315, 317–319, 321–323, 326, 370, 373, 374, 376, 377, 379, 391, 408, 416, 462, 470, 511
- Эрос** 103, 104, 108, 192, 209
- Эстетика** 68, 92, 112, 181, 185, 186, 235, 286, 411, 414, 489, 506
- Эсхатология** 439
- Это** 163, 169
- Этос** 44, 45, 48, 49, 97, 102, 105, 114, 178, 213
- Я** 19, 20, 33, 41, 56, 72, 90, 94, 107, 173, 176, 177, 180, 190, 199, 209–211, 214, 215, 219, 222, 223, 235–241, 247, 266, 268, 274, 278, 289, 311, 312, 364, 377, 384, 389, 448, 452, 474, 498, 502, 506, 507, 509, 525, 526
- Явление** 41, 77–79, 83, 85, 96, 98, 99, 103, 137, 138, 147, 148, 170, 183, 225, 227, 230, 244, 249, 256, 258–260, 285, 298, 330, 355, 389, 418, 482
- Язык, язык-до-языка** 58, 59, 64, 97, 109, 110, 112, 113, 132, 135, 141–144, 159–161, 163, 164, 175–177, 180–184, 186, 197, 202, 207, 209, 210, 213, 214, 222, 225, 227, 233, 235–239, 245, 253, 255, 259, 264, 265, 268, 270, 275, 283, 285–289, 299, 330, 333, 334, 339–343, 381, 401, 405, 406, 411, 420, 421, 424, 441, 457, 464, 473, 476, 486, 487, 495–500, 503, 504, 506, 508, 509, 522–526
- Язычество** 68, 117–119, 121, 127, 152, 158, 194, 200, 201, 208, 218, 243–245, 256, 261, 283, 284, 316, 318, 319, 323, 389, 429, 431, 433, 440, 442–447, 449, 462, 463, 485, 491
- Я-что** 56, 526

# Франц Розенцвейг

## Звезда избавления

Знак информационной продукции 16+

Издатель *Михаил Гринберг*  
Перевод с немецкого *Екатерина Яндуганова*  
Ответственный редактор и составитель *Илья Дворкин*  
Комментарии и указатели *Илья Дворкин, Екатерина Яндуганова*  
Редактор *Анна Линдина*  
Вводные статьи:  
Человек и Звезда. Биография Франца Розенцвейга  
*Илья Дворкин, Екатерина Яндуганова*  
Астролябия. Путеводитель по философии  
«Звезды избавления» Франца Розенцвейга *Илья Дворкин*  
Зав. редакцией *Инна Аблина*  
Художественное оформление *Полина Адамова*  
Корректор *Ирина Степачева-Бохенек*  
Компьютерная верстка *Иван Пичугин*

Мосты культуры, Москва  
Тел./факс: (916)871-09-36  
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem  
Tel.: (972)-544-993-116  
e-mail: greenberg0@bezeqint.net

[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)



Издательство «Мосты культуры»

ЛР № 030851 от 08.09.98

Формат 70 x 90 / 16

Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ. л. 34

Подписано в печать 28.12.2016. Заказ № 327.

Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в АО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



Франц Розенцвейг (1886-1929) – еврейский немецкий философ, историк, педагог, переводчик, общественный деятель. Он является одним из авторов философии диалога, создателем современного формата образования для взрослых, но главное, – творцом оригинальной философской системы, которую он полностью воплотил в своей жизни.

Книга Ф. Розенцвейга «Звезда избавления» является одним из наиболее значительных произведений XX века не только в рамках еврейской мысли, но и в контексте мировой философии. Текст построен как сложная конфигурация литературных, философских, исторических, теологических слоев. При этом книга является литературным шедевром и читается легко, на одном дыхании. Книга переведена на английский, иврит, французский, итальянский, испанский, польский, китайский, а теперь и на русский.