

Ἑρμηνεία

Журнал философских переводов

№1 (3) 2011



Главный редактор *Олег Матвейчев*

Дизайн и верстка *Сергей Зиновьев*

Корректор *Елена Макеева*



Содержание

| | |
|--|-----|
| Жан Бодрийяр. Симуляция. <i>Перевод А. Л. Анисина</i> | 3 |
| Дж. Дуглас. Понятие поэтической истины у Хайдеггера. <i>Перевод О. Матвейчева</i> | 13 |
| Х. Патнэм. Вопрос о реализме. <i>Перевод И. Джохадзе</i> | 20 |
| С. Кьеркегор. Евангелие страданий. Христианские беседы. <i>Перевод А. В. Лызлова</i> | 37 |
| Клаус Мюллер. О возможности и необходимости говорить сегодня о Боге. <i>Перевод Д. Чепеля</i> | 144 |

Симуляция

ЖАН БОДРИЙЯР

*Baudrillard Jean. Die Simulation / Wege aus der Moderne:
Schlüssel-Texte ol. Postmoderne-Diskussion. Weinheim:
VCH, Acta Humanoria, 1988.
Перевод с немецкого А. Л. Анисина*

Метафизика кода

Великие симулякры, созданные людьми, переходят от универсума естественных законов к универсуму сил и силовых напряжений, а в настоящее время — к универсуму бинарных структур и противоречий. После метафизики сущности и явления, после метафизики энергии и детерминизма сейчас приходит метафизика индетерминизма и кода. Кибернетический контроль, производство посредством моделей, дифференциальная модуляция, feed-back (пароль—отзыв. — *Примеч. перев.*), вопрос / ответ — все это новая, операционная взаимосвязь (в то время как индустриальные симулякры были лишь оперативными). Дигитальность есть ее метафизический принцип (чем был Бог у Лейбница), а ДНК — ее порок. Действительно, сегодня «генезис симулякров» достигает в генетическом коде своей совершенной формы. В высшем пункте все более нарастающего уничтожения отзывов и финальностей потери подобий и обозначений открывают дигитальный и программный знак, чья «стоимость» определяется чисто тактически через пересечение с другими сигналами (информационная корпускула / тест) и чья структура есть микромолекулярный код команды и контроля.

Проблема знака, вопрос о его разумном определении, о реальном и воображаемом в нем, о его вытеснении, его извращении, об иллюзии, которую он представляет, о том, что он умалчивает, или о его побочном значении — все стирается на этом уровне. Можно было уже наблюдать, как знак первого порядка, сложный и полный иллюзий, превращается машинами в неуклюжий, тупой, индустриальный, повторяющийся, оперативный, эффективный знак без отзвуков. Но какая еще более радикальная

мутация произошла у непрочитываемых и неинтерпретируемых знаков кода, которые, как некая программная матрица, удаленная на расстояния световых лет, захоронены в основе биологического тела — black box, где и производятся все команды и ответы? Покончено с театром репрезентации, пространством знака, его конфликтов, его молчания, остался лишь black box кода, молекула, от которой исходят сигналы, просвечивающие нас вопросами / ответами и пересекающиеся в качестве сигнальных лучей, которые не разрушающе контролируют нас с помощью программы, вписанной в наши собственные клетки. Раковые клетки, электронные элементы, партийные ячейки, микробиологические клетки (обыгрываются различные значения слова *Zelle*. — *Примеч. перев.*) — речь всегда идет о поиске наименьших неделимых элементов, чей органический синтез совершается соответственно данности кода. Но сам код есть нечто иное, чем генетически генерирующая клетка, в которой мириады схем и комбинаций продуцируют все вопросы и все мыслимые развязки с принуждением к решимости (на что?). Для этих вопросов (информативных и сигнализирующих возбуждение) не имеется другой финальности, кроме как ответа, который заложен генетически или слегка варьирован крохотными и случайными отличиями. Голо-линейное и одномерное пространство — это пространство клетки, в котором беспрестанно продуцируются те же самые знаки, как тоска заключенного, помещенного в одиночестве и однообразии. Это генетический код: молчаливо установленная, неподвижная дискета, и мы лишь ее считывающие ячейки. Вся аура знака, само значение разрешается от детерминации: все разрешается в инскрипции и декодировании.

Это есть симулякр третьего порядка, наш симулякр; это есть «мистическое изящество бинарной системы нуля и единицы», из которой выходят все живые существа; это есть статус знака, который равно является концом сигнификации, — ДНК или операционная симуляция.

Тактильное и дигитальное

Управление посредством моделей генетического кода вовсе не ограничивается лабораторными изысканиями или сумасбродными представлениями теоретиков. Сколь угодно банальнейшая жизнь насквозь проникнута этими моделями. Дигитальность среди нас. Она есть то, что во всех сообщениях, во всех знаках привидениями обступает наше общество. Конкретнейшая форма, в которой можно ее схватить, состоит в тесте, в вопросе / ответе, в стимуле / реакции. Все содержания нейтрализуются через непрестанную процедуру гибкого опроса, декодирующих вердиктов и ультиматумов, которые хотя не происходят более от осно-

ваний генетического кода, но обладают своей тактической индетерминированностью. Цикл значения бесконечно укорачивается при этом до цикла вопроса / ответа, бита, наименьшего единства энергии / информации, которое отсылает обратно к своему исходному пункту и при этом демонстрирует лишь постоянную реактуализацию тех же самых моделей. Эквивалент этому совершенному нейтрализованию сигнификата через код — в коротком веке модных вердиктов или любого другого обращения рекламы и посредничества. Это так — всюду, где предложение поглощает спрос, где вопрос поглощает ответ или адсорбирует и дает его вновь от себя в декодируемой форме, или изобретает в предвидимой форме, или предвосхищает. Повсюду один и тот же «сценарий», сценарий «trial and error» (как у морских свинок в лабораторном тесте), некий сценарий возможностей выбора, которые обнаруживаются всюду («Тестируйте свою личность»), — всюду тест как фундаментальная общественная форма контроля через бесконечную делимость способов поведения и ответов.

Гиперреализм симуляции

Все это определяет некое дигитальное пространство, некое магнетическое поле кода с поляризованиями, разрушениями, гравитациями моделей и непрерывным потоком мельчайших дизъюнктивных единств (вопрос / ответная ячейка, которая является, таким образом, чем-то вроде кибернетического атома сигнификации). Нужно принять во внимание различие, существующее между этим полем контроля и традиционной репрессивной сферой полиции, соответствующей сигнификативному насилию. Это была сфера кондиционирования рефлексов, которая руководствовалась еще павловской экспериментальной установкой программированной повторяющейся (repetitiven) агрессии и которую вновь обнаруживают в различных степенях в постоянной долбежке вербовочных лозунгов и политической пропаганды тридцатых годов. Ремесленное и индустриальное насилие, которое преследует цель произвести запуганное и животно-послушное поведение. Все это не имеет больше смысла. Тоталитарная, бюрократическая концентрация есть некая схема, которая возвращает к эпохе рыночных законов стоимости. Система эквивалентностей тем временем делает необходимым всеобщий эквивалент и тем самым централизацию глобального процесса. Это архаическая рациональность в сравнении с рациональностью симуляции: там не имеется более всеобщего эквивалента, но некое набрасывание веера моделей перенимает регулирующую функцию, а также не имеется более формы всеобщего эквивалента, но форма дистинктивных оппозиций. От выразительного приказа переходят к программированию посредством

кода, от ультиматума — к перманентному давлению, от принужденной пассивности — к моделям, которые были с самого начала сконструированы в соответствии с «активной реакцией» субъекта, рассчитывали на его втягивание, на его причастность («в качестве игрока») вплоть до модели тотального «окружения» из без паузных спонтанных ответов, из восторженных feed-васк'ов и мимолетных контактов. Это есть, по определению Николы Шёффера, «конкретизирование всеобщего настроения».

Это есть великий праздник причастности: он состоит из мириад стимулов, из миниатюрных тестов, из безгранично делимых вопросов / ответных пар, которые все магнетизированы какими-либо великими моделями в поле кода.

Великая культура тактильной коммуникации стоит на пороге под знаком техно-люмино-кинетического пространства и тотального пространственно-динамического театра!

Вся мнимая сфера контакта, сенсорного приспособления, тактильного мистицизма, в конечном счете вся экология позволяют перенести себя на этот универсум операционной симуляции. Делают привычным для себя этот постоянный тест успешного приспособления посредством ассимилирования животного миметизма («Приспособление животных к цветам и формам их окружения является также пригодной моделью для человека». Никола Шёффер), а также индейцев с их «врожденным чувством экологии»! Тропизмы, мимикрия, эмпатия: целое экологическое евангелие открытых систем, с негативной и позитивной feed-back (обратной связью. — *Примеч. перев.*) втискивается в эту брешь — их идеология систем управления посредством информации, которое, однако, приспособленное к некоей более гибкой реальности, есть, конечно, не более чем преобразование павловских рефлексов. Так перешли в кондиционировании духовного здоровья от электрошока к выразительному обучению тела. Устройства власти и постоянного принуждения создают всюду место более диффузным устройствам окружения, которые действуют посредством операционализирования представлений, потребностей, восприятий, желаний и т. д. Некая универсальная экология, мистицизм «ниш» и общей взаимосвязи, симуляция среды, которая идет даже вплоть до «центров эстетических и культурных импульсов», предусмотренных в VII плане (почему бы и нет?), а также вплоть до «центра сексуального оформления свободного времени», который выстроен в форме груди и «обещает потрясающую эйфорию в возбуждающей атмосфере... Рабочему всех классов эти центры будут доступны». Равное пространственно-динамическое очарование, как в том тотальном «театре», который набросан как некий круговой (формы), гиперболический, вращающийся вокруг цилиндрической оси аппарат: не имеется больше ни сцены, ни дистанции, ни «взгляда»: здесь конец зрелища, зрителей, имеется только лишь тотальное, сливающееся, тактильное, эстетиче-

ское (и не эстетическое уже) окружение. Только с черным юмором можно еще думать при этом о тотальном театре Арто, о его театре жестокости, чья пространственно-динамическая симуляция есть чудовищная карикатура. Жестокость в нем заменяется через минимальный и максимальный «порог стимуляции» и через изобретение «рассчитываемого на основе порога насыщения кода восприятия». Даже добрый старый «катарсис» из классического театра страстей становится сегодня посредством симуляции гомеопатическим. Такая сложилась ситуация с творчеством.

Реальность тонет в гиперреализме, в буквальном удвоении реального, преимущественно на основе других репродуктивных средств — реклама, фото и т. д. — и от средства к средству реальное испаряется, оно становится аллегорией смерти, но и в этом своем разрушении оно утверждает и надстраивает себя: оно становится реальным совершенно, фетишизм потерянного объекта — уже не объект репрезентации, но экстатическое отречение и ритуальное изгнание самого себя: гиперреальное.

Реализм уже возвещает эту тенденцию. Уже риторика реального сигнализирует, что его статус значительно изменен (золотой век есть век невинности языка, который не должен удваивать ничто из того, что он говорит об опечатке реальности). Сюрреализм еще солидарен с реализмом, которым он пренебрегает, однако он уже удваивает посредством своего вторжения в иллюзорное. Гиперреальное — намного дальше ушедшая стадия, в которой стираются даже противоречия между реальным и иллюзорным. Ирреальность есть не более чем ирреальность сна или фантазма, посю- или потустороннего, это ирреальность галлюцинирующего подобия реального с самим собой. Для того чтобы преодолеть кризис репрезентации, нужно заключить реальное в чистом повторении. Эта тенденция показывает себя, прежде чем всплывает в поп-арте и неореалистической живописи, в «nouveau roman». Уже там существует интенция создать вокруг реального некую пустоту, элиминировать всю психологию, всю субъективность и все отдать на откуп чистой объективности. Но на деле эта объективность есть не что иное, как объективность чистого взгляда — некая объективность, наконец-то освобожденная от объекта, который есть не более чем слепое реле ощупывающего взгляда. Некое круговое возбуждение, в котором легко узнать бессознательную попытку не быть более увиденным.

Именно это впечатление пробуждает неороман: эта мания исключить смысл из слепой и педантичной реальности. Синтаксис и семантика исчезли — не имеется более проявления объекта, только лишь его голое прицитирование, ожесточенное протоколирование его рассыпанных фрагментов — ни метафоры, ни метонимии, только лишь беспробельная имманентность под полицейской инстанцией взгляда. Эта «объективная» микроскопия создает опьянение реальностью, опьянение смертью у границы

репрезентации ради репрезентации. В прошлом старые иллюзии о рельефе, перспективе и (пространственной и психологической) глубине, которые соединялись с восприятием объекта: оптика вообще, все зрительное, которое операционно направлено на поверхность вещи, взгляд как таковой стал молекулярным кодом объекта.

Имеются различные выражения этой возбуждающей головокружение реалистической симуляции:

1. Разложение реального в его подробностях — законченное парадигматическое преломление объекта, говоря попросту — линейность и сериальность частичного объекта.
2. Основательное восприятие: все действия по умножению и распределению объекта в его подробностях. Эта демультипликация выдает себя за глубину и даже за критический метаязык, это относится, без сомнения, также к рефлексивной связности языка, к диалектике отражения. Но между тем это безграничное разрушение есть не более чем некий тип сервильности: реальное посредством этого не рефлексивируется более, оно подвергается обратному развитию и редуцируется.
3. Собственно сервильная форма (Andy Warhol). В ней устранено не только синтагматическое, но и парадигматическое измерение, ибо не имеется более флексии форм, ни даже имманентной рефлексии, но только лишь рядоположение одинаково — флексия и рефлексия равны нулю. Как те две сестры-близняшки на эротической фотографии: чувственная реальность их тел стирается одинаковостью. Как можно о них мечтать, если красота одной непосредственно удваивается красотой другой? Взгляд может лишь идти от одной к другой, всякое различие ограничено этим туда-сюда. Некая субтильная форма умерщвления оригинала, но также и единственное в своем роде возбуждение, у которого всякое внимание, какое могло бы быть направлено на объект, посредством бесконечного его разрушения отклоняется в самое себя (перевернутый сценарий платоновского мифа о соединении двух разорванных половинок некоего символа — здесь разделяется признак (в том виде. — *Примеч. пер.*) как он создает одноклеточные существа). Это очарование равно, пожалуй, очарованию смерти, в том смысле, что для нас, половых существ, смерть возможным образом не означает НИЧТО, но просто лишь предшествующую половой дифференциации форму размножения. Производство посредством модели в бесконечном ряду действительно снова включает способ размножения одноклеточных и противопоставляет себя ему, который связан для нас с жизнью.
4. Но этот чистый автоматизм, несомненно, только парадоксальное обострение: подлинная генеративная формула, которая включает в себя все другие и известным образом является стабилизирую-

ванной формой кода, — это есть формула бинарности, дигитальности — не чистого повторения, но минимального отклонения, минимальной модуляции между двумя терминами; это называется «наименьшая общая парадигма», которая могла бы сохраняться в силе функцию смысла. Эта симуляция, эта комбинаторика внутреннего расчленения образного предмета, как и предмета потребления, редуцирует и суживает себя в современном искусстве так сильно, что, в конце концов, есть только лишь крохотное отличие, которое отделяет гиперреальное от гиперживописи. Эта последняя прикидывается, что, в противоположность реальному, редуцирует себя вплоть до самоуничтожения, но известно, что все очарование этой живописи пробуждается к новой жизни в этом крохотном отличии: вся живопись скрывается в эту узкую полоску, которая отделяет разрисованную поверхность от художника. И в подпись метафизический знак для всей метафизики репрезентации, пока она наконец не берет саму себя в качестве модели («чистый» взгляд) и вращается вокруг самой себя в насильственном повторении кода.

Действительная дефиниция реального гласит: то, с чего можно изготовить эквивалентную репродукцию. Она возникает в то же время как наука, которая постулирует, что процесс может быть точно репродуцирован при заданных условиях, и как индустриальная рациональность, которая постулирует универсальную систему эквивалентностей (классическая репрезентация не является эквивалентностью, она есть транскрипция, интерпретация, комментарий). В конце этого процесса развития репродуцируемости реальное есть не только то, что может быть репродуцировано, но и то, что всегда уже репродуцировано. Гиперреальное.

Означает ли теперь это конец реального и конец искусства посредством того, что оба совершенно переходят одно в другое? Нет. Гиперреализм есть вершина искусства и вершина реального на уровне симулякров посредством взаимного обмена привилегиями и предрассудками, которые лежат в их основе. Гиперреальное не по ту сторону репрезентации, потому что оно полностью в симуляции. Кружение репрезентации прокручивается при этом, но в некоем иллюзорном сумасшествии, которое, уйдя далеко от того, чтобы быть эксцентричным, кокетничает с центром, со своим безграничным повторением. Аналог к внутреннему эффекту дистанцирования во сне — при котором говорят себе, что спят, но что само есть лишь оценка и продолжение сна — гиперреализм образует интегрирующий составной элемент кодируемой реальности, которую он увековечивает и при которой он не меняется.

На самом деле должно интерпретировать гиперреализм в точности наоборот: сама реальность сегодня гиперреалистична. Уже сюрреализм знал ту тайну, что банальнейшая реальность может

стать сюрреальной, но в особенные моменты, в которые искусство и иллюзорное становятся видимы. Сегодня это по-другому: отныне вся повседневная, политическая, социальная, историческая и экономическая реальность воплощает симулирующее измерение гиперреализма: повсюду мы живем уже в этой «эстетической» галлюцинации реальности. Старый лозунг «Реальность превосходит функцию», который отвечал еще сюрреалистической стадии этого эстетизирования жизни, устарел. Не имеет более функции, которой могла бы быть противопоставлена, к тому же еще победоносно, жизнь, вся реальность переведена в игру реальностью — радикальное протрезвление, холодная и кибернетическая стадия следует после горячей и фантазмной фазы.

Поэтому вина, страх, смерть могут быть заменены совершенным наслаждением от знака или вины, страха, отчаяния, насилия и смерти. Именно на этом основана эйфория симуляции, которая хочет причину и действие, исток и цель снять и заменить через удвоение. Таким образом, закрытая система оберегает себя равно от референтов и от страха перед референтами — так, что она тем самым опережает всякую метафизику, что она оперирует со своим собственным метаязыком, т. е. тем, что она удваивает себя своей собственной критикой. В симуляции металингвистическая иллюзия удваивает и завершает иллюзию реферативную (патетическая галлюцинация знака и патетическая иллюзия реального).

«Это цирк», «это театр», «это кино», старый язык, старые, натуралистические различия. Об этом сейчас не идет больше речь, сейчас речь идет о том, чтобы сделать из реального некий спутник, запустить его на орбиту, где реальное вращается вместе с фантазмами, которые раньше иллюстрировало — сейчас неотлично и без общей меры. Это «сателлитизирование», впрочем, стало материальным в формуле «две-комнаты-кухня-душ», которая используется в последней лунной ракете на орбите, можно сказать: возвысилась до мощи мирового пространства. Если даже повседневность земного жилища возносится в ранг космической ценности, абсолютного оформления — гипостазирована в мировом пространстве, то это означает конец метафизики, начинается век гиперреальности¹. Но пространственная трансценден-

1. Понятие реальности соотносит свое поведение с резервом иллюзорного, который дает ему его специфический вес. Это относится в равной мере к исследованию Земли и мирового пространства: тут не имеется неоткрытых, предоставленных воображаемому территорий, потому что вся территория вскрыта картой, исчезает такая вещь, как принцип реальности. Завоевание мирового пространства означает в этом смысле категорическое начало утраты земных рамок относительности. Утрата реальности как внутренней взаимосвязи органического мира осу-

ция двухкомнатной банальности и ее холодная и механическая форма в гиперреализме² выражают только одно: что эта пустая форма имеет быть как такая часть гиперпространства репрезентации, в котором технически каждый уже владеет непосредственной репродукцией своей собственной жизни, где, например, пилоты «Туполева», который разбился в Ze Bourget, могли видеть свою смерть своими камерами (sich durch ihre Kameras «live» sterben sehen konnten). Это есть не что иное, как короткое замыкание ответа вопросом в тексте, некий процесс немедленного продления, в ходе которого реальность непосредственно инфицируется своими симулякрами.

Раньше имелся некий особый класс аллегорических и несколько дьявольских предметов: зеркало, картины, образы, произведения искусства — симулякры, которые, конечно, как таковые открыты и просматриваемы (не путали образец с имитацией), которые имели свой собственный стиль и характерный способ действия. И удовольствие состояло тогда в том, чтобы открыть нечто «естественное» в искусственном и имитированном. Сегодня, когда реальное и иллюзорное сплавлены в совокупную операционную тотальность, всюду господствует эстетическое очарование: это есть подраспущенное восприятие (вид шестого чувства) трюка, монтажа, сценария, от засвечивания реальности вплоть до высвечивания моделей — больше не пространство продукции, но некий том (Band), который читается, кодируется и декодируется, некая магнетическая связь (Magnetband) знаков — некая эстетическая реальность, которая более не осуществляется через превознесение и дистанцию искусства, но через его восхождение ко второму уровню, во вторую потенцию, через предвосхищение и имманентность кода. Некий вид более невольной имманентности надслаивает все, некая тактическая симуляция, до предела запутанная игра, с которой соединяется эстетическое удовлетворение, удовлетворение чтением и правилами игры. Блуждание (Travelling) знаков, средств информации, моды и мо-

щественно посредством того, что его границы бесконечно удаляются. Завоевание мирового пространства следует за завоеванием планет, и оно есть такое же фантазматическое предприятие, перенять компетенцию реального, к примеру, доставить на Луну знамя, технику, двухкомнатное жилище — та же самая попытка, как субстанциализирование понятия или территориализирование бесознательного, — это выходит на то, чтобы реализовать человеческое пространство или уступить его гиперреальному симуляции.

2. Не имеется более ни произведения искусства, ни жестяной лавины, ни супермаркета, который так любят гиперреалисты, ни Cambell-Suppendose, который так любит Andy Warhol, ни Моны Лизы, которая между тем тоже была запущена спутником вокруг планеты как совершенный образец земного искусства, — не имеется больше произведения искусства, а только лишь некий планетарный симулякр, посредством которого целый мир свидетельствует о себе самом (в действительности о своей собственной смерти) перед лицом будущего универсума.

делей, слепого и блестящего мира знаков. Искусство уже давно позволяет заподозрить этот поворот, который определяет сегодня будни. Уже раньше произведение искусства само себя удваивало: «Академизм сигнификатов», как сказал бы Леви-Стросс, некая пересигнификация искусства, посредством которой оно переходит в знаковую структуру. Сейчас для искусства начинается его безграничная репродукция: все, что само себя удваивает, сама банальная и повседневная реальность, равным образом стоит под знаком искусства и становится эстетическим. Это тоже считается производством, о котором можно сказать сегодня, что также и для него начинается это эстетическое удвоение, эта фаза, в которой оно исключает всякое содержание и всякую цель и становится в известной степени абстрактным и больше не фигуративным. Оно ведь представляет чистую форму производства: как и искусство, оно также получает некую ценность как целесообразность без цели. Искусство и индустрия, таким образом, могли бы обменять свои знаки: искусство может стать репродуктивной машиной (Andy Warhol) и при этом все-таки остаться искусством, потому что машина — только знаки... И производство может потерять всякую общественную целесообразность, для того чтобы в конце концов подтвердить и прославить себя в сказочных, гиперболических и эстетических знаках: в великих индустриальных сооружениях, в башнях высотой 400 м или шифрованных мистериях совокупного общественного продукта.

Отсюда — искусство везде, ибо художественное стоит в центре реальности. Отсюда — искусство мертво, не только потому, что мертва его критическая трансценденция, но и потому, что сама реальность — вполне отмеченная некоей эстетикой, которая зависит от ее собственной структуральности, — сплавлена со своим собственным образом. Ему совсем недосуг более переживать видимость реальности. Оно также не превосходит более функцию: оно захватывает всякий сон прежде, чем тот получает видимость сна. Некое шизофреническое опьянение от сериальных знаков, которые не знают имитации, сублимирования, которые включены в свое повторение, — кто мог бы сказать, где реальность того, что они симулируют? Они также ничего больше не вытесняют (поэтому можно было бы утверждать, что симуляция переходит в сферу психоза): даже привычные процессы здесь стерты. Холодный универсум дигитальности поглощает универсум метафоры и метонимии. Принцип симуляции преодолевает принцип реальности и принцип удовольствия.

Понятие поэтической истины у Хайдеггера

Д Ж . Д У Г Л А С

George H. Douglas. Heidegger's Notion of Poetic Truth // Personalist, Autumn, 1966, p. 500–508. Перевод с английского Олега Матвейчева

Называя себя «переосмыслителем» метафизики, Хайдеггер повторяет, что его цель деструкция сущностной истории онтологии. В абсолютном большинстве его работ от «Бытия и времени» до настоящих он озабочен тем, что называет универсальной и фундаментальной онтологией, возвращением на тропу Бытия, впервые проложенную Гераклитом и Парменидом и когда-то утраченную у Аристотеля и Платона. Если упрощать, насколько это возможно, онтология, начиная с Платона, есть рационально-ориентированное предприятие по «трансформации субъективного в объект» (*die Subjektivierung des Seins zum blossen Objekt*). Для Платона и для всей последующей западной философии Бытие не открыто, не выделено, искажено и деформировано мышлением. Тропа к Бытию потеряна, потому что мы пребываем среди вещей, которые существуют реально (сущее), и эта жизнь является ширмой, скрывающей природу и свойства Истины Бытия. А ведь сама открытость этого покрова только и делает возможным познаваемый мир.

Хайдеггеровские экскурсы к досократикам мотивированы его верой в то, что начало цивилизации было ничем иным, как наименованием Бытия или постановкой вопроса: «что есть то, что есть?». Ранняя греческая душа была глубоко погружена в Бытие. Она могла еще развивать ошибочную дихотомию Бытия и мышления, но еще не идентифицировала первичное присутствие Бытия как «единицы» или *actus purus*. Когда Парменид говорит о Бытии, он не объясняет реальность в терминах разума, материи или категориях, он именует нечто более близкое человеку, чем категория, индивидуальная экзистенция, жи-

вотное или сам Бог. Но в мышлении Платона и даже в большей степени Аристотеля первичное бытие скрыто рациональностью, трамбуемой силой мышления, а в наши дни оно скрыто триумфом науки. Мы так загружены, будучи «рациональными животными», так захвачены нашей технологией, вещами и тяжелыми объектами науки, что мы теряем наш дом в Бытии и, таким образом, нашу сущностную человечность, которая состоит в том, чтобы быть «пастухами Бытия».

Это забвение Бытия может быть лучше увидено в самом понятии истины, которое господствует со времен Платона. Для дократиков истина была несокрытостью бытия. У Платона и Аристотеля истина стала «правильностью»; она принадлежит не бытию, а высказыванию. Аналогия с пещерой с тенями и реальностью предполагает, что «несокрытость» как явленность уступила дорогу «соответствию». Даже логика основана на специфической интерпретации логоса или, скорее, платоновско-го или аристотелевского непонимания логоса. Соответственно, статус этой наиболее почитаемой отрасли философии (логики) может поставлен под вопрос и ее гордая авторитарность может быть умерена. Хайдеггер, конечно, никогда не говорит, что «законы мышления» не имеют ценности, но они не обладают привилегией. Логика и «теория соответствия» необходимы для исследования научной философии и научной культуры, но в то же время они могут быть поняты только исходя из истории истинного Бытия.

Хайдеггеровское осуждение понятийного мышления это призыв в духе Руссо за возвращение к простоте, спонтанности и подлинности. В «Бытии и времени» Хайдеггер говорил о модусе «стояния-в», который назвал *Neugier*, любопытство. Оно было противопоставлено истинно творческому мышлению. «Любопытные» — это те, кто не желает ничего более, кроме того, чтобы прийти к обладанию твердыми фактами и ценными идеями, научными или высокодуховными, «любопытные» в наше время — это падшие и неподлинны массы, «полые люди», как сказал бы Томас Стернс Элиот. В поздних эссе Хайдеггер противопоставляет рассчитывающее мышление «любопытства» тому, что он называет «оригинальным мышлением». Рассчитывающий мыслитель, тот, кто не открывает ничего нового, но питается идеями, которые дали другие, и, таким образом, обманывает себя тем, что эта мысль живая и сильная. Истина рассчитывающего мышления есть просто своего рода перетасовка идей, и они, следовательно, устаревают и умирают. Наша современная культура, наша наука есть переделка старых идей, она держит нас в стороне от тропы света, от новых горизонтов, искать которые по-настоящему сама природа человека.

Где тогда найти аутентичного и оригинального мыслителя? Мы находим ответ в хайдеггеровском эссе о Гёльдерлине, кото-

рый размышлял над этой проблемой. Гёльдерлин был избран как предмет этих эссе не потому, что был самым оригинальным поэтом, и не потому, что он был самым великим поэтом, но в основном потому, что он более чем кто-либо другой думал о природе поэзии. «Для нас Гёльдерлин есть в сущностном смысле *поэт поэта*». В то время как Гёльдерлин поднимает центральный вопрос о природе языка и об отношении между мышлением и поэзией, другие современные поэты этого не делают. Для Гёльдерлина, как и для Хайдеггера, смысл «подлинного мышления» становится ясным нам в языке поэзии, «поэзии как невиннейшего из занятий».

Язык был дан человеку от богов. Первичный язык был своего рода поэзией. Он был таковым потому, что только в магии и спонтанности поэзии мог быть сотворен или построен мир. Язык конституирует человеческое «бытие-в-мире». Но изначальное «бытие-в-мире» было не просто практическим или животным существованием. «Язык мог возникнуть не из-за необходимости или как что-то сверхъестественное, а единственно как пробуждение к Бытию»¹. В своем первом порыве, говорит Гёльдерлин, язык был необходимостью не как сверхъестественное, а как поэзия. «Язык есть изначальная поэзия, в которой люди творят бытие»². Изначальная власть языка не познавательная, а поэтическая. Язык не есть функция животной практической, хотя велико искушение стать именно ею. «Слова и язык это не скорлупа, в которую вещи просто упакованы для обмена речами и письменами»³. Первичный язык не инструментален, он не делал нам дом в мире, скорее, он делал сам мир. Оригинальное мышление должно быть своего рода поэзией.

В эссе об Анаксимандре, «самом мыслящем мыслителе», Хайдеггер усиливает это понятие:

Мышление бытия есть фундаментальный способ поэтизации. В нем язык становится языком в своей сущности. Мышление высказывает Diktat истины Бытия. Мышление есть фундаментальное dictare. Мышление есть прапоэзия, которая предшествует всякому стихотворчеству, равно как и всякому поэтическому в искусстве, поскольку всякая активность искусства происходит в сфере языка. Всякое поэтизирование в этом более широком смысле, а равно и в более тесном смысле стихотворчества, в основании своем есть мышление⁴.

Это не значит, что поэт и философ одно и то же. Поэт не старается стать мыслителем, но разделяет с мыслителем проект «принесения Бытия в дом» в процесс создания языка. Существует

1. *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysic, Tübingen, 1953, p. 131.
2. *Ibid*, p. 131.
3. *Ibid*, p. 11.
4. *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt / a. M., 1950, p. 303.

одно важное различие, которое можно сделать между Denken и Dichten. «Мыслитель высказывает Бытие, поэт именует Священное». Мыслитель открывает свободу Dasein, которая делает возможным творчество, а поэт приносит слово в Бытие через вербальное выражение, освящая путь к «основанию человеческой истории». Священное — измерение Lichtung (просвет, свободное пространство, просека, прогалина), которое освещает Seienden (сущее). «В сердцевине существующей реальности, как целостности, существует открытое место. Существует просвет (Lichtung)», как открытая сфера, где Бытие светит в своем собственном свете, давая смысл существующей реальности. Этот свет, этот проливающий свет центр делает себя и наш мир явленными; существующая реальность только и есть благодаря этой светлой несокрытости, открытости.

Здесь сердце проблемы. Поэзия есть своего рода несокрытость или свечение. Но что это значит? Для Хайдеггера несокрытость и истина одно и то же. Но что есть истина? Истина — не просто свойство предложений, как многие философы утверждали бы; истина — не свойство предложений, так как истинное предложение единственно возможно, когда оно имеет свои основания в истине вообще. Теперь истина вообще предполагает сокрытость, так же как и несокрытость, темноту, так же как и свет. «Истина есть изначальная борьба между просветлением и сокрытием». «Правильность» есть только одна форма несокрытости, одна форма истины, но не сама истина. «Теория соответствия» — не ошибочна, но просто не окончательна. Она не берет в расчет конфликт между просветлением и сокрытостью.

Эту доктрину можно сделать более ясной, если взять пример, который Хайдеггер дает нам в своем эссе «Исток произведения искусства» (1935), позже включенном в сборник *Holzwege* («Нехоженные тропы»)⁵. Здесь нас учат, что произведение искусства есть результат конфликта между свободным творением «мира» путем света познавательной способности (light of intelligibility) Dasein и фактичностью и материальными условиями самого Dasein. Произведение искусства есть столкновение Мира и Земли. Мир не есть сумма объектов внешней реальности, он не объективен и, по сути, есть область, которая трансцендирует внешнюю реальность. В поэме или картине Мир означает светящийся или светодающий элемент; Земля обеспечивает сопротивление материальных элементов, будь это глина гончара, слово для поэта или краски для художника. Мир пытается пролить свет на материалы Земли; он пытается заставить Землю выказать свое Бытие. Но Земля не становится полностью открытой. В отличие от Мира она замкнута внутри себя; она препятствует открытости. Греческий храм, например, создает мир —

5. Ibid, p. 7–68.

мир народа в его истории. Но произведение искусства без Земли, без объективной реальности невозможно. В творении мира мы имеем только часть истины, укорененной в произведении искусства. Храм получает значение из своего местоположения, и это дело произведения искусства вырвать такое значение из Земли — значение, которое земля обычно держала бы при себе.

Таким образом, в творении Мира произведение искусства использует Землю, т. е. камень, цвет, слова. Без Земли, без фактичности не было бы сферы искусства. Но материал в произведении искусства это не то же самое, что материал в инструменте или полезной вещи. В них материал «исчезает в его использовании». Только произведение искусства выносит истинную природу материала. Свет Мира светит на краску, тон, камень и, делая это, встраивает Мир в Землю. «Произведение искусства позволяет Земле быть Землею»⁶. Следовательно, произведение искусства и творит Мир, и восстанавливает Землю; в этом действии оно схватывает истину, которая «есть изначальная борьба между просветлением и сокрытием».

Следуя Гёльдерлину, Хайдеггер говорит нам, что поэзия — наиболее опасное и одновременно наиболее невинное из занятий. Это потому, что ее сфера есть язык. Язык опасен, когда человек склонен думать, что его простое существование есть гарантия истины. Следовательно, с одной стороны, поэзия более, чем какое-либо другое искусство, находится в положении, освещающем Мир и восстанавливающем Землю, а также сам язык, который делает все это возможным; с другой стороны, она допускает неподлинную болтовню масс (Gerede) с их глупым любопытством (Neugier). Язык создает человека посредством поэзии, но в то же время содержит возможность разрушения его в болтовне. Аутентичный язык поэзии творит Мир и восстанавливает Землю, а неподлинный язык есть форма убегания от Мира, с одной стороны, и от Земли, с другой; ему не хватает силы творить Мир, и он избегает Земли в страхе и беспокойстве. Поэзия открывает, что человек может делать, и понимает, что он не может делать; неподлинное существование и само не творит, и не может жить комфортно с миром существующей реальности, с фактичностью.

Хайдеггеровская теория поэзии интересна с точки зрения истории эстетики. Ее цель избежать ловушек теорий подражания и выражения, уводя от философских учений, которые рождают эти теории. Если бы Dasein для Хайдеггера было чем-то большим, чем lumen naturale, если бы Dasein творило Мир из себя, то есть, если бы Хайдеггер был, по существу, субъективным идеалистом — тогда некоторая форма романтического экспрессионизма была бы в порядке вещей. Или же, если бы Хайдеггер

6. Ibid, p. 35.

верил в независимую реальность, мы бы имели некоторую версию подражательной теории искусства. Но хайдеггеровская феноменологическая онтология обещает нечто большее. Здесь творение истины искусства ни объективно, ни субъективно, так как природа человека универсальна и ограничена независимой реальностью; в то же время существование достигает своего значения только через активность *Dasein*, через человеческое творчество.

Взгляд на поэзию, который мы находим у Хайдеггера, может быть прослежен исторически, как принадлежащий к той традиции в эстетике, что начинается с Вико (*Szienza Nuova*). Эта традиция расцвела в немецком мышлении в XVIII–XIX веках — у Гамана, Гердера и Гёльдерлина — и выпадает из границ подражательной и выразительной теорий искусства, развитых немецкими романтиками. Она выпадает из этих границ не потому, что Хайдеггер не наделяет поэтическое сознание скрытой способностью воображения, как Шеллинг, но потому, что, подобно Вико, он видит поэзию не как один способ познания среди многих, а как изначальную форму человеческого опыта, как корень человеческого языка. Искусство не просто исток индивидуальных «произведений искусства», но исток исторического человеческого существования. В конце «Истока произведения искусства» он говорит нам, что «искусство сущностно исторично. Это значит не только то, что у искусства есть история в поверхностном и внешнем смысле, что оно встречается наряду со всякими вещами во времени, изменяется и исчезает или что искусство представляется исторической науке в разных перспективах, но и то, что искусство само есть история в существенном смысле: оно закладывает основы истории... Исток произведения искусства, вместе с его создателями и хранителями, и, следовательно, исток исторического существования народа есть искусство»⁷.

Однако есть дополнение в хайдеггеровской точке зрения на поэзию, которая принадлежит как раз нашему времени и, можно сказать, должна вытекать из его ранних обязательств по отношению к экзистенциализму. Все эссе о Гёльдерлине, «Исток произведения искусства» и абсолютно все хайдеггеровские работы об искусстве были написаны после «Бытия и времени» (и по просьбе самого Хайдеггера их не следует относить к литературе экзистенциализма), но мы не можем не заметить, что поиск аутентичности, аутентичного существования, который намечен в «Бытии и времени», есть существенный элемент во всех поздних хайдеггеровских работах. Этим, по крайней мере, он не мог отделить себя от главных тем экзистенциализма, хотя четко размежевался с традицией эстетики от Вико до Кроче, которая видела искусство как основу и первичную форму человеческого существования и культуры. Для этих философов теория искусства

7. Ibid, p. 64–65.

и поэзии (Хайдеггер подобно Вико и Корче верит, что искусство и поэзия одно и то же)⁸ служит краеугольным камнем философии духа; она была объектом беспристрастного исторического исследования. Для Хайдеггера, однако, зов поэзии есть зов аутентичного существования. И когда он говорит нам, что изначальный язык был своего рода поэзией и соответственно первый человек — поэтом, он не делает исторического или антропологического заявления, а описывает желаемую реальность человеческого существования, побуждая нас видеть поэзию как подлинное призвание человека в противовес немногим другим неподлинным занятиям, распространенным в современной жизни.

По всей видимости, эта характеристика хайдеггеровской теории поэзии очень не понравится философам британской и американской традиции. Хотя есть много желающих принять хайдеггеровский анализ эстетического общения, большинство из них были бы не склонны принимать прославления поэзии как ценнейшего из всех форм человеческого опыта. Но хайдеггеровская похвала поэзии не случайна, она является язвительным ударом по характеру философии XX века с ее научной ориентацией. Современный британский или американский философ, несомненно, отрицал бы дуализм, который Хайдеггер видит между научным, специальным языком и языком поэзии; отрицал бы, что истина есть скорее открытость, чем «правильность»; и, вероятно, важнее всего, отрицал бы, что возможен такой феномен, как возвращение к первичной форме опыта, который, как сказано, приносится замечанием о подлинности. Но поскольку Хайдеггер отрицал многие положения, на которых основана западная философия, он должен был слышать ее из собственных оснований. А его собственные основания — это основания поэта-философа в немецком смысле слова. Он «натянут» на более широкую и менее тугую наборную рамку идей, чем британский и американский философ, и его взгляды на язык, поэзию и истину могут видеться как частные не-дискурсивные взгляды поэта, художника, который смотрит в лицо сложному и плюралистичному миру современного общества.

Для Хайдеггера не полностью артикулированное и частично не-дискурсивное присутствие вещей определенно допустимо в философии, поскольку он вообще начал с определения философа как того, кто имеет тот же проект, что и поэт; он говорил, что «мышление есть изначальная поэзия» и «всякое поэтизирование имеет свое основание в мышлении». Если эта предпосылка не отрицается, то, безусловно, можно отправиться в далекий путь с хайдеггеровской теорией поэзии.

8. Ibid, p. 59.

Вопрос о реализме

Х. ПАТНЭМ

Putnam H. The Question of Realism // H. Putnam. Words and Life. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. P. 295–312. —
Перевод (с сокращениями) И. Джохадзе.

Хотя Огюст Конт по праву считается родоначальником позитивизма, его философские взгляды в значительной мере отличаются от тех, получивших распространение и признание в XX веке идей, что ныне устойчиво ассоциируются с позитивизмом. Решающим вкладом Конта в развитие западной философии, источником его колоссального влияния на европейскую и американскую мысль, стала концепция *позитивного знания*, разработанная им и оставленная «в наследие» будущим поколениям философов и ученых. Согласно этой концепции, человеческому разуму недоступно не только познание конечной природы вещей, но даже знание о «причинах» явлений, если под этим понимать нечто большее, чем знание определенных устойчиво-инвариантных эмпирических связей — каузальных отношений. Только эти последние (неизменные отношения подобия и последовательности, *периоды*) схватываются человеческим разумом и могут, по Конту, рассматриваться как «объекты» познания.

Наследники Конта, позитивисты XX века, называли себя *эмпириками*. Однако определение «эмпиризм», если его приложить к философской концепции Конта, вводит в заблуждение. Не то чтобы автор «Позитивистского катехизиса» был антиэмпириком, просто многие из проблем эмпиризма были ему безразличны. К примеру, сакраментальный вопрос реализма «Как сознание или язык „пристегиваются“ к миру?» Конт отбросил бы как безнадежно метафизический. Милль в свое время критиковал Конта за пренебрежение индивидуальной психологией, а ставить и обсуждать вопрос об отношении языка (мышления) к миру, не вводя в рассмотрение, эксплицитно или имплицитно, проблему сознания, в принципе невозможно. Дело не в «фи-

лософской наивности» Конта; во многих отношениях он был более изощренным, чем представители эмпиризма после него. Конт, в частности, полагал, что научные методы, разрабатываемые внутри магистерии отдельных наук, имеют четко определенную область применения для каждой из дисциплин, причем адекватное понимание и освоение этих методов немисливо без проникновения в историю соответствующей науки; стремление же эмпириков найти некий универсально применимый, внеисторический метод «индуктивной логики» в высшей степени чуждо Конту. Наблюдение эмпирических фактов в концепции Конта не эквивалентно фиксации ощущений по Маху или *Elementarerlebnisse* по Карнапу; наблюдение фактов взаимосвязано у него с выдвижением и обоснованием гипотез, научных теорий и законов. Не ставя, разумеется, под сомнение возможность позитивного знания как такового (в отличие от посткуновских теоретиков), Конт в полной мере осознает «циклическую» взаимозависимость наблюдения и гипотезы. И все же нет ничего удивительного в том, что позитивисты, наследовавшие Конту, были всерьез озабочены проблемой реализма — вернее, доказательством того, что проблема реализма в действительности является псевдопроблемой. Ведь без некоторого, хотя бы поверхностного и самого общего, рассмотрения этой проблемы убеждение Конта, что познающему разуму доступны лишь неизменные отношения подобия и каузальной зависимости, предстает чистой воды догмой (в лучшем случае — выводом из осознания безрезультатности философских попыток найти удовлетворительное «решение» вопроса о реализме).

Думаю, Конта нисколько не покорило бы это последнее предположение. Он согласился бы с утверждением, что позитивизм обязан своим появлением краху метафизического проекта, т. е. провалу всех предшествовавших попыток достичь достоверного (метафизического) знания. В конце концов, Конт ставил перед собой социальные и политические цели. Его решающий аргумент против продолжающихся метафизических споров состоял в том, что эти дискуссии философов, как показывает опыт, не приносят ощутимой практической пользы. Точка зрения Конта в этом отношении, при всех существенных различиях и несопадении рекомендаций, близка к позиции современного нам радикального антиметафизика — философа «конца философии» Ричарда Рорти. <...>

Вопрос о том, как сознание или язык «пристегиваются» к миру, кажется Рорти абсолютно бессмысленным. Как и Конт, он убежден, что попытки философов найти ответ на этот злосчастный вопрос не дали ничего продуктивного, оказались пустой тратой времени, — вывод, с которым я, в свою очередь, не могу согласиться. Допустим, мы никогда не найдем «решения» вопроса о реализме. Означает ли это, что его обсуждение бесполезно?

Не думаю. Кое-какими бесспорными достижениями, по крайней мере некоторыми из наиболее ярких и плодотворных идей, западная философия двух последних веков обязана именно этому обсуждению. Впрочем, пути философского реализма — тема отдельного рассмотрения. Здесь же я хотел бы сосредоточиться на анализе аргументации Рорти: насколько оправданно его предложение «снять» с философской повестки дня вопрос о реализме?

Простое «решение» Рорти

В течение последних лет, выступая с лекциями в университете, я уделил немало внимания разбору произведений Рорти, и не единожды имел возможность, к своему огорчению, наблюдать, как студенты при сдаче экзаменов охотно и с большим одобрением воспроизводят один из его ключевых аргументов, каковой я нахожу чудовищным. Этот аргумент используется для теоретического «обоснования» рекомендации Рорти отбросить как якобы бессодержательную идею о том, что наши слова и мысли иногда «соответствуют», а иногда «не соответствуют» внешней реальности, могут с ней «согласовываться» или «не согласовываться», «отражать» ее или «не отражать». Познающий субъект неспособен-де «трансцендировать» формы языка и мышления, которые он наследует или усваивает, чтобы сопоставить свои представления о мире с «действительным» миром. По мнению Рорти, *истинность* или *соответствие фактам* — не более чем «комплименты», которыми мы награждаем те из своих идей и придумок, что помогают нам «справляться» с реальностью.

Вместе с философским вопросом о реализме, стоит лишь допустить, что он так легко «разрешим», сами собой снимаются и многие другие сопряженные с ним вопросы. Я согласен с утверждением Рорти, что мы лишены доступа к «неконцептуализированной реальности». В формулировке Джона Макдауэла, наш язык не может быть выделен и рассмотрен нами *со стороны* (from sideways on), как это подразумевает идея «сравнения» языка с реальностью. Из сказанного, однако, не вытекает, что наше мышление и язык не описывают чего-то, что не является ими самими, — пусть мы и постигаем эту реальность лишь в описании и посредством описаний (с помощью мышления и языка); осознание данного обстоятельства имеет решающее значение для самой нашей способности мыслить и говорить, более того — для нашего опыта жизни.

Чтобы яснее понять, в чем состоит некорректность простого «решения» Рорти, рассмотрим два нижеследующих примера, имеющих одинаковую аргументационную форму.

АРГУМЕНТ 1. Идея о том, что другие (близкие или посторонние нам) люди существуют в реальности, а не только в нашем воображении, — бессодержательна, ведь точка зрения, внешняя по отношению к собственному сознанию, каждому из нас недоступна, следовательно, мы не в состоянии сравнить свои мысли о мыслях других людей с их собственными мыслями, чувствами и переживаниями (*каковы они суть*). Представим себе человека, разделяющего данное убеждение, искренне полагающего, что ему нет нужды беспокоиться о чьих-либо мыслях и чувствах, за исключением тех редких случаев, когда его общение с другими людьми и действия по отношению к ним имеют (или могут иметь) нежелательные *для него самого* последствия. Вряд ли мы чувствовали бы себя уютно рядом с таким человеком. Но чем рассуждения этой личности отличались бы от рассуждений Рорти?

Рассмотренная позиция представляет собой вариант «методологического солипсизма», доктрины, согласно которой наилучший способ мыслить понятия, имеющие референтное отношение к другим человеческим существам, — мыслить их как интеллектуальные инструменты, полезные для прогнозирования и систематизации субъективного опыта. В каком смысле данную разновидность солипсизма следует считать «методологической»? Если, как склонен полагать Рорти, функцией человеческой мысли и речи является всего-навсего производство «знаков и звуков», помогающих *нам* справляться с реальностью, в чем отличие такого подхода от методологического солипсизма? Разве не с тем же успехом я мог бы сказать, что мое «говорение о других людях» равнозначно произведению «знаков и звуков», которые позволяют *именно мне* справляться с реальностью? Даже если Рорти заявит, что следует принимать во внимание не только свои интересы, но и чужие, не получим ли мы и тогда в конечном итоге те же самые знаки и звуки, только произведенные в большем количестве? И можно ли объяснить или как-то иначе обосновать производство этих знаков и звуков, абстрагируясь от вопроса о том, насколько они помогают и помогают ли *нам* справляться с реальностью?

АРГУМЕНТ 2 сформулирован Гансом Рейхенбахом (см. его «Опыт и предсказание») и направлен против «позитивизма». Представим себе человека, который рассуждает следующим образом: «Все предположения и разговоры о том, что случится после моей смерти, на самом деле не имеют отношения к будущему, это не более чем уловки сознания, которые помогают мне ориентироваться при жизни, рассчитывать последствия действий и контролировать собственное поведение. Мы же не в состоянии „выпрыгнуть“ из своего сознания / языка и сравнить свои мысли о будущем с тем, что произойдет после нашей смерти». (Иными словами, говорит Рейхенбах, зачем людям страховать свою жизнь?)

На примере этих двух способов рассуждения à la Рорти мы видим, что если «реализм» понимается как доктрина, согласно которой мышление и язык могут репрезентировать фрагменты реальности, не являющиеся фрагментами мышления и языка, то для демонстрации несостоятельности реализма в таком понимании едва ли будет достаточно ссылки на то обстоятельство, что у нас нет и не может быть «прямого доступа» к миру, лежащему *по ту сторону* языка и мышления (если, конечно, мы не готовы признать, что мотивации солипсиста включают в себя учет интересов других людей и заботу о будущем). Вопреки мнению Витгенштейна, который в «Логико-философском трактате» утверждает, что реализм и последовательный солипсизм сводятся к одному и тому же, существует различие, касающееся двух подходов к обоснованию и утверждению осмысленности нашего поведения, когда оно рассматривается *изнутри нашего языка и мышления* (а не извне, с некоторой трансцендентной и недостижимой «архимедовой» точки обозрения), — различие между представлением о других людях как всего лишь *средствах* (devices), помогающих справиться с нашим собственным опытом, и (в терминологии Стэнли Кейвла) *признанием* других людей в их экзистенциальной реальности. Как раз это различие пытается уловить и философски осмыслить *поздний* Витгенштейн: «Мое отношение [Einstellung] к нему — это отношение к [его] душе. Я не придерживаюсь *мнения*, что он имеет душу»¹.

Воспроизводя только что раскритикованный аргумент, я говорил о невозможности «трансцендирования» форм нашего языка / мышления и сопоставления их с «действительным» миром; именно так выстраивает свою аргументацию Рорти. Однако если мы согласны считать бездоказательно-неразумным предположение, что иногда, при благоприятном стечении обстоятельств, мы в состоянии верифицировать на соответствие реальности как-она-есть некоторые наши высказывания и мысли, то следует признать бездоказательно-неразумным и тезис о *невозможности* установления соответствия наших высказываний и мыслей реальности, которую они призваны репрезентировать. (В определенном смысле, последнее утверждение даже *более* неразумно: тезис о том, что действие «*p*» невозможно, не только включает в себя представление об этом загадочном «*p*», которое остается непостижимым (unintelligible), но и вводит специфически философское «невозможно» — вариант «философского „дóлжно“» Витгенштейна.) Рорти словно пытается убедить нас в нашей интеллектуальной беспомощности, напоминая ученого, доказывающего невозможность изобретения вечного двигателя; однако

1. Wittgenstein L. Philosophical Investigations (N. Y.: Macmillan, 1953), p. 178. Цит. по: Витгенштейн Л. Философские работы (пер. М. Козловой и Ю. Асеева). М., 1994. С. 263.

при более пристальном рассмотрении оказывается, что и эта самая невозможность, это наше «бессилие» — чистой воды химера².

Ключевая проблема (как думает Рорти) заключается в следующем: у нас нет *гарантий* того, что наши слова отражают, или репрезентируют, независимую от человеческого сознания экстралингвистическую реальность. На этом основании он отвергает саму идею репрезентации как якобы ложную (исключающую какое-либо альтернативное понимание соответствия). От констатации ненадежности определенного типа гарантий соответствия он переходит к скептицизму относительно возможности репрезентации *tout court*. Этот ход мысли Рорти доказывает, что в действительности он является «разочарованным» метафизическим реалистом. <...>

Дэвидсон в интерпретации Рорти и Дэвидсон в интерпретации Дэвидсона

Критика «дуализма схемы и содержания», развернутая Дональдом Дэвидсоном, трактуется Рорти как философское наступление на «догму» о том, что сами *вещи* (объекты реальности) делают наши предложения истинными, — как аргумент против идеи репрезентации. Однако в своем знаменитом обращении к Американской философской ассоциации (1973) Дэвидсон высказывает мысли, полностью, как мне представляется, исключющие подобную интерпретацию. В этой работе, которую Рорти склонен превозносить, в самом финале Дэвидсон говорит о «знакомых объектах, чьи „гримасы“ (antics) делают наши предложения и мнения истинными или ложными»³. Стало быть, Дэвидсон вовсе не отрицает, что объекты реальности (близкие к нам в пространстве и времени или, напротив, от нас далекие) иногда *делают* наши предложения истинными. (Если бы Дэвидсон отрицал это, я бы теперь спорил не только с Рорти, но и с ним.) Скорее, суть его аргумента в том, что нам не следует думать, будто истинные предложения (каждое в отдельности) соответствуют неким объективным данностям, которые могут быть названы «состояниями вещей» и которые «делают» их (предложения языка) истинными; ведь рассуждать так значило бы примешивать к онтологии то, что Коллингвуд называл «призрачным двойником предложения грамматики»⁴.

2. Подробнее об этом см.: *Putnam H. Rethinking Mathematical Necessity* — гл. 12 в сб.: *Words and Life*, а также: *Conant J. The Search for Logically Alien Thought* в сб.: *The Philosophy of Hilary Putnam*, Philosophical Topics, 20, № 1 (Spring 1992).
3. *Davidson D. The Very Idea of a Conceptual Scheme* в сб. работ Дэвидсона *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 198.
4. *Collingwood R. J. Autobiography* (Oxford: Oxford University Press, 1939, 1978),

Является ли дескриптивное предложение истинным, зависит от того, удовлетворяют ли описываемые события или объекты условиям, обеспечивающим возможность дескрипции, — условиям, которые, в свою очередь, зависят от нашей лингвистической активности, деятельности по использованию и развитию языка. Я вполне разделяю мнение Дэвидсона, что данное отношение не следует понимать как соответствие предложения некоторому (единственному в своем роде) объекту внешней реальности, маркированному этим предложением. К примеру, предложение «В комнате нет слона» может быть истинным или ложным, но если оно истинно, то не в силу его предполагаемого «соответствия» такому объекту, как «отсутствие слонов в комнате». <...> Рорти же полагает, что мы не вправе отождествлять «истинность» предложений с их «объективностью» (понимаемой как соответствие объектам, которые «делают» предложения истинными), поскольку сами объекты не существуют «независимо от нашего способа говорения»⁵. Мое возражение⁶ заключается в том, что язык аргументации Рорти содержит философские допущения, которые не могут быть приняты. Разговор о «независимом существовании» теряет всякий смысл, если имеется в виду нечто большее, чем обычная каузальная или логическая независимость. Голубизна неба, к примеру, в каузальном (причинно-следственном) отношении никак не зависит от нас и нашего способа говорения (хотя мы можем, конечно, «перекрасить» небо из голубого в серое, напустив смога); язык позволяет нам высказать суждение, что небо осталось бы голубым даже в случае, если бы в нашем распоряжении не было слов и выражений, используемых для обозначения цвета. Утверждение, что небо голубое, точно так же и логически не зависит (в обычном смысле «логической независимости») от любых описаний, касающихся нашего способа употребления слов и выражений для обозначения цвета. Ввиду этих соображений я старался, особенно в последние годы, не излагать собственную доктрину как доктрину зависимости реальности, т. е. способа существования вещей, от языка, т. е. способа нашего говорения о вещах (кажется, приверженность Рорти этой доктрине изобличает его глубинный лингвистический идеализм). Как ни крути, цвет небесного свода, что у нас над головой, не зависит от нашего языка⁷.

р. 34. Сказанное Коллингуудом о постулировании «пропозиций» как значений предложений справедливо и в отношении «состояний вещей».

5. См.: Rorty R. Putnam on Truth // Philosophy and Phenomenological Research, 52, № 2 (June 1992), p. 416.
6. См.: Putnam H. Truth, Activation Vectors, and Possession Conditions for Concepts // Philosophy and Phenomenological Research, 52, № 2 (June 1992).
7. См. мое обсуждение различных пониманий «независимости» в сб.: *The Philosophy of Hilary Putnam*, pp. 366–368.

В ряде случаев Рорти, однако, задействует аргументы, которые представляются мне более обоснованными и удачными. Допустим, мы признаём, что наше высказывание о небе правильно — небо синего или голубого цвета, и данный факт логически и каузально не зависит от того, как мы говорим; отсюда вовсе не следует, что даже если бы мы говорили иначе (придерживались иного способа говорения), должна была бы существовать некая «пропозиция», утверждающая, что небо именно голубое. Истинность или ложность — свойство суждений, а не каких-то называемых «пропозициями» абстрактных сущностей. Если бы не было нас, разумных существ, пользующихся языком, небо, как и ныне, было бы небом, а небесная синь — синевою; но в этом случае не было бы никаких *истинных пропозиций* о небе. Мир существовал бы и без человека, но не существовало бы *истин* о мире. Данное обстоятельство, безусловно, заслуживает признания, но не обязывает нас утверждать, что небо, о котором мы говорим, что оно голубое, не является таковым независимо от нашего языка или способов выражения. Из данного обстоятельства следует только то (здесь я полностью согласен с Рорти), что представление о некоем «языке Природы», языке, присущем самой реальности, зеркально ее отражающем и только и ожидающемся, чтобы мы им воспользовались, не соответствует действительности. Как и Рорти, я полагаю, что такого метафизически привилегированного описания мира не существует. Имеется множество способов описания, одни лучше, другие хуже, третьи равноценны и эквивалентно приемлемы, но нет способа описания, установленного самой Природой. Если я вижу некий предмет и говорю: «Передо мной деревянный стол», это мое высказывание, описывающее определенный фрагмент реальности, не более и не менее истинно, чем описание данного фрагмента реальности как «совокупности фермионов». Оба способа описания описывают предмет, который я наблюдаю, но не дают описания этого предмета «в себе». Причина не в том, что «в себе» непознаваемо; просто «в себе» — совершенно бессмысленное понятие. Мы сами изобретаем способы употребления слов (*uses of words*), различные способы выражения и описания мира, каждое из которых, если оно «соответствует» реальности, по-своему ее отражает. И все же некоторые из наших высказываний (предложений) гарантированно являются истинными; что бы ни утверждал Рорти, какие бы аргументы он ни выдвигал против философского допущения, что только объекты реальности «делают» наши предложения истинными, — истинность (или ложность) предложения «За завтраком я ел хлебную кашу» *на самом деле* зависит исключительно от того, каким был (или не был) мой утренний рацион.

Теоретико-модельные аргументы, изложенные мною в книге «Разум, истина и история» и в статьях «Реализм и разум»⁸ и «Модели и реальность»⁹, трактуются Рорти как аргументы в поддержку его предложения отказаться от якобы целиком и полностью дискредитированной идеи «репрезентации» — отображения нашим сознанием и языком внешней (экстралингвистической) реальности. Из всего вышесказанного с очевидностью вытекает, что я не должен считать корректной подобную интерпретацию.

До сих пор я защищал точку зрения реализма здравого смысла — реализма, настаивающего на том, что горы и звезды не являются творениями человеческой мысли и языка, что реальность не состоит из элементарных частиц нашего ментального и языкового опыта; и при всем том, согласно реализму здравого смысла, объекты реальности — горы и звезды — *могут* быть познаны и описаны. Однако существует и более «сильный» — метафизический вариант реализма, который облекает эту идею в иные формулировки и развивает ее, задействуя самые разные «объяснительные» механизмы и принципы. Характер последних варьируется от одного метафизика к другому («формы» Платона, «субстанции» Аристотеля, «вихри» тонкой материи и «самосознание» Декарта, «идеи» Юма, «точки» четырехмерного пространства-времени и «множества» современных материалистов), однако общим для всех вариантов такого метафизического реализма является убеждение, что существует — в философски привилегированном смысле «объективного» существования — определенная Совокупность-Всех-Реальных-Объектов, и можно установить, какие свойства этих объектов относятся к их внутренней сущности, а какие, в большей или меньшей степени, зависят от перспективы — точки зрения наблюдателя.

В работах, на которые ссылается Рорти, я пытался раскрыть несостоятельность этой разновидности реализма. Речь идет не о логической (дедуктивной) непоследовательности или противоречивости. Проблема в другом: когда мы пытаемся прояснить и специфицировать утверждения метафизического реалиста, сразу становится очевидной их совместимость с крайними формами «антиреализма». Неудивительно, что ни одна из предпринимавшихся философами попыток отчетливо сформулиро-

8. Мое президентское обращение к Восточному отделению Американской философской ассоциации (декабрь 1976 г.), вошедшее в книгу *Meaning and the Moral Sciences* (L.: Routledge and Kegan Paul, 1978).
9. Президентское обращение к Ассоциации символической логики (декабрь 1977 г.), вошедшее в *Philosophical Papers*, vol. 3, *Realism and Reason* (N. Y.: Cambridge University Press, 1983).

вать эту позицию не увенчалась успехом, — здесь нет реального содержания, за которое можно было бы «ухватиться». И поэтому моя задача заключалась не в выдвижении метафизических контраргументов против «сильного» реализма и не в разработке какой-то альтернативной, антитетичной ему философской концепции, а лишь в выведении следствий из его теоретических предпосылок — в *reductio ad absurdum* самого метафизико-реалистического проекта.

Конкретным объектом моего критического анализа, имевшего целью раскрыть несостоятельность (т. е. бессодержательность) метафизического реализма, послужили идеи, которые отстаивались в то время Ричардом Бойдом и которые, по моему тогдашнему разумению, отличались наибольшей теоретической проработанностью и аргументированностью (я сам придерживался их в период написания цикла лекций, посвященных Локку¹⁰). Бойд полагал, что метафизический реализм может быть реформулирован как всеохватное эмпирико-философское учение, описывающее развитие современной науки, — как такая (мета) теория, согласно которой успех зрелых физических теорий объясняется тем фактом, что используемые учеными термины, как правило, *имеют референцию* (т. е. соотносятся с Совокупностью-Всех-Объектов) и что суждения, определяющие фундаментальные положения этих теорий, как правило, *приблизительно истинны*.

Самым распространенным на сегодняшний день возражением против данной философской позиции является ссылка на неопределенность понятия приближительной истины — возражение, которое я не считал и не считаю корректным¹¹. Напротив, допуская, что содержание указанной метатеории поддается рас-

10. См.: *Putnam. H. Meaning and the Moral Sciences.*

11. Предположение, что понятие «приблизительной истины» когда-нибудь получит точное определение, хотя бы в применении к физическим теориям, не кажется невероятным. (Конечно, если речь идет о понятии, которое было бы, с одной стороны, точным, а с другой — применимым ко всем формам человеческих рассуждений, то я готов согласиться с критиками теории «приблизительной истины». Но разве все удобные в использовании понятия являются «точными»? И так ли необходимо, чтобы понятие было точным, если оно касается рассуждений, которые сами по себе точными не являются?) Если в фундаментальной физике когда-нибудь перестанут происходить научные революции, то, возможно, в один прекрасный день у нас появится хорошее основание считать, что любую правильную физическую теорию следует излагать в терминах определенных и конкретных (particular) величин, а физические законы должны выражаться в определенных и конкретных математических формах. В этом случае идея о том, что предшествующие теории представляют собой приближение к теории «окончательной» (или ее проекту), может быть наделена точным смыслом, подобно тому как сегодня мы считаем осмысленным утверждение, что физика Ньютона приблизительно истинна с точки зрения общей теории относительности.

крытию и концептуальному прояснению, я утверждал, что доказательство ее истинности должно основываться либо на реалистическом, либо на антиреалистическом понимании истины. Однако если и метафизический реалист, и его оппонент могут согласиться между собой, что «научно-реалистическая» мета-теория развития зрелой науки является истинной, то это показывает, что «тезисы», относительно которых они не согласны, не входят в состав рассматриваемой метатеории; аналогичным образом, доказывая я, попытки свести метафизический реализм к некоему набору всеобъемлющих эмпирических утверждений (a set of over-arching empirical claims) обречены на провал. Гипотезу же о том, что метафизический реализм может быть *неэмпирически* истинным, я всерьез не принимал.

Установка антиреалиста, которую я анализировал в «Реализме и разуме», предполагает ряд операционных и теоретических ограничений (причем не обязательно, чтобы теоретические ограничения были известны заранее; допускается их прояснение лишь на «пределе» исследования, при эпистемически идеальных условиях). Для антиреалиста «истины» суть предложения, которые удовлетворяют данным ограничениям. Объективности ради, я рассмотрел и третью, промежуточную позицию. Эта позиция также предусматривает операционные и теоретические ограничения, однако они уже не используются напрямую для выделения класса истин. Здесь мы имеем дело, скорее, с классом «специальных моделей» (в том смысле, в каком понятие «модели» применяется в современной математической логике), «истинами» же являются предложения, которым удовлетворяют все такие модели. В своей книге я доказывал, что одни и те же предложения могут быть истинными с точки зрения каждой из трех концепций истины. Я утверждал также, что существует (и это можно продемонстрировать) по крайней мере одно отношение «соответствия», которое, будучи признано нами *главным* и *определяющим*, не только не исключает, но именно предполагает совпадение истины (в понимании) метафизического реалиста с истинами согласно другим двум концепциям. Если же одни и те же предложения являются истинными согласно каждой из трех концепций, то различие между последними невозможно уловить ни в одном предложении того языка, который они описывают.

Вторая идея, которую я отстаивал в «Реализме и разуме», заключается в том, что для всех ситуаций имеется множество разнообразных правильных описаний, причем описания, холистически равнозначные (идентичные по содержанию), могут не совпадать в оценке того, что «реально» и «объективно»; рассмотрение этой проблемы было частью моей аргументации против доктрины Совокупности-Всех-Объектов. Если слово «объект» не имеет одного привилегированного значения и в разных контекстах используется по-разному, если понятие «внутренних

свойств» столь же проблематично (в разных исследованиях разные свойства рассматриваются как «внутренние») — то и сами концепты совокупности всех объектов и *единственного* описания, «схватывающего» *подлинные* свойства этих объектов, следует признать изначально бессмысленными. Впоследствии эта идея (о неопределенности референции того, что называют «объектом», и множественности альтернативных способов описания объективной реальности) — идея «*концептуальной относительности*» — получила развитие и основательную проработку в ряде моих статей и в отдельной книге¹².

Третья идея, которая занимала меня в период написания «Реализма и разума» и «Моделей и реальности», заключалась в отождествлении ментальных (психологических) состояний «пользователя естественного языка» с внутренними компьютерными состояниями конечного автомата (*internal computational states of a finite automaton*). Эта позиция, ставшая широко известной (и признанной) под именем «функционализма», представляется здесь как нечто «встроенное» в наш мозг (по аналогии с «начинкой» компьютера); в результате вопрос о том, как лингвистические структуры и элементы соотносятся с внешней по отношению к человеческому сознанию (или машинной программе) реальностью, остается совершенно непроясненным. (Философия Дэниела Деннета показательна в этом смысле.) Впоследствии я отказался от функционалистской доктрины¹³ и занял позицию, идентичную взглядам Джона Макдауэла, который утверждал, что человеческое сознание вовсе не является *органом*; мы должны рассматривать его в качестве структурированной системы ментальных способностей и состояний, «захватывающих» объекты (*object-involving*). Понятие сознания, добавил бы я, не менее растяжимо, чем понятие объекта реальности. Ментальные способности, о которых говорит Макдауэл, не могут быть поняты и описаны не только в том случае, когда игнорируется внешняя по отношению к человеку реальность, ими «захватываемая», но и, как я неоднократно отмечал в статьях и книгах, опубликованных после «Разума, истины и истории»¹⁴, когда используемый язык описания не включает в себя интенциональных и нормативных понятий. Сознание не может быть «натурализовано»¹⁵.

12. См.: *Putnam H. The Many Faces of Realism* (La Salle, Ill.: Open Court, 1987), а также статьи, вошедшие в сб.: *Realism with a Human Face* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

13. В этой связи см.: *Putnam H. Representation and Reality* (Cambridge: MIT Press, 1988).

14. Издано Cambridge University Press в 1981 г.

15. Отвергаемый мной «натурализм» является, разумеется, сциентистским и редукционистским. В *не-редукционистском* смысле мы, человеческие существа, с нашими человеческими способностями, конечно, принадлежим природе.

В настоящее время Рорти не является функционалистом (хотя как-то раз в беседе со мной он выразил сожаление, что функционалистская программа не привела к успеху). Однако физикализм, к которому Рорти склонялся в ранние годы, оставил заметный и довольно глубокий след на его философском творчестве (что в полной мере осознается и самим Рорти). Некоторые пассажи из «Философии и зеркала природы» как будто наводят на мысль, что с развитием научного знания наши философские рассуждения о сознании могут быть заменены рассуждениями о мозге. Рорти высоко ценил Дьюи, однако он, кажется, пропустил мимо внимания одно из его замечательно точных наблюдений; я имею в виду высказывание Дьюи о том, что старый психофизический дуализм («душа — тело», «сознание — тело») в наш сциентистский век все еще сохраняет силу, только теперь выражается как антитеза «мозг — тело»¹⁶. Ответ Рорти¹⁷ на выдвинутый мной тезис о том, что наши ментальные состояния и способности не поддаются дескрипции на языке, правила которого запрещают использование интенциональных и нормативных понятий, заключается в утверждении, что, хотя сам по себе тезис и верен (если под невозможностью описания понимать несводимость одного «словаря» к другому), он ровным счетом ничего не дает для понимания внешней реальности. Вот уж действительно, странный ход для того, кто предлагает отбросить само различие между словарем описания и реальностью!

Короче говоря, пока я эволюционировал от физикализма через «внутренний реализм» к философской позиции, которую можно было бы определить как все более реалистическую (не совпадающую, впрочем, с «метафизическим реализмом», этой современной версией семантики XIV века), Рорти двигался в направлении радикально отличном: от физикализма к крайнему лингвистическому идеализму, граничащему с солипсизмом.

«Репрезентация»

<...>

Джон Макдауэл в одной из своих работ¹⁸ проницательно замечает, что референциальная направленность наших мыслей на объекты внешнего мира, если рассматривать мысли *как символы*, ничем иным, кроме магии, объяснена быть не может. Судя по всему, именно эти соображения привели Рорти к заключению, что в целях оздоровления философии, т. е. очищения ее от все-

16. См.: *Dewey J. Democracy and Education* (N. Y.: Macmillan, 1916), p. 336.

17. См.: *Rorty R. Putnam and the Relativist Menace* (опубликовано по-французски в: *Live Rorty* (Paris: Editions de l'Éclat, 1992) и по-английски в: *Journal of Philosophy* 90, № 9 (Sept. 1993).

18. *McDowell J. Putnam on Mind and Meaning* в сб.: *The Philosophy of Hilary Putnam*.

го магического, необходимо без лишних раздумий и колебаний отбросить «ложное» представление, что наши мысли обладают референциальной направленностью на мир. Однако существует возможность, которую Рорти упускает из виду, а именно возможность «репрезентации без репрезентаций», о которой говорит Макдауэл.

Если следовать логике рассуждений Макдауэла (а я убежден, что это было бы правильно), то ничто не мешает признать справедливым — почему бы и нет? — мнение Рорти о философской бессмысленности вопроса «Как язык „пристегивается“ к миру?» — вопроса, которым, как он считает, можно было бы пренебречь. Однако, «снимая» его, нельзя допустить возрождения злосчастной идеи Бергсона¹⁹ о том, что наши мысли и их вербализация, т. е. выражение мыслей в языке, являющемся продуктом естественной эволюции, должны рассматриваться как всего-навсего инструменты приспособления к условиям существования, а не как *средства репрезентации*. Скорее, следует отказаться от представления, что сущность человеческого мышления состоит в манипуляциях образами и идеями без внутренней связи с тем, что находится «за пределами» мыслящего ума.

Как подчеркивает Макдауэл, отказ от этого представления не имеет — не должен иметь — ничего общего с постулированием мистических свойств человеческого сознания. «Главным объектом моей критики, — пишет Макдауэл, — является тот способ мышления, при котором мы пытаемся сочетать концепцию сознания как органа мысли (в результате чего получается, что эпизоды мышления представляют собой ментальные манипуляции репрезентациями) с гипотезой о том, что эпизоды мышления имеют определенное, внутренне обусловленное отношение к миру (*referential bearing on the world*). Здравый аргумент Патнэма состоит в том, что указанное сочетание подталкивает нас к принятию магической теории референции предположительно существующих ментальных символов, т. е. к магической интерпретации возможностей человеческого сознания. Но предлагаемая мной концепция не нуждается в обращении к данной теории как раз потому, что она отвергает ментальный символизм. Я не вижу необходимости в постулировании каких-то мистических свойств сознания; скорее, моя цель вернуться к пониманию мышления как деятельности, не имеющей с мистикой ничего общего, деятельности, осуществляемой не каким-то загадочным, себе довлеющим органом, независимым от внешних факторов

19. Эта идея проводится во многих произведениях Бергсона. См., напр.: *Bergson H. Matter and Memory* (London: Swan Sonnenschein, 1911). «То, что обычно называют фактом, — это не реальность в том виде, в каком она предстает непосредственной интуиции, но результат приспособления реального к интересам практики и к требованиям общественной жизни» (pp. 239–239).

и обстоятельств существования мыслящего существа, но самим этим существом — животным, которое проживает жизнь в когнитивных и практических отношениях с миром»²⁰.

Рорти точно так же, как Макдауэл и автор этих строк, полагает бессмысленным и определенно необязательным постулирование мистических свойств человеческого сознания; однако, не находя *via media*, позволяющего уйти от крайностей физикализма и солипсизма, он рубит сплеча, отвергая саму идею репрезентации.

Еще раз о концептуальной относительности

Выше, касаясь философских воззрений Макдауэла, я отмечал, что понятие человеческого сознания не менее растяжимо, чем понятие объекта реальности. Данное утверждение многим должно показаться невразумительным и эксцентричным. «Разве представление о множественности понятий „объекта“ не подрывает идею о том, что наши мысли имеют определенную и точную референцию?» — спросят сомневающиеся.

Мой ответ на этот вопрос отрицательный. Для ясности предлагаю рассмотреть следующий пример²¹. Представим, что мы находимся в комнате, где есть письменный стол и кресло, на столе лампа, тетрадь и шариковая ручка. Мы считаем предметы и получаем ответ «пять». Однако нас просят пересчитать заново, имея в виду, что каждая вещь в комнате является индивидуальным объектом, а их отдельные части (например, страницы тетради) объектами не считаются, при этом учитывая мереологические суммы предметов; тогда нашим ответом будет формула « $25-1=31$ » (за вычетом «нулевого объекта»). Теперь предположим, что нас попросили объяснить, почему предложение «В комнате 31 предмет» истинно в концептуальной схеме мереологии, не ссылаясь в нашем ответе на мереологические суммы.

Один из способов сделать это состоит в указании на особенность языка мереологии, который устроен так, что количество «объектов» (мереологических) всегда соответствует количеству непустых *множеств* индивидов. Данное объяснение ни слова не говорит о том, чем *является* «мереологическая сумма», однако дает «рабочее определение» (*definition in use*) для выражения «*n* объектов», как оно используется в мереологии. Тот факт, что определяющее здесь не «синонимично» определяемому, не мешает этому рабочему определению отвечать на вопрос, как производится счет объектов с применением мереологических сумм.

20. McDowell J. Putnam on Mind and Meaning, p. 45.

21. Я привожу этот пример в гл. 7 книги «Репрезентация и реальность».

Приведенный пример показывает, что возможность несопадающих описаний одних и тех же предметов с использованием различных словарей — словарей описания, о которых не скажешь, что они «взаимозаменяемы» в том тривиальном смысле, в каком взаимозаменяемы выражение «*homo sapiens*» и слово «человек», — ни в малой степени не мешает нам задаваться вопросом (и отвечать на него), как используемые словари соотносятся со знакомыми нам предметами в комнате; мы можем установить это соответствие и объяснить его разными способами, в зависимости от того, какие ресурсы доступны нам в метаязыке и какова цель объяснения²². Отношение между «объектами и словами», с учетом определенного словаря, имеющегося в распоряжении, и определенной схемы «объектов», вполне поддается разумному постижению и описанию; но, как и в случае с самими объектами, здесь не может быть одного *привилегированного* (в метафизическом смысле) описания. В общем и целом, мы вправе считать, что наши слова и мысли имеют определенную референцию, т. е. соответствуют объектам (если ясно, о какого рода «объектах» мы говорим и какой словарь используем); однако не существует одного-единственного «соответствия» (референции). Признание концептуальной относительности, ее неизбежности и оправданности, не равнозначно отрицанию того, что истина (утверждения, описания и т. д.) зависит от порядка вещей, не связанного с субъектом познания или носителем языка. Только природа этой зависимости различается соответственно различию языковых игр, которые мы практикуем.

Главной целью моей работы было исследование специфической установки сознания — интеллектуального импульса, ведущего к метафизическому реализму. Я пытался отделить зерна истины, содержащиеся в метафизическом импульсе, от связанных с ним ложных идей и заблуждений. Для меня вполне очевидно, что эта задача является чисто *философской*. Кроме того, я убежден, что любая попытка избавиться или попросту «отмахнуться» от метафизического реализма, укорачивая путь рассуждения (игнорируя философскую значимость данной проблемы и снимая необходимость в какой-либо аргументации), ввергает наш разум в трясины неразрешимой философской путаницы, из которой мы пытаемся выбраться.

Тип рассуждения, о котором я говорю и которого считаю необходимым придерживаться, относится к разновидности философской рефлексии, решительно отвергаемой Контом и Рорти — ввиду ее бесполезности и, как они утверждают, бессмысленности. По мнению Конта, этот тип философии возвращает нас в до-

22. Подробнее об этом см.: *Putnam H. Truth and Convention* в кн.: *Realism with a Human Face*.

научное прошлое, а по мнению Рорти, сбивает с пути, ведущего из сциентистского настоящего в постмодернистское будущее. Вероятно, среди читателей этих строк найдется немало тех, кто разделяет подход одного или другого из рассмотренных мной философов. Однако я полагаю, что наше стремление разобраться в причинах, побуждающих некоторых мыслителей, подобно Рорти (а в каждом из нас, думаю, есть что-то от Рорти и что-то от Конта), ставить под сомнение саму идею репрезентации, — часть нашего самопознания, а не только лишь проявление интеллектуального любопытства, влекущего к занимательно-модным и усложненным философским доктринам. *Communis opinio* Конта и Рорти заключается в предположении, что слишком многое из того, что мы считаем надежным знанием, в действительности таковым не является. Рорти находит решение в иронически-игровом отношении к знанию, Конт — в строгом позитивизме, вводящем ограничение когнитивных запросов и притязаний. Но задача заключается в том, чтобы, руководствуясь здравым смыслом, извлечь разумные выводы из идеи (о ненадежности знания), общей для Конта и Рорти. Мы должны научиться мыслить и жить, не поддаваясь интеллектуальным соблазнам и искушениям, заложенным в этой идее. Ведь мир, в котором мы живем, — не игровая площадка и не научная лаборатория.

Евангелие страданий Христианские беседы

С. КЬЕРКЕГОР

*Lidelsernes Evangelium // Søren Kierkegaard. Samlede værker.
Bind 11. / Udgivet af A. B. Drachman, J. L. Heiberg og H. O. Lange.
3 udgave. Gyldendal, 1982. S. 197–313.
© Перевод с датского. А. В. Лызлов, 2009*

Предисловие

Эти христианские беседы (которые более чем в одном отношении не являются *проповедями* и потому более чем по одной причине не названы так) предназначены не для того, чтобы «полюбопытствовать в свободную минуту»; напротив, если хотя бы один-единственный страдающий, и притом, возможно, заблудившийся во множестве мыслей, читая их, вздохнёт с облегчением в тяжёлую минуту, нападёт в них на след, ведущий через эти многие мысли, тогда их автор не будет раскаиваться в том, что решил их написать.

Это «Евангелие страданий», и это означает не то, что эти беседы исчерпывают свой предмет, но то, что каждая беседа словно глоток воды, почерпнутой из этого, слава Богу, неисчерпаемого источника; не то, что одна-единственная беседа могла бы быть исчерпывающей, но то, что каждая из этих бесед черпает достаточно глубоко, чтобы почерпнуть радость.

С. К.

I

Молитва

Ты, Кто некогда Сам бродил по земле, оставляя следы, по которым должны следовать мы; Ты, Кто ныне с Небес смотришь вниз на каждого странника, подкрепляешь утомлённого, ободряешь унывающего, возвращаешь на путь заблудшего, утешаешь того,

кто сражается; Ты, Кто ещё раз в конце времён должен вновь прийти для того, чтобы судить каждого, следовал ли он Тебе: Бог наш и наш Спаситель, да будет всегда пред очами души нашей ясен Твой образ, рассеивающий туман; укрепи нас, чтобы лишь на него нам взирать неизменно, чтобы мы, уподобясь Тебе и последовав за Тобой, смогли найти благой путь к Твоему суду, ведь на то и рождается всякий человек, чтобы предстать пред судом Твоим, но также на то, чтобы обрести Тобой вечное блаженство в ином мире с Тобой. Аминь.

*Кто не несёт креста своего и идёт за Мною,
не может быть Моим учеником (Лк. 14: 27).*

На жизненном пути нет недостатка в руководстве, что и не удивительно, когда любое заблуждение выдаёт себя за руководство. Но если заблуждений и множество, то всё же истина лишь одна, и лишь Один есть «путь и жизнь»¹, лишь одно руководство по истине ведёт человека по жизни к жизни. Тысячи и тысячи людей носят имя, говорящее о том, что они избрали это руководство, что они принадлежат Господу Иисусу Христу и по имени Его называют себя христианами, что они Ему несут службу, будь они в остальном господа или слуги, рабы или свободные, мужчины или женщины. Они называют себя *христианами* и называют себя также другими именами, каждое из которых по своему свидетельствует об избранном ими руководстве. Они называют себя *верующими*, свидетельствуя этим, что они странники, гости и изгнанники в мире; ведь и палка в руке не столь ясный признак того, что её обладатель — странник (многие ведь ходят с палкой, вовсе не будучи странниками), сколь ясно тот, кто называет себя верующим, свидетельствует тем самым перед всеми, что он пребывает в странствии, ведь вера как раз означает: то, что я ищу, находится не здесь, именно поэтому я верю в это. Вера означает именно глубокое, сильное, блаженное беспокойство, которое подвигает верующего к тому, чтобы он не мог успокоиться в этом мире, так что тот, кто совершенно успокоился, тот перестал быть и верующим; ведь верующий не может просто неподвижно сидеть, как сидят порой, держа в руке палку для странствий, верующий подвизается. — Они называют себя «*собранием святых*», обозначая этим то, чем они должны и чем им следует быть, чем они надеются некогда стать, когда вера упразднится² и странствие окончится. — Они называют себя *крестоносцами*, свидетельствуя этим, что их путь по миру не лёгок, как танец, но тяжёлый и утомителен, и всё же вера в них — это радость, кото-

1. Ср. Ин. 14: 6.
2. Ср. 1 Кор. 8–12.

рая побеждает мир; ведь так же, как корабль, гонимый попутным ветром, легко летит вперёд под парусами, и в то же время прорезает килем трудный путь через океан, лёгок и путь христианина, если смотреть на веру, но тяжёлок, если смотреть на лежащий в основе утомительный труд. — Они называют себя «последователями Христа», и именно на этом имени мы остановимся подробнее в этот раз, размышляя о том,

*что значит следовать за Христом
и какая в этом радость.*

Когда отважный воин храбро пробивается вперёд, подставив грудь всем стрелам неприятеля, а спиной закрывая своего денщика, следующего за ним сзади, — можно ли сказать тогда, что этот денщик следует за ним? Когда любящая жена в человеке, которого она любит больше всего, что есть в мире, в своём муже видит прекрасный пример того, чего она хотела бы достичь в жизни, и вот она по-женски (ведь женщина всё же была взята из бока мужчины) идёт с ним бок о бок, во всём опираясь на него, — можно ли сказать тогда, что эта жена следует за своим мужем? Когда бесстрашный учитель стоит спокойно на площади, окружённый поносящими его, преследуемый завистью; когда все нападки нацелены лишь на него, а его сторонник, согласный с ним, никогда нигде не даёт о себе знать, — можно ли сказать тогда, что этот сторонник следует за ним? Когда курица видит приближающегося врага и простирает крылья, чтобы спрятать цыплят, идущих следом за ней, — можно ли сказать тогда, что эти цыплята следуют за курицей? Нет, этого здесь не скажешь; отношение должно тогда стать другим. Отважный воин должен отойти в сторону, чтобы теперь иметь возможность увидеть, последует ли за ним его денщик — последует ли за ним в настоящей опасности, когда все стрелы метят в его грудь, или же он трусливо покажет опасности спину и, лишившись защиты со стороны смелого, сам потеряет смелость. Благородный муж, ах! он должен отойти в сторону — отойти от неё в мир иной, чтобы теперь могло обнаружиться, последует ли за ним его печальная вдова, лишившись его поддержки, или же она, утратив эту поддержку, забудет и его пример. Бесстрашный учитель должен скрыться, или его должна укрыть могила, чтобы теперь можно было видеть, последует ли за ним его сторонник, выстоит ли он на площади, окружённый поносящими его, преследуемый завистью, или же он в живой жизни с позором отступит с этого места, потому что нет уже рядом учителя, который, умерев, покинул это место с честью. — Следовать за кем-то означает идти тем же путём, каким шёл тот, за кем ты следуешь; тем самым это означает, что ты не видишь уже перед

собой спину того, за кем следуешь. Потому-то ведь и Христос должен был сперва уйти, умереть, чтобы тогда смогло обнаружиться, последуют ли за Ним ученики. С тех пор прошло уже много-много столетий, но всё же это неизменно происходит так и поныне. Ведь есть время, когда Христос почти ощутимо идёт рядом с ребёнком, идёт перед ним; но после приходит и время, когда Он удаляется и перестаёт быть видим глазами воображения, чтобы теперь в серьёзности решения могло обнаружиться, последует ли взрослый за Ним.

Когда ребёнку позволяют держаться за материнскую юбку, можно ли тогда сказать, что ребёнок идёт тем же путём, *каким* идёт мать? Нет, так, конечно, не скажешь. Ребёнок должен сперва научиться ходить — самостоятельно, в одиночку, — прежде чем он сможет идти тем же путём, *каким* идёт мать, и так, как она идёт. И когда ребёнок учится самостоятельно ходить, что нужно делать матери? Ей нужно исчезнуть из виду. Мы ведь прекрасно знаем, что её нежность к ребёнку остаётся всё той же, остаётся неизменной и даже, пожалуй, возрастает в то время, когда ребёнок учится самостоятельно ходить; однако ребёнок может, пожалуй, не всегда это понимать. Но так же, как ребёнок должен научиться самостоятельно ходить, так и, духовно понимая, перед тем, кто становится чьим-то последователем, стоит задача научиться ходить самостоятельно, одному. Как удивительно! Полусхотя и всегда с улыбкой мы говорим о беспокойстве ребёнка, когда ему приходится учиться ходить одному, не держась за материнскую юбку; и тем не менее в языке нет, вероятно, более сильного или более трогательного или более верного выражения для глубочайшей печали и страдания, чем это: идти одному, идти в полном одиночестве. Мы ведь прекрасно знаем, что на Небесах забота о человеке остаётся неизменной и даже, если такое возможно, там ещё больше пекутся о нём в это полное опасностей время; однако человек может, пожалуй, учась, не всегда это понимать. — Следовать за кем-то означает, тем самым, идти одному, идти в одиночку тем путём, *каким* шёл учитель; не иметь рядом с собой никого, с кем ты мог бы посоветоваться; быть должным самому выбирать; тщетно кричать, как тщетно кричит ребёнок, ведь мать не смеет помочь ему видимым образом; тщетно отчаиваться, ведь тебе никто и не может помочь, и Небо не смеет помочь тебе видимым образом. Но невидимая помощь как раз и состоит в том, что тебя учат идти в одиночку; ведь этим тебя учат располагать свой дух в подобии с расположением духа учителя, а этого не увидишь глазами. Идти одному! Да нет, вовсе нет человека, который мог бы совершить за тебя выбор или дать тебе в последнем и решающем смысле указание там, где дело идёт о единственно важном; дать тебе решающее указание там, где дело идёт о твоём блаженстве; и даже если бы было много желающих это сделать, тебе это пошло бы только во вред. Один! Ведь

если ты уже сделал выбор, ты найдёшь себе спутника, но в решающее мгновение — и всякий раз здесь есть смертельная опасность — ты оказываешься один. Никто, никто не слышит твоей вкрадчивой просьбы и не замечает твоего бурного сетования — и всё же на Небесах нет недостатка в помощи и в попечении о тебе; но эта помощь невидима и состоит как раз в том, что тебя учат идти в одиночку. Эта помощь приходит не извне, как когда тебя берут за руку; она не поддерживает тебя, как любящий человек поддерживает больного; она не влечёт тебя силой назад, когда ты сбился с пути. Нет, если ты покоряешься совершенно, отсекаешь всю свою волю, проявляешь глубочайшую преданность всем сердцем и всем умом — тогда незримым образом приходит помощь; но ты, поступая так, как раз идёшь в одиночку. Невозможно увидеть могучий инстинкт, которым руководствуется птица в своём долгом пути; инстинкт не летит вперёд, а птица за ним; все выглядит так, словно птица сама находит путь: так сокрыт от глаз и учитель, а можно видеть только последователя, который уподобляется ему, и всё это выглядит так, словно последователь сам находит путь, — выглядит так, покуда это истинный последователь, который идёт в одиночку тем же путём.

Вот что такое «за кем-то последовать». Но *последовать за Христом* означает взять свой крест или, как сказано в прочитанном нами тексте, нести свой крест. Нести свой крест означает отвергаться себя; Христос разъясняет это, говоря: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною». (Мф. 16: 24). Это и есть «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной». (Флп. 2: 5–6, 8). Такой дан нам образ, таким должен быть и последователь, несмотря на то что самоотвержение — это *долгий и тягостный труд*, что нужно брать тяжкий крест, нести тяжкий крест — крест, который, согласно данному образу, нужно нести в послушании до самой смерти, так что последователь даже если и не умрёт на кресте, то всё же уподобится этому образу тем, что умрёт, «неся крест». Отдельный хороший поступок, отдельное великодушное решение не есть ещё самоотвержение. Ах! в мире потому, вероятно, учат, будто это — самоотвержение, что даже этот случай оказывается столь редким, что на него смотрят с удивлением. Но христианство учит иначе. Христос не сказал ведь богатому юноше: «Если хочешь быть совершенным, то продай всё своё имение и раздай нищим». Многим, вероятно, даже один только этот призыв покажется чрезмерным и странным; многие, вероятно, вовсе не восхитились бы этим юношей, если бы он так поступил, но посмеялись бы над ним как над чудаком или пожалели бы как больного. Однако Христос говорит иначе, Он говорит: пойдя продай всё, что имеешь, и раздай это нищим, «и приходи,

последуй за Мною, взяв крест». (Мк. 10: 21). Таким образом, продать всё своё имение и раздать нищим ещё не значит взять крест, это — самое большое — начало, хорошее начало для того, чтобы затем взять крест и последовать за Христом. Раздать всё нищим — это первое, это — если язык допускает здесь простительное остроумие — означает *взвалить на себя крест*; за этим же следует непрестанное продолжение: *нести свой крест*. Это несение креста должно иметь место ежедневно, а не как исключение один только раз; и оно никак, никак невозможно без того, чтобы последователь был готов оставить всё, отвергаясь себя. По сути, совершенно безразлично, является ли то, в чём он не хочет отвергнуться себя, чем-то, как говорится, незначительным, или же это нечто большое, ведь и незначительное становится бесконечно значимым как вина, когда оно расходится с самоотвержением. Был, возможно, человек, который, надеясь приобрести этим высшее в полноте, с готовностью сделал то, чего не сделал богатый юноша, но который, однако, не стал последователем Христа, потому что он остался стоять, «оглянувшись назад»³ — после своего великого подвига; или же он пошёл вперёд, но не стал последователем Христа потому, что думал, будто совершил нечто столь великое, что незначительные вещи уже не могут на это повлиять. Ах! откуда же происходит то, что труднее всего отвергнуться себя в незначительных вещах? Не оттого ли, что самолюбие, имеющее некий благородный вид, тоже, по-видимому, способно к самоотвержению в чём-то большом; но чем меньше, чем незначительнее, чем мизернее то, в чём нужно отвергнуться себя, тем оскорбительнее это для самолюбия, потому что, когда стоит такая задача, у самолюбивого сразу же улетучиваются его собственные и чужие высокопарные представления; тем смиреннее поэтому будет самоотвержение в этом случае. Откуда же происходит то, что труднее всего отвернуться себя, когда живёшь один, словно в берлоге? Не оттого ли, что самолюбие, имеющее некий благородный вид, тоже, по-видимому, способно отвергнуться себя, когда на это с изумлением смотрят многие. Но поскольку не важно, каково то различное, в чём единичный человек в своей определённой ситуации отвергает себя, постольку нищий может, безусловно, в такой же мере отвергнуться себя, что и король: настолько не важно, каково то различное, в чём дано человеку отвергнуться себя. И это тяжкий и обременительный труд. Ведь труд этот заключается, вероятно, лишь в том, чтобы сбросить с себя всякое бремя, и потому он мог бы показаться лёгким; однако вся трудность в том, что нужно сбросить те самые бремена, которые самолюбие столь охотно желает нести — столь охотно, что самолюбию уже очень трудно бывает понять, что это именно бремена.

3. Ср. Лк. 9: 62.

Итак, следовать за Христом означает отвергаться себя и означает *идти тем же путём*, каким шёл Христос, принявший смиренный образ раба, нуждающийся, отверженный, осмеянный, не любящий мира и не любимый им. И это означает тем самым *идти одному*, ведь тот, кто самоотверженно отрекается от мира и от всего, что в мире, отрекается от всех отношений, которые могли бы пленять и соблазнять его, «так что он не идёт ни на поле своё, ни на торговлю, ни на женитьбу»⁴; тот, кто, если становится нужно, конечно, не меньше, чем прежде, любит отца и мать, сестру и брата, но любит Христа настолько, что о нём можно сказать, что он ненавидит их: он идёт ведь один, один в целом мире. Да, в сумятице житейских хлопот такая жизнь кажется чем-то трудным, невозможным, кажется невозможным даже судить о том, живёт ли некто так на самом деле; но давайте не забывать, что именно вечности будет предоставлено судить о том, насколько решена эта задача, и что серьёзность вечности заставит тогда стыдливо молчать обо всех тех мирских вещах, о которых постоянно говорится в мире. Ведь в вечности тебя не спросят, сколь большое состояние ты *оставил*, — об этом спрашивают оставшиеся *после* тебя; не спросят и о том, сколько ты выиграл битв, сколь умным ты был, сколь могущественным было твоё влияние, — ведь это останется *после* тебя твоей *посмертной* славой. Нет, вечность не спросит о том *мирском*, что *после* тебя останется в мире. Но она спросит о том, какое богатство собрал ты на Небесах; о том, сколь часто ты побеждал свой грех; о том, насколько ты господствовал над собою или же ты был себе рабом; о том, сколь часто ты владел собою в самоотвержении, или же ты никогда не делал этого; о том, сколь часто ты, отвергаясь себя, готов был на жертву ради хорошего дела, или же ты никогда не был на это готов; о том, сколь часто ты, отвергаясь себя, прощал своего врага, до семи ли раз, или до седмидесяти семидесяти раз⁵; о том, сколь часто ты, отвергаясь себя, терпеливо переносил оскорбления; о том, в чём ты пострадал не ради себя, не ради своих корыстолюбивых намерений, но в чём ты, отвергаясь себя, пострадал ради Бога. — И Тот, Кто об этом спросит тебя, Тот Судия, Чей суд ты уже не сможешь обжаловать ни в какой вышестоящей инстанции, Он не был полководцем, который покорил бы земли и царства, но которому ты мог бы рассказать о твоих земных подвигах: Его Царство как раз не от мира сего; Он не был человеком, носящим пурпурные одежды, кому бы ты мог пытаться составить благородное общество: ведь Его облачили в пурпур, лишь чтобы поглумиться над Ним⁶; Он не имел такого могущественного влияния, что-

4. Ср. Мф. 22: 2–14; Лк. 14: 16–24.

5. Ср. Лк. 17: 4; Мф. 18: 22.

6. Мф. 27: 28.

бы Он мог пожелать быть посвящённым в твои мирские секреты: ведь Он был столь презрен, что знатные люди осмеливались посещать его лишь под покровом ночи⁷. О! всегда утешительно держаться вместе с теми, кто единоклюбен с тобою; если кто труслив, не предстать поневоле перед воинским судом; если кто самолюбив и по-мирски расположен, не быть судимым самоотверженными. А этот Судия не просто знает, что такое самоотвержение, Он не просто способен так судить, чтобы не могло укрыться ничто сомнительное, нет, само Его присутствие есть суд, перед которым поневоле немеет и блекнет все мирское, что пользовалось таким успехом в мире, на что изумлённо смотрели и что с изумлением слушали. Его присутствие есть суд, ведь Он был Самоотвержение. Он, будучи равен Богу, принял смиренный образ раба; Он, Кто мог повелевать легионами ангелов и даже возникновением и гибелью мира, ходил по земле беззащитным; Он, Кто всё имел в своей власти, отказался от всей своей власти, так что даже не мог ничего сделать для своих любимых учеников, а мог только предложить им те же условия — быть ничего не значащими в мире, всеми пренебрегаемыми; Он, Кто был Господом всей твари, даже природу понудил вести себя тихо, ведь только когда Он испустил дух, раздралась завеса и гробы отверзлись⁸, и природные силы выдали, кто Он был: если это не самоотвержение, то что тогда самоотвержение?!

Мы размышляли о том, что значит последовать за Христом; теперь же давайте подумаем о том, *какая в этом радость*.

Мой слушатель! Если ты вообразишь себе юношу, стоящего у начала своей взрослой жизни, — юношу, перед которым открываются многие пути и который спрашивает себя, на какое поприще он хотел бы вступить, — разве не старается он тогда точно узнать, куда ведёт каждый отдельный путь, или, что то же самое, не пытается узнать, кто прежде ходил уже этим путём. Тогда мы ему называем известные, славные, громкие имена тех, память о ком сохраняется среди людей. Вначале, возможно, мы называем много имён, чтобы юноша мог выбрать из них, сообразуясь со своими возможностями, чтобы примеры, предлагаемые ему, были перед ним в изобилии; но затем он, движимый внутренней необходимостью, делает хоть и малый, но выбор и так выбирает до тех пор, пока наконец для него не останется лишь одно, одно-единственное имя, которое в его глазах и для его сердца имеет преимущество перед всеми прочими. И тогда сердце юноши бурно бьётся, когда он восторженно называет это для него единственное имя и говорит: этим путём я пойду, ведь этим путём шёл он!

Мы не желаем теперь отвлекаться или терять время, назы-

7. Ср. Ин. 3: 1–2.

8. Мф. 27: 51.

вая множество имён; ведь есть лишь одно только Имя на небе и на земле, одно-единственное, а значит, и один только путь, которые следует выбрать — если ты хочешь выбрать всерьёз и сделать верный выбор. Должно быть именно много путей, поскольку человеку надлежит сделать выбор; но также должен быть только один, который следует выбрать, если серьёзность вечности довлеет этому выбору. Когда, выбирая, можно с равным успехом выбрать как одно, так другое, такой выбор не имеет вечной серьёзности; если выбору довлеет серьёзность вечности, должно быть, безусловно, возможно, выбирая, всё выиграть и всё потерять, — хотя, как было сказано, должна быть и возможность выбрать нечто иное, для того чтобы выбор был выбором.

Есть одно только Имя на небе и на земле, один только Путь, один только Образ. Тот, кто выбирает следовать за Христом, он выбирает Имя, которое выше всякого имени⁹, выбирает Образ, который вознесён превыше небес, но который столь человечен, что он может служить примером для человека, и этот Образ именуется высочайшим и на небе, и на земле. Есть ведь имена и примеры, которые славятся лишь на земле, но высочайшее, единственное Имя должно ведь как раз отличаться этим исключительным качеством, которое, в свою очередь, свидетельствует о нём как о единственном: оно славится и на небе, и на земле. Это Имя Господа нашего Иисуса Христа. Но разве не радостно тогда, что тебе позволено выбрать идти тем же путём, каким шёл Он! Ах, в сбившейся и сбивающей с толку речи этого мира простое и серьёзное слово об этом на беду обращается чуть ли не в шутку! Человек, который стяжал величайшую в мире власть, гордо называет себя последователем Петра. Но быть последователем Христа!.. Да, гордость этим не соблазнишь; это в равной мере доступно самому могущественному и самому малому, самому умудрённому и самому простому, и ведь блаженны как раз малые и простецы. И разве это столь уж замечательно возвыситься над всеми людьми; разве это, напротив, не безотраднo?! Так ли уж это замечательно есть на серебре, когда другие голодают; жить во дворцах, когда другие не имеют даже крыши над головой; быть образованным, когда это недоступно никому из простых людей; сделать себе имя, понимая, что для тысяч и тысяч это исключено, — так ли уж это замечательно?! И если бы это *завидное в земной жизни* отличие было бы высочайшим, разве не было бы это бесчеловечным и разве не была бы тогда жизнь невыносимой для этих счастливых?! Сколь, напротив, всё оканчивается иначе, если единственная радость — это радость следовать за Христом. Но ведь нет и не может быть радости более высокой, чем радость быть способным воплотить в себе высочайшее; и ничто так не может сделать эту высокую радость чистой,

9. Флп. 2: 9.

блаженной, уверенной, как эта радостная мысль о *небесном милосердии* — мысль о том, что это доступно всякому человеку.

Итак, тот, кто избирает следовать за Христом, подвизается на избранном пути. И если ему тогда приходится узнать мир и то, что в мире, силу мира и свою слабость; если брань против плоти и крови становится всё более страшной; если путь становится тяжким, многие становятся врагами, а друзьями никто — тогда боль вынуждает его вздохнуть: я иду один! Мой слушатель, если ребёнок, который только бы начал учиться ходить, пришёл бы к взрослому, плача, и сказал бы: я хожу один — разве взрослый не сказал бы тогда: мой малыш, ведь это как раз замечательно?! И то же самое верно, когда следуешь за Христом. На этом пути не просто — как порой говорят: чем больше нужда, тем ближе помощь, — нет, здесь, на этом пути, чем сильнее страдание, тем ближе совершенство. Знаешь ли ты ещё какой-нибудь путь, на котором это было бы так? На всяком другом пути верно обратное: когда приходят страдания, их тяжесть всё перевешивает, перевешивает настолько, что это даже может означать, что ты выбрал неверный путь. Но на этом пути — на пути, которым человек следует за Христом, — чем выше страдания, тем светлее слава; и, вздыхая, путник, по сути, считает себя блаженным. Смотри, если некто вступает на какой-нибудь другой путь, он должен заранее выяснить, какие трудности могут неожиданно встретиться ему: быть может, он совершит этот путь благополучно и без проблем, но, возможно, на этом пути скопится столько препятствий, что он уже не сможет их преодолеть. Напротив, путь самоотвержения, путь следования за Христом навеки надёжен и всегда проходим; на этом пути страдание — радостный признак того, что путь твой верен. Но какая радость может быть больше, чем радость того, что тебе позволено выбрать лучший путь — путь, ведущий к тому, что выше всего; и какая радость, опять же, может сравниться с этой, если не радость того, что этот путь навеки надёжен и всегда проходим!

Однако в том, чтобы следовать за Христом, есть и ещё одна радость, ещё одно блаженство. Ведь Он идёт, как было сказано, не рядом с последователем и не прямо перед ним, но Он *прежде* прошёл этот путь, и в этом радостная надежда последователя: следовать за Ним. Одно дело следовать за Ним путём самоотвержения, и это тоже радостно, другое — следовать за Ним в блаженстве. Когда смерть разлучила двух любящих и вот второй из них умирает, мы говорим: она последовала за ним, он ушёл первым. Так и Христос ушёл первым, и не только так, ведь Он *пошёл приготовить последователям место*.

Когда мы говорим о человеке-предшественнике, тогда речь может идти о том, что он, пройдя некий путь, сделал его легче для того, кто следует за ним; и если путь, о котором идёт речь, связан с чем-то земным, временным, несовершенным, то возмож-

но, что для последователей этот путь станет вовсе лёгким. Однако для христианина, который следует совершенным путём самоотвержения, такого облегчения нет; этот путь всегда остаётся, по существу, одинаково труден для всякого последователя Христа. И всё же совсем в другом смысле Христос, пройдя первым этот путь, дарует подобное облегчение: пойдя первым, Он приготовил последователям не путь, но Он, пойдя вперёд, приготовил последователям место на Небе. Человек-предшественник изредка может по праву сказать: теперь вслед за мной идти весьма легко, путь проложен и приготовлен и врата широки; Христос, напротив, мог бы сказать: смотри, для тебя всё приготовлено на Небе, если только ты готов войти в тесные врата самоотвержения и последовать этим узким путём.

Среди мирских хлопот это уготованное в ином мире место, возможно, кажется чем-то призрачным; но тот, кто самоотверженно отрёкся от мира и от самого себя, должен был, конечно, убедиться, что такое место существует. Ведь должен же он где-то найти себе место, где-то должно же быть и у него пристанище; но в этом мире, который он оставил, у него не может быть места: значит, должно быть другое место, да, оно должно быть, чтобы он мог оставить мир. О, разве не легче лёгкого это понять человеку, если он на самом деле отвергся себя и мира?! И легко испытать свою жизнь на предмет того, насколько мы действительно уверены в том, что в ином мире есть это место, в том, что нам действительно уготована вечная жизнь. Апостол Павел говорит: «Если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15: 19). Это и понятно, ведь если человек ради Христа отрекается от всех мирских благ и терпит всё зло этого мира — тогда, если бы не было никакого блаженства в ином мире, он был бы обманут, страшно обманут; если бы не было никакого блаженства в ином мире, мне думается, это блаженство должно было бы возникнуть из одного только сострадания к такому человеку. Если человек не добивается и не ищет земных благ и радостных дней; не стремится к земным преимуществам и даже не держится за них, когда они оказываются предоставлены ему; если он выбирает тяготы и беспокойства и вдобавок к этому неблагодарный труд, потому что он выбрал нечто лучшее; если он, когда ему придёт быть лишённым земного, не может даже утешиться тем, что он сделал всё от него зависевшее, чтобы избежать этих лишений, — тогда ведь мир смотрит на него как на сумасшедшего, тогда в глазах мира он несчастен и жалок. И если бы не было блаженства в ином мире, тогда он был бы самым несчастным из всех; именно самоотвержение сделало бы его таковым, ведь он не только не ищет земных благ, но и добровольно отказывается от них. Если же, напротив, в ином мире есть блаженство, тогда он, будучи несчастен в глазах этого мира, при этом, одна-

ко, богаче всех. Ведь одно дело — быть самым несчастным в мире, если нет ничего выше этого мира, и совсем другое — когда дело идёт о том, чтобы быть самым несчастным в мире, если существует вечное блаженство. Павел приводит прекрасное свидетельство того, что это блаженство существует; ведь нет никакого сомнения в том, что, если бы не это блаженство, он действительно был бы тогда несчастнее всех. Если, напротив, уверение в том, что существует вечное блаженство, исходит от человека, который ищет утвердить себя в этом мире, обеспечить себя мирскими благами, это уверение не убедительно: едва ли сможет убедить других тот, кто едва ли смог убедить сам себя. Впрочем, не надо судить в этом отношении никого, или судите только самих себя, ведь и желать судить в этом отношении другого это попытка обеспечить себя в этом мире; в противном случае должен же человек понимать, что и суд, и блаженство принадлежат иному миру.

Ах! покуда время бежит вперёд, часто случается и повторяется вновь и вновь, что кто-то один уходит первым, а другой по нему тоскует и жаждет последовать за ним: но никогда никакой человек, никакой любимый, никакой друг не уходит первым, чтобы приготовить место тому, кто последует за ним. Как Имя Христа — единственное на небе и на земле, так и Христос — единственный, кто пошёл вперёд, чтобы приготовить последователям место. Между небом и землёй лежит только один путь: последовать за Христом; и во времени, и в вечности есть только один выбор, один-единственный: выбрать этот путь; на земле есть только одна вечная надежда: последовать за Христом на небеса. В жизни есть одно блаженство и радость: последовать за Христом; и в смерти есть одно последнее блаженство и радость: последовать за Христом в жизнь.

II

Иго Моё благо, и бремя Моё легко (Мф 11: 30).

О фарисеях сказано (Мф. 23: 4), что они «связывают бремена тяжёлые и неудобноносимые, а сами не хотят и перстом двинуть их». И на беду такой образ действий весьма часто повторяется в мире. Он повторяется в тех отношениях, в которых могло бы показаться, что такое различие обоснованно, что одна часть людей должна нести бремена, а другая быть от этого свободна — даже если на самом деле это и не так, потому что одному ведь приходится нести бремя властителя, другому — подчинённого, одному — учителя, другому — ученика и так далее, так что каждый несёт свое бремя и никто от этого не избавлен, даже тот, кто ни от кого

не зависит: ведь ему приходится нести бремя ответственности, тогда как тому, кто у кого-то в подчинении, приходится нести бремя долга. — Тот же самый фарисейский образ действий повторяется даже в тех отношениях, в которых двое должны нести друг с другом единое бремя, когда один бывает охотно готов вязать бремена и возлагать их на другого; так что мужья всего требуют от жён, а жёны от мужей; так что в дружбе или в товариществе люди не хотят делить дела поровну, но склонны требовать всего от друзей, от товарищей по работе, а сами желают быть праздны. И обнаруживается даже не только это, но нечто ещё более печальное — то, что люди своей неблагодарностью, безжалостностью, капризами отягощают другого, делая бремя ещё тяжелее для него; они требуют, чтобы другой нёс это бремя, и при этом ещё дополнительно отягощают его.

Это вовсе не раздосадованное и недовольное изображение мира как он есть в это мгновение, напротив, это проверенный опыт, верный в отношении самых что ни на есть различных времён. Таким образом, человеческий род хотя и родствен Боже-ству, но также подпал под вырождение в большей или меньшей мере. Это видится яснее всего, когда рассматриваешь образ, который род ставит себе в пример: ведь, с одной стороны, если бы человек не был сродствен Богу, этот образ не мог бы быть примером для него; но, с другой стороны, когда смотришь на этот образ, сильнее бросается в глаза и испорченность, когда смотришь на этот образ, тень испорченности видится темнее. Этот образ явил нам Собою Господь Иисус Христос. Он пришёл не для того, «чтобы Ему служили»¹⁰, и не для того, чтобы возложить на других бремена; Он Сам понёс бремена, понёс то тяжкое бремя, которое все, каждый в отдельности, охотно желали сбросить с себя: бремя греха; тяжкое бремя, которое даже весь человеческий род не в силах был понести: грех рода. И это бремя Ему ещё к тому же утяжелили, Он был отвержен, презираем, преследуем, осмеян, и даже был предан на смерть грешниками. Он казался и кажется грешникам врагом, потому что Он «друг грешникам»¹¹. И всё же Он несёт бремя, которое род возложил на Него или которое Он взял на Себя; и не только это бремя, но вся Его жизнь и каждое мгновение Его жизни были посвящены тому, чтобы нести бремена других. Ведь от Него слышатся слова: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные»; однако нигде не слышно, чтобы Он сказал: нет, сегодня у меня нет времени; сегодня я не настроен, ведь у меня теперь радость; сегодня я не в духе, у меня самого беда; сегодня лопнуло моё терпение по отношению к людям, меня так часто обманывают. Нет, никаких таких слов не слышится из Его уст, и, как утвер-

10. Мф. 20: 28.

11. Мф. 11: 19; Лк. 7: 34.

ждает Писание и чего в трепете держится вера, не было лести в устах Его¹², ибо Он и в сердце не имел в виду этого. Не было никакого, даже самого ужасного, страдания, о котором бы Он желал не знать, чтобы не омрачить Свою радость или не увеличить печаль; ведь Его единственной радостью было даровать покой страдающей душе, и величайшей печалью для Него было, если страдающие не хотели позволить Ему им помочь. Где бы ни встретил ты Его, в стороне ли от людей, ищущим уединения, или учащим в храме или на рыночной площади: Он был сразу готов помочь, Он не отговаривался тем, что Он занят. Когда те, кто, казалось бы, были Ему самыми близкими, хотели злоупотребить этим отношением, хотели притязать на Его время, Он их не признал¹³, но, когда рядом был страдающий, Он всегда уделял ему внимание. Он шёл, когда его звал, моля о помощи, начальник¹⁴ и когда мимоходом женщина прикоснулась к краю одежды Его¹⁵, от Него не слышится: не задерживай Меня, — нет, Он останавливается; и, когда ученики желали сдержать теснящий его народ, Он запретил им это. — О! если бы мудростью было то, что на первый взгляд кажется очевидным: то, что каждому ближе всего он сам, — тогда жизнь Христа была бы сумасбродством, ведь Его жизнь была столь жертвенна, что Он как будто только другим был самым близким, а Самому Себе самым дальним. Но если для нас Его образ служит безусловным и вечным примером, тогда давайте учиться у Него, как и Он Сам призывает к этому, говоря: «Возьмите иго Моё на себя и научитесь от Меня» (Мф. 11: 29), давайте учиться у Него носить бремена — свои собственные и бремена других.

Легко по-фарисейски возлагать на других бремя, но трудно самому его нести. Легко в мгновение душевного подъёма обещать, что будешь нести бремя, но трудно его нести. Кто понимает это лучше страдающего, который ведь как раз и является страдающим, поскольку на него возложено бремя? И если кто желает слышать вздох, и жалобный крик, и сетование, то этого от страдающих слышится весьма немало. Но верно также и то, что совсем нетрудно ныть и сетовать и стонать даже по поводу пустяков; страдающему не приходится этому учиться, ведь сама боль сразу же изобретает всё это, и крик у боли всегда под рукой. Но молчать и терпеть или даже находить в горьком страдании радость, находить её не только в надежде на то, что страдание когда-то закончится, но находить её в самом страдании, как порой говорят, что печаль претворяется в радость, — этому, пожалуй, стоит учиться.

12. 1 Петр. 2: 22.

13. Мф. 12: 46–50.

14. Мф. 9: 18; Мк. 5: 22.

15. Мф. 9: 20; Мк. 5: 25.

Но этому нас как раз учит прочитанное слово Св. Писания: иго Моё благо, и бремя Моё легко. И как это сказано, так и есть, даже если порой страдающему бывает трудно это понять и ему кажется, что эта кроткая речь жестока, жестока именно тем, что он никак не может её постигнуть, так что страдающий с удивлением вопрошает:

*как может бремя быть лёгким,
если страдание тяжко?*

Давайте же не с удивлением неверия, при котором в этом вопросе звучит отрицание, но с удивлением веры, которое несёт в себе утверждение и, лишь восхваляя Бога, словно бы сомневается, чтобы затем вновь блаженно удивиться Ему, — давайте же с удивлением веры поразмыслим над этим вопросом. Ведь намерение Христа состояло вовсе не в том, чтобы вывести людей прочь из мира в райские края, где не было бы никакой нужды и печали, и не в том, чтобы по мановению волшебной палочки превратить земную жизнь в мирское блаженство и радость. Это лишь заблуждение, которое было присуще иудеям, — заблуждение, за которым на самом деле стоит легкомыслие; нет, Он желал научить тому, что Он знал на опыте, — тому, что бремя легко, даже если страдание тяжко. Таким образом, бремя остаётся в известном смысле тем же, ведь бремя это как раз страдание, тяжкое страдание, и всё же бремя становится лёгким. Оттого что христианство пришло в мир, человеческая доля здесь на земле не стала иной, чем прежде. Христианину приходится так же страдать, как люди страдали и прежде, — однако для христианина тяжкое бремя становится лёгким. Над этим мы хотим прежде всего поразмыслить и рассмотреть отдельно, что за лёгкое бремя должен нести именно христианин.

Когда мы говорим о несении бремени, то язык повседневной речи различает лёгкое и тяжкое бремя; мы говорим, что бремя, которое легко нести, — лёгкое, а которое тяжело нести — тяжкое. Но здесь речь идёт не об этом, а о чём-то гораздо более замечательном, а именно о том, что одно и то же бремя и тяжкое, и легкое одновременно; речь здесь об этом чудесном, ведь раз-ве большее чудо претворить воду в вино, нежели то, что тяжкое бремя продолжает оставаться тяжким и в то же время оно лёгкое! Между тем порой мы тоже так говорим. Ведь когда человек почти изнемогает под тяжким бременем, которое он несёт, но это бремя — самое дорогое для него из всего, что он имеет, — тогда он говорит, что бремя, в определённом смысле, лёгкое. Отвратительно, когда скупец почти что надрывается под тяжестью богатства, которое он несёт, полагая, однако, при этом своё тяжкое бремя лёгким, потому что богатство — это всё для него.

На это смотришь с тихим вдохновением, когда человек несёт то, что для него в благороднейшем смысле дороже всего в мире, и хотя это бремя тяжело, оно для него легко. Когда во время бедствия на море любящий чуть ли не тонет под весом той, которую он любит и желает спасти, — тогда его бремя, очевидно, тяжёлое, и однако оно — лишь спроси его об этом — столь неопишимо легко. Хотя они оба находятся в жизненной опасности и она отягощает его, но он желает лишь одного: он жаждет спасти свою жизнь; тем самым, он говорит так, как будто никакого бремени нет, он называет её своей жизнью и хочет спасти свою жизнь. Как происходит это превращение? Не так ли, что в дело вступает некий помысел, некая посредствующая мысль. Бремя тяжело, говорит он и останавливается, но тут вмешивается эта мысль, и он говорит: нет, о нет! оно всё же легко. Двучлен ли он потому, что говорит так? О нет! Если он поистине так говорит, значит, он поистине влюблён. Таким образом, с помощью мысли, помышления, влюблённости совершается превращение.

«Иго Моё благо». Если ты, как говорится, счастливчик, а точнее, если при этом ты к тому же и легкомыслен, — ты можешь, конечно, ходить задрав нос и выпятив грудь колесом. Но если человек влачит иго страдания, сгибаясь под его тяжестью, и при этом не знает ничего иного, кроме того, чтобы изнемогать под тяжестью этого ига, он ходит тогда, понутив голову, онемев в бездумной уничтоженности. Бездумной; да, ведь ошибка состоит как раз в том, что ему недостаёт одной-единственной мысли, которая позволила бы ему по меньшей мере приподнять это иго. Для этого достаточно одной только мысли; если она и всегда нужна, то здесь особенно — чтобы человек отличался от животного. Потому прекрасно и возвышенно звучит слово одного благородного человека¹⁶, когда он, говоря о земной борьбе, требует лишь одного: дайте мне великую мысль. И можно найти много прекрасных и драгоценных мыслей, которые, даже если и не могут сделать иго лёгким, всё же помогают его понести: это может быть мысль о лучших временах, на которые возлагаешь надежду; мысль о человеке, которого любишь или которым восхищаешься; мысль о долге перед другим или перед самим собой. Но тем не менее по большому счёту есть лишь одна, одна-единственная мысль, которая всё здесь решает, одна только мысль, благодаря которой вера превращает тяжкое иго в лёгкое: мысль о том, что всё это во благо, что тяжкое страдание идёт во благо тебе.

Но в то, что тяжкое страдание тебе во благо, в это нужно *верить*, увидеть это нельзя. Позже, возможно, ты сможешь увидеть, что оно *было* тебе во благо, но во время страдания этого

16. Гердер, во время своей последней болезни.

нельзя ни увидеть, ни услышать, даже если многие будут тебе говорить об этом с любовью: в это нужно верить. Здесь должна присутствовать мысль веры, и нужно вновь и вновь с глубоким доверием твердить эту мысль самому себе. Ведь если верно, что слово имеет власть вязать, что словом человек связывает себя навеки, значит, верно и то, что слово имеет власть решить, разрешать иго рабства, так что верующий свободно несёт своё иго; разрешать язык, так что прекращается онемение и речь возвращается, кланяясь и благодаря. В это нужно верить. Видеть радость, когда ты сплошь окружён только радостью, — это так легко, что об этом, как язык говорит почти что в насмешку, нечего и говорить; но если ты сплошь окружён несчастьем, а ты, веруя, видишь радость — да, тогда всё в порядке. Всё в порядке с тем, как употреблено слово «вера», ведь вера всегда относится к тому, что нельзя увидеть, будь то *не видимое* очами или *невероятное*; а также для человека в порядке вещей — быть верующим.

О вере сказано¹⁷, что она способна двигать горы. Но тяжелее горы ведь не может быть даже самое тяжкое страдание; напротив, в языке это самое сильное выражение тяжести страдания, когда говорят, что на кого-то обрушилась целая гора несчастий. Однако если страдающий верит, что страдание идёт ему во благо, тогда ведь он двигает горы. Так что такой человек с каждым шагом, который он делает, с каждым днём, который он проживает, двигает горы. Чтобы подвинуть гору, нужно зайти под неё: ах! так идёт и страдающий под тяжкое иго; и это тяжело. Но выносливость веры *под* игом страдания, вера в то, что ему во благо это страдание, даёт ему силы поднять эту гору и сдвинуть её. Страдающий может, наверное, растроганно и с волнением слушать, как другой с любовью, с участием, с желанием подбодрить его говорит: тебе это во благо; но это не даёт ему сил сдвинуть гору; узник может в слезах слушать голос любимой, но это не делает его свободным, порой его плен становится от этого лишь ещё тяжелее. Страдающий может слышать голос, говорящий, что ему это во благо; но если он не слышит этот голос в своём сердце, то он не сможет сдвинуть гору. Он даже может в отчаянии не желать и слышать этот голос; но это ещё меньше поможет ему сдвинуть гору. Если же он, напротив, верует в то, что ему это во благо, тогда он сдвигает гору. Ведь неверно думать, будто эта чудовищная гора преграждает ему путь, и он охотно идёт другим путём или желает устранить эту гору, — нет, если ему это во благо, тогда ведь и путь для него здесь проложен, и эта гора *на его пути*. Мысль о том, что это ему во благо, даёт, — если так можно сказать, — горе ноги. Умный язычник¹⁸ сказал: дайте мне точку опоры, и я сдвину мир; благородный человек сказал: дай-

17. Мф 17: 20.

18. Архимед.

те мне великую мысль: о, первое невозможно, а второе не может вполне помочь! Есть лишь одно, что может помочь, но это не может дать тебе никто другой: веруй, и ты будешь двигать горами!

Веруй, что иго во благо тебе. Это благое иго есть иго Христова. Но каково тогда это иго? Да, оно может быть крайне различным, но только то иго — Христово, о котором страдающий верит, что оно во благо ему. Тем самым, рассуждая по-человечески, не прибавляется никаких новых страданий, но и из прежних тоже не убавляется ничего; то есть всё остаётся неизменным; и всё же тем самым дана эта великая мысль, эта точка опоры вне Земли: вера. Это не изобретение мирского ума, не плод его мелочной и болтливой деловитости, без конца рассуждающей о пользе и благе: нет, это немногословная вера, которая верит в благое. Можно, пользуясь мирским умом, ползти по миру, уклониться от многих неприятностей, от некоторых отбрехаться, для некоторых найти средство, позволяющее их разрешить; но всё это так же далеко отстоит от веры, как от того, чтобы двигать горы.

Когда вера держится благого и движет гору, тогда радость веры столь велика, что иго поистине легко. Именно представление о том, насколько тяжело то, что, однако, удаётся сделать с помощью веры, делает иго лёгким. Когда кто-нибудь поднимает перо, он говорит: это легко; но когда кто-то подходит к огромному весу и, видя его, отчаивается в своих собственных силах, но всё же берётся за него, и вот ему удаётся поднять этот вес — тогда его охватывает такая радость, что он, радостно удивляясь этому чуду, восклицает: это легко! Проявляет ли он этим легкомыслие; забывает ли он, что прежде отчаивался в своих силах; ставит ли он тем самым помощь Небес ни во что: о нет! он говорит так именно с блаженным удивлением веры. Если девушка имеет по-женски одно-единственное желание, но, увы, похороненное в безнадежности, тогда она может сказать: это невозможно. Это высказывание может означать, что она становится безразличной, что она хочет уснуть и забыть это желание, хочет забыться во сне; это может означать, что она уже не желает хоронить это желание в безнадежности, но хочет в безнадежности его забыть. Если же она, напротив, по-женски всею душой удерживается от того, чтобы надеяться на исполнение этого желания, и вот оно исполняется — тогда ведь она как раз в этот радостный день восклицает: это невозможно! Она тогда противится достоверному этим радостнейшим приветствием блаженного удивления: это невозможно! И может пройти весьма много времени, прежде чем она сумеет убедить своё сердце сказать: это так и есть, — потому что ей несказанно дороже каждый день приветствовать достоверное этим словом: это невозможно! Проявляет ли она легкомыслие, так шутливо отстраняя достоверное; проявляет ли она неблагодарность, не ценя его? Нет, она признательна, ведь признательность состоит как раз в том, чтобы

всякий день встречать достоверное с удивлением; она смиренна и смиренно верует. Её удивление это удивление веры, и, продолжая удивляться, она являет себя верной той Силе, Которая невозможное делает возможным. Смотри, неразумные девы¹⁹ — это образ неверного ожидания; но давайте немного изменим притчу. Итак, вот пять дев, которые держали светильники ожидания горящими и вошли с женихом; если бы эти девы сразу же, как только затворились бы двери, сказали: теперь дело сделано и всё окончательно решено — разве тогда не следовало бы в определённом смысле сказать, что их светильники теперь погасли? Но вера, она держит светильник горящим; когда предлежит ожидание, она до последнего держит светильник горящим; и, когда ожидаемое наступает, она держит светильник горящим и никогда не забывает о том, что это было невозможно. Тот же, кто в нетерпении находил в своём бремени только тяжесть, когда оно было тяжким, — он, если время станет вдруг лёгким, снова окажется сам собою, окажется фальсификатором, жалким фальсификатором, который якобы может теперь легко понять то, что понять он как раз ни в коей мере не сможет.

Однако исполнения ожидаемого нужно ждать, а того, чтобы страдание пошло тебе во благо, не нужно ждать: если ты не притязашь увидеть это (что есть несовершенство), но желаешь верить — тогда ты сразу же веруешь в благотворность страдания. Потому и вера в то, что тяжкое страдание уже *теперь* благотворно, это нечто гораздо более совершенное, нежели ожидание счастливого исхода. Ведь счастливый исход может и не последовать, но верующий верит, что страдание уже *теперь* для него благотворно, — так что оно не может никак оказаться неблагоприятным, раз оно уже *теперь* таково. Верующий по-человечески понимает, сколь тяжело страдание, но удивлением веры удивляясь тому, что оно для него благотворно, говорит боже-ственно: оно легко. Он говорит по-человечески: это невозможно; но он говорит опять же с удивлением веры о том, что это ему во благо, чего он по-человечески не способен понять. Как раз когда мирской ум способен усматривать благотворность, тогда вера не способна видеть Бога; но когда мирской ум в тёмной ночи страдания не способен видеть ни пяди перед собой, тогда вера способна видеть Бога, ведь вера лучше всего видит в темноте. Когда мирской ум утешает страдающего, он ведёт себя так. Он говорит: «Через какое-то время это окажется весьма благотворным и полезным». И тем самым он улучшает мгновение, чтобы уйти. Это подобно тому, как врач, осмотрев больного, говорит: «Через какое-то время» — и затем уходит, так что больной никогда не может уличить врача и поймать его на слове как обманщика, ведь у врача всегда есть лазейка. Но когда вера уте-

19. Мф. 25: 1–13.

шает страдающего, она садится рядом с ним и говорит: «Страдание уже *теперь* во благо тебе, ты только верь в это. Поверив, ты *сразу же* сможешь это понять. Потому я со всей готовностью пребуду рядом с тобой, чтобы ты мог излить на меня свой гнев, если я говорю неправду; ведь мне не нужно никакого времени, чтобы чего-то дожидаться — как если бы я ждала чего-то такого, что может и не произойти; мне не нужно никакого времени, чтобы улизнуть — как если бы я лгала; нет, уже *теперь* страдание тебе во благо. Добавь лишь к страданию то, что оно во благо тебе, во благо уже *теперь*, как и я пребываю *теперь*, я, вера». Итак, вера ведаёт благо, и ведаёт его, даже когда она искушаема, когда кажется, будто вера не находит у Бога милости, но лишь возбуждает Его испытывать её тем тяжелее, чем крепче вера, — и горько верующему, ведь выходит, словно бы ему надлежит сожалеть о своей вере, словно бы счастлив тот, кто идёт с безразличием по жизни вперёд и никогда по-настоящему не отягощает себя Богом, но привольно идёт широким путём или идёт, любуясь, восхваляемым в мире средним путём и никогда не подьмел иго и не вступает на узкий путь веры. Однако тот, кто так живет, он, кем бы он помимо этого ни был, отнюдь не христианин, ведь для христианина иго — во благо, то есть, он в это верит. — Один влачит железное иго, другой — деревянное иго, третий — золотое иго, четвёртый — тяжкое иго, но лишь христианин несёт благое иго.

«*Время Моё легко*». В чём состоит кротость, если не в том, чтобы нести тяжкое бремя легко, так же как нетерпение и угрюмость — в том, чтобы тяготиться и лёгким бременем.

Есть в языке замечательное слово, которое, сочетаясь с самыми различными словами, никогда при этом не употребляется так, чтобы речь не шла о добре. Это слово «мужество»; везде, где присутствует добро, присутствует и мужество; какими бы судьбами ни совершалось доброе, мужество всегда на его стороне; добро всегда мужественно, только зло трусливо и малодушно, и дьявол всегда трепещет²⁰. Таково это сильное слово, которое никогда не показывает опасности спине, но всегда лицом к лицу встречает её; в самом себе гордое и всё же столь гибкое, когда дело идёт о том, чтобы внутренне теснейшим образом связать себя с добром во всех его видах; таково это сильное слово, столь чуждое всякого зла, но столь верное в своём сочетании с многоразличными видами добра. Есть мужество, которое не теряет смелости при любых опасностях; есть мужественное великодушие, которое гордо возвышается над всеми обстоятельствами; есть мужественное терпение, которое терпеливо переносит страдание; но всё же удивительнее всего сочетание кротости и муже-

20. Ср. Иак. 2: 19.

ства, то кроткое мужество, которое тяготу несёт легко. Ведь нет ничего удивительного в том, чтобы с железной мощью взяться за самое неподатливое и упорное; но вот что удивительно: с железной мощью суметь кротко взяться за самое хрупкое или с лёгкостью возложить на себя тяготу.

И ведь именно к кротости призывает своих последователей Христос: научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем²¹. Да, Он был кроток. Он нёс ведь тяжкое бремя, которое намного превосходило силы человека и даже всего человеческого рода; и Он нёс это бремя легко. Ведь если, нёся это тяжчайшее бремя, Он имел время, готовность, участие, самоотверженность, для того чтобы непрестанно заботиться о других, помогать другим, исцелять больных, посещать несчастных, спасать отчаивающихся, — разве тем самым не нёс Он бремя легко?! Он нёс тяжчайшую заботу — заботу о падшем человеческом роде; но Он нёс её так легко, что Он не угасал курящегося льна, не переламывал надломленной трости²².

По образу, который Он явил, должен быть и последователь. Если кто-то несёт тяжкое бремя, но при этом ищет помощи других и перекладывает на них часть бремени, или если он несёт тяжкое бремя, но при этом способен думать только о том, чтобы ему вынести его, — тогда он, конечно, несёт это бремя отчасти или же целиком, но несёт его не легко. Если кому-то приходится собрать воедино все свои силы, так что у него не остаётся ни одной мысли и ни единого мгновения, которые он мог бы уделить другим; если он, таким образом, в крайнем напряжении несёт своё бремя — тогда он, конечно, несёт его, но несёт его не легко; он несёт его, возможно, с терпением, но несёт его не с кротостью. Ведь мужество шумит, великодушие высится, терпение молчит; но кротость несёт свою тяготу легко. Можно увидеть мужество, и великодушие; и терпение можно видеть в усилии: но кротость скрывает себя от всякого взгляда — она выглядит столь лёгкой и, однако, столь трудна. Когда в душе человека обитает мужество, об этом говорят его глаза; когда в душе обитает великодушие, об этом говорят облик и взгляд; терпение выдают уста, которые при этом молчат: но кротость невозможно увидеть.

Каково тогда лёгкое бремя кротости? Да, это то же самое тяжкое бремя, несомое с лёгкостью. Но каково тогда тяжкое бремя кротости? Да, оно может быть самым разным, но решающим является здесь не качество бремени, а сама кротость. Лёгкое бремя нетерпения может быть тоже самым разным, но решающим является не качество бремени, а нетерпение, которое лёгкое превращает в трудное, *не*-терпение, которое не сопрягается с мужеством, но относится к роду терпения как выродок. Ведь

21. Мф. 11: 29.

22. Ср. Мф. 12: 20.

действительно с кротостью тяжкое бремя становится в божественном смысле на самом деле лёгким; так же как горькой истиной является то, что при нетерпении лёгкое бремя становится действительно тяжким. Благодать есть лёгкое иго, и кротость — лёгкое бремя. Вовеки не может быть никакого сомнения в том, что легко нести то, что во благо; так что сомнение ополчается против чего-то другого; оно прекрасно *способно* понять, что то, что во благо, — легко; но оно не *желает* верить в то, что тяжкое страдание — во благо. Вовеки не может быть никакого сомнения в том, что кротость — это лёгкое бремя; так что сомнение ополчается против чего-то другого; оно прекрасно *способно* понять, что кротость легка, но оно не *желает* понимать то, что тяготу кротость делает лёгким бременем, что бремя действительно становится лёгким, как на самом деле и происходит.

Если поэтому тот, кто сегодня не знает, на что он будет жить завтра; если он, следуя Евангельскому наставлению (ведь Христос пришёл в мир не *для того, чтобы* упразднить заботу о пропитании, даровав всем достаток), не заботится о завтрашнем дне — тогда ведь он несёт это тяжкое бремя легко. Ах! тогда как, наверное, всегда мало тех, о ком можно сказать, что они имеют уже достаточно на свой век, повсюду, напротив, можно видеть беспокойство, глаза которого растеряны от того, что смотрят чересчур далеко, — беспокойство, способное простереть заботу о пропитании на время, которое даже превосходит время человеческой жизни. С таким беспокойством человек тяжело несёт своё тяжкое бремя. Но если он даже вооружится терпением, решившись нести это бремя столько, сколько потребуется от него, — и тогда он всё-таки будет нести его не легко. Время — это коварнейший и сильнейший враг, особенно если оно, сплотившись, вершит свой набег и называется будущим; оно тогда словно туман, который не виден вблизи, но чем более вдаль ты смотришь, тем страшнее он кажется. Когда терпение, глядя на это будущее, подымлет его, тогда видишь, насколько оно тяжело; но мужественная кротость даже не заботится о завтрашнем дне. Кроткий тут же укрощает свой взор, смотрит на близлежащее и потому не видит бесконечности будущего. Завтрашний день это ведь тоже будущее, но будущее настолько близкое, насколько это возможно; столь осторожно кротость подымлет будущее, столь кротко идёт она вперёд. Ведь в непосредственной близости туман невозможно увидеть, но дай только волю глазам, как он примет пугающий вид; так и будущее невозможно увидеть в непосредственной близости, поэтому кротости удаётся не заботиться о завтрашнем дне. Разве это не значит нести тяжкое бремя времени, бремя будущего легко? — Так, когда тот, кто рождён рабом, следуя сердечному увещанию апостола²³ (ведь Христос

23. 1 Кор. 7: 12.

пришёл не *для того, чтобы* упразднить рабство, даже если это станет и становится одним из следствий Его пришествия), не заботится об этом, и только если ему это предлагают, избирает стать свободным — тогда он несёт это тяжкое бремя легко. Сколь тяжело это бремя, лучше всего знает сам несчастный, и это знают также люди, проявляющие участие к нему. Если он вздыхает под бременем, как вздыхают и те, кто страдает ему, то он тяжело несёт это бремя; и если он, вооружившись терпением, примиряется со своей судьбой и терпеливо надеется на свободу, тогда он всё равно несёт его не легко. Но кроткий, имеющий мужество действительно верить в свободу духа, несёт это тяжкое бремя легко: он не отказывается от надежды на свободу, но и не ждёт, когда он получит свободу. Вопрос о свободе по праву называют имеющим решающее значение; вопрос этот для того, кто родился рабом, можно назвать вопросом жизни и смерти, вопросом быть или не быть. И с этим жизненно важным вопросом кроткий обходится столь легко, словно это не имеет к нему отношения, и всё же столь опять же легко, что это касается его лишь в одном отношении, ведь он говорит: меня не заботит то, что я родился рабом, но, если я смогу стать свободным, я охотно изберу это. Кусать на себе оковы — значит нести их тяжело; терпеливо нести оковы тоже не значит нести их легко, но, родившись рабом, нести оковы рабства, словно свободный, несущий цепь — это значит нести их легко.

И такова кротость всегда. Как порой с удивлением видишь, что бережливость способна собрать по копейке, так и кротость сильна деланием малого, благодаря чему она делает тяжкое лёгким. Как сомневающийся, в своей беспокойной воздержности, едва смеет ступить на землю и не смеет ничего ни отрицать, ни утверждать, чтобы не зайти слишком далёко, так и кроткий имеет воздержность вечности; он не боится людей, ведь он, напротив, чистосердечен; он не сомневается, но твёрдо верует; он здраво и свободно дышит в вере, и, однако, мужество его столь кротко, что то, что ему приходится нести, выглядит словно сущий пустяк. Ведь поистине всякое настроение производит вокруг себя сродное себе, сообразно себе преобразуя задачу. Неправильно будет сказать: там, где большая опасность, всегда обретается мужественный; но наоборот: там, где есть мужественный, там всегда появляется и большая опасность, в которой он как раз нуждается, которой он требует, в которой нуждается присущий мужественному инстинкт самосохранения мужества. Задача изменяется сообразно тому, кто решает её. Такая же опасность, какую, возможно, преодолевает человек, упавший духом, ощутимо возрастает, когда её преодолевает мужественный. Такая же несправедливость, какую переносит лукавый человек, ощутимо возрастает, когда её переносит справедливый. Такой же прыжок, какой беглец совершает, движимый

страхом, становится ощутимо больше, когда его с лёгкостью совершает танцор. Таким образом, мужество делает опасность больше и преодолевает её; великодушие делает несправедливость подлой и возвышается над ней; терпение делает бремя тяжким и несёт его; но кротость делает бремя лёгким и несёт его легко. И поэтому, говоря по-человечески, быть кротким — дело неблагодарное, ведь кротость идёт так тихо, что никто не замечает тяжести, — никто, даже тот, кто сам возлагает на кроткого бремя. Награда для мужества — вид победы; награда великодушия — гордый взор; терпение почит изведавший страдания; но кротость останется незамеченной и не получит признания. Так кроткий раб благодаря кротости покрывает несправедливость господина, ведь кажется, будто этому рабу очень хорошо у господина, как оно и есть — с помощью кротости. И вот если бы какой-нибудь путешественник увидел, как раб вздыхает под своими оковами, он заметил бы это, в нём стало бы пробуждаться участие, он с пылом стал бы описывать ужасы рабства; но кроткий раб не привлечёт его внимания, и путешественник даже, возможно, будет думать, что у этого раба хороший господин. Так, когда тихая женщина кротко несёт всё тяжкое со стороны мужа: капризы, оскорбления, возможно, неверность, — то этого не заметишь извне; впрочем, к чему говорить о том, как это выглядит, ведь кротость невозможно увидеть. Если бы она несла это терпеливо, то это, наверное, можно было бы заметить, но если где-то на свете живёт эта кроткая женщина, то виден только счастливый брак, виден только любимый муж и жена, которая счастлива в своём доме, счастлива со своим мужем. И да, она блаженна — даже если она и не счастлива со своим мужем, то всё равно она блаженна как кроткая.

«Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем». Да, Христос был кроток. Если бы Он не был кротким, то Он ведь не был бы Тем, Кем Он, как Он сам свидетельствует, был; но если бы Он не был кротким, тогда Он и не страдал бы так много, тогда мир сам содрогнулся бы от той несправедливости, которая творилась против Него, — но Его кротость покрывала вину мира. Он не заявлял о Своей правоте, Он не ссылался на Свою невиновность, Он не говорил о том, сколь сильно они погрешали против Него, ни единым словом Он не привлекает внимания к их вопиющей к Небу вине; даже в последнее мгновение Он говорил: Отче! прости им, ибо не знают, что делают²⁴. Разве здесь Его кротость не покрывает их вины, которая как будто становится намного-намного меньше, чем она есть, благодаря тому что Он так говорит о ней; хотя в другом смысле их вина становится ещё страшнее оттого, что грешат они против Кроткого. Когда Петр трижды отрёкся от Него и Христос только кротко

24. Лк. 23: 34.

на него посмотрел²⁵ — разве не покрыла эта кротость вину Петра и не сделала её чем-то гораздо меньшим?! Послушай только, что язык воскликнул бы об этом: отречься от своего Господа трижды в мгновение, когда Он предан, когда Он во власти врагов, когда над Ним глумятся и издеваются! Ты содрогаешься, слыша эти слова, привлекающие твоё внимание к тому, как поступил Пётр, — слова, которые даже не описывают, а просто называют содеянное им. Кротость Христа, напротив, не привлекает ничей взгляд к тому, сколь глубоко было Петрово падение.

Этой кротости мы должны учиться у Него, и эта кротость — самый верный признак христианина. «Кто ударит тебя в правую щёку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5: 39) Это не кротость — не бить в ответ, это не кротость — находить, что с тобой поступили несправедливо, и принимать несправедливость за таковую: но кротость это — подставить левую щёку. Великодушные тоже способны переносить несправедливость, но, возвышаясь над ней, оно заставляет тем самым несправедливость казаться больше, чем она есть; терпение способно переносить несправедливость, но оно не делает её меньше, чем она есть; только кротость делает несправедливость меньше, ведь она не принимает несправедливость, обиду, издевательство за таковые и этим как раз делает несправедливость меньше. Давайте наглядно рассмотрим это. Вот нанесён первый удар: не правда ли, твоё внимание привлекает тогда несправедливость, и ты видишь её, глядя на великодушного, ты видишь её, глядя на терпеливого; но когда кроткий тихо подставляет левую щёку, несправедливость не так уже бьёт тебе в глаза, он переносит её так легко, что ты становишься чуть ли не менее возмущён виновным. Это не кротость — простить своего врага, но кротость — простить седмижды семьдесят раз: ведь кроткий настолько заботится о том, чтобы простить, что это выглядит чуть ли не так, будто это он на самом деле нуждается в прощении: ведь кроткий, с совершенной достоверностью зная, насколько зависит для него прощение Небес от того, прощает ли он, действительно *нуждается* в том, чтобы простить своего врага.

Кротость несёт, таким образом, тяжкое бремя легко, она так легко несёт тяжкое бремя обиды, что даже проступок виновного становится словно бы меньше. Этой кротости не знает язычество — кротости, которая имеет одно в христианском смысле прекрасное качество: она остаётся без награды на земле и, значит, имеет ещё одно прекрасное качество: её награда велика на Небесах.

Итак, мы сказали о том, как христианин легко несёт тяжкое бремя; о том, что он, как и прочие люди, не избавлен от бремени,

25. Лк. 22: 61.

но, поскольку он христианин, он несёт своё бремя легко. Если кто и несёт благое иго и, будучи тяжело обременён, несёт лёгкое бремя, то только христианин!

Но когда Христос говорит о лёгком бремени, когда Он говорит: Моё бремя, — тогда можно подумать, что есть какое-то особое бремя, которое Он возлагает на тех, кто следует за Ним. Он дал им нести легко обычные для людей бремена, но есть у христиан и некое особое лёгкое бремя. Каково же оно? Но сперва давайте спросим о том, какое из всех остальных бремён самое тяжёлое? Вероятно, это сознание греха, о чём, впрочем, мы не будем здесь спорить. Но Тот, *Кто разрешает от сознания греха, даруя вместо него сознание, что ты прощён*, Он разрешает ведь от тяжкого бремени и вместо него дарует лёгкое.

Однако разве же это бремя, пусть даже оно и названо лёгким? Да, если кто не желает понимать, что быть прощённым это тоже бремя, пусть и лёгкое бремя, то он принимает прощение всуе. Прощение не должно быть заслужено, и потому оно не тяжело; но его не следует и принимать словно сущий пустяк: не настолько оно и легко. Прощение не требует себе награды, так что оно не является дорогостоящим; оно не требует себе награды, но оно не должно и вменяться в ничто: ведь слишком дорогой ценой оно куплено.

Смотри, и здесь нужна кротость для того, чтобы верить, чтобы нести лёгкое бремя прощения, чтобы нести радость прощения. Плоти и крови может казаться трудным нести это лёгкое бремя; но если становится трудно нести это лёгкое бремя, то дело здесь в строптивом нежелании верить; если же это бремя, напротив, становится столь лёгким, что его уже и вовсе нельзя назвать бременем, значит, оно было принято легкомысленно, принято всуе. Прощение, примирение с Богом — это бремя, которое легко нести, однако оно легко только для кротости, ведь для плоти и крови это тяжелейшее бремя, ещё тяжелее, чем сознание греха, это бремя весьма досаждающее. Поэтому так же, как христиане всегда должны узнаваться по кротости, так и всё сущностно христианское таково, что в него можно верить только в кротости. Всякий перегиб как в сторону мрачности, так и в сторону легкомыслия это верный признак того, что веры здесь на самом деле нет. Ведь Христос пришёл в мир не для того, чтобы сделать жизнь лёгкой в том смысле, как это понимает легкомысленный, и не для того, чтобы сделать её трудной в том смысле, как понимает это мрачный, но для того, чтобы возложить на верующих это лёгкое бремя. Легкомысленный желает, чтобы забыто было всё, его вера тщетна; мрачный желает, чтобы ничто не было забыто, его вера тщетна. Но тот, кто верует, верит, что всё забыто, но так, что он несёт одно лёгкое бремя — ведь разве не несёт он воспоминание о том, что ему всё это прощено! Легкомысленный желает забыть даже и это воспоминание, желает, чтобы всё

было прощено и забыто. Но вера говорит: всё забыто, помни, что это тебе прощено. Ведь можно забыть по-разному; можно забыть, потому что теперь уже думаешь о чём-то другом; можно забыть бездумно и легкомысленно; можно полагать, будто тебе всё забыто, потому что ты сам всё забыл; но вечная справедливость может и желает забыть одним только образом: прощая, — но ведь при этом верующий должен как раз не забыть, а, напротив, помнить, что ему это прощено. Мрачный не желает забывать, он не желает помнить, что ему это прощено; он будет помнить вину: потому он не способен верить. Но с прощения в верующем должна ведь начаться новая жизнь, так что прощение поэтому никак не может быть забыто. Здесь детоводителем ко Христу служит уже не закон, но Христово прощение, этот кроткий детоводитель, который не смеет напомнить о том, что забыто, и всё же смеет постольку, поскольку говорит: не забудь лишь о том, что тебе это прощено. Это не просто забыто, но это забыто в прощении. Всякий раз, когда ты вспоминаешь прощение, это забыто, но, когда ты забываешь прощение, это не забыто, и тогда ты потерял прощение.

И разве не в этом состоит лёгкое бремя? Если ты, мой слушатель, умеешь разъяснить это иначе, тогда разъясни мне это; я же не знаю ничего, кроме этой простоты веры, которая, впрочем, сопрягается с трудной беседой, ведь всегда трудна беседа, в которой ставятся рядом такие разные слова, как «лёгкое» и «бремя». Это трудная беседа, да, но человеческая жизнь тоже ведь не лишена трудностей. Тем не менее эта трудная беседа предназначена для понимания, так же как трудности жизни — для того, чтобы их нести, а для христианина — чтобы нести их легко: ведь иго ему во благо и бремя легко для него.

III

Детей лучше всего можно узнать, когда наблюдаешь за их игрой, юношей же — когда слышишь об их желаниях, о том, кем они хотели бы стать в мире или чего они желали бы от мира. Ведь в выборе есть жизненная серьёзность, и даже дурацкий выбор, над которым почти невозможно не посмеяться, всё же серьёзен, и серьёзен прискорбным образом; но желать — это забавно, так же как отгадывать, и всё же юношу лучше всего можно узнать по тому, чего он желает. Выбор, поскольку он сам есть нечто действительное, встречает многообразные ограничения со стороны действительности; условия выбора могут быть ограничены, действительная ситуация выбора во многих отношениях утесняет выбирающего, но также во многих отношениях служит ему подспорьем. В желании, напротив, всё подчиняется юноше, мираж возможного ему совершенно послушен и этим как раз за-

влекает его выдать свою внутреннюю жизнь; в желании юноша полностью является самим собой, и желание передаёт самым точным образом, чем юноша внутренне живёт. И в том, что в желании юноша выдаёт свою внутреннюю жизнь, нет никакой вины, и это даже может быть ему во благо, поскольку может помочь ему узнать самого себя и свою незрелость. Опаснее, если уже в более зрелом возрасте сокрытое внутри желание станет его предателем: ведь, будучи поистине открытым, желание не может принести никакого вреда, но, будучи скрытым, оно легко способно сделаться предателем.

Если теперь вообразить группу юношей, каждый из которых чего-то желает, тогда в их желаниях обнаружится, в какой мере нечто глубокое обитает в душе каждого из них: ведь нет зеркала точнее, чем желание; и если зеркало порой льстит тому, кто в него смотрится, показывает его не совсем таким, каков он на самом деле, то о желании можно сказать, что оно, с помощью возможного, лестью завлекает юношу обнаружить в точности, каков он есть, завлекает его к тому, чтобы он стал в точности похож на себя самого. Мы не будем теперь развивать эти мысли дальше, предположим только, что среди этих юношей найдётся один, который скажет: «Нет, я не желаю ни богатства, ни власти, ни чести, ни любовного счастья, — единственное, чего я желаю, — это борьба и опасности, тяготы и страдания: только это наполняет мою душу вдохновением». Так он сказал бы, и можно с уверенностью говорить, что в словах неиспорченного юноши содержится мудрость, если только понимать их не прямо, но несколько иначе.

Итак, это юноша, который желал бы страдать в мире. Но разве он, говоря так, точно выразил, чего он желал бы, ведь он явно желал не только страдать, но, конечно, напротив — сражаться? Мы не будем ему отказывать в том, что в его душе есть глубина. Он не желает ни проспять свою жизнь в наслаждениях, ни блистать неким призрачным превосходством, ни трусливо и изнеженно прозябать в тени покровителей, он и сражаться желает не ради почестей, не ради наград, не ради власти: он желает сражаться ради сражения как такового. Но желать сражаться ради сражения как такового это ведь вовсе не то же самое, что желать страдать, но напротив, прямая противоположность этому, однако, стоит заметить, противоположность, наиболее этому подобная. В то время как кто-то другой желает знать, что он самый сильный, и желает подтверждения этому, которое состоит в почестях, в преимуществах, во власти, которые он приобрёл бы, сражаясь; так желает наш юноша вновь и вновь чувствовать себя сильнейшим в сражении, в этом намеренном сражении ради сражения как такового. Он не желает успокоения, для этого его душа желает слишком многого; он не хотел бы услышать, что сражение теперь уже позади. Нет, так же, как тетива одного

только жаждет — в бою быть туго натянутой и упруго посылать стрелы, и лишь одно её печалит — сколько бы побед ни одержала она прежде, её печалит, когда её расслабленной вешают на стену, — и наш юноша желает жить и умереть в сражении, умереть в день битвы, от начала и до конца пребывая в напряженном усилии, в вихре боя.

Тем самым лишь в силу непонимания, заблуждения, обмана чувств юноша употребил это мудрое слово «страдать», «желать страданий». Если кто-то захочет вернуть ему его слово обратно, сказав: да, ты сделал правильный выбор, — и затем объяснив, что значит выбрать страдания, — тогда, возможно, этот воинственный юноша, который весь мир желал вызвать на бой, лишился бы мужества и, вероятно, вместо того, чтобы пасть в бою, изнемог бы под бременем страданий. Ах! ведь желать страдать, желать выбрать страдание — это желание, которое никогда не приходило на сердце человеку; тот, кто мнит здесь себя исключением, лишь обманывает сам себя. Для того чтобы постичь идею страдания и радостную весть о нём, чтобы выдерживать страдание и оно действительно было тебе во благо, чтобы выбрать страдание и верить, что это действительно мудрость, ведущая к блаженству, — человек нуждается в божественном руководстве. Естественному человеку никогда не придёт в голову этого пожелать. С человеком сперва должно произойти глубочайшее изменение, прежде чем он сподобится верою быть посвящённым в эту тайну страдания; он должен сначала быть захвачен врасплох и тогда соизволить пожелать учиться у Того Единственного, Кто вышел в мир, имея намерение и желание пострадать, выбрав и требуя Себе страдание. Он вышел в мир, но вышел не так, как выходит юноша из отцовского дома: Он вышел от Небесного Отца, Он оставил это величие, и к этому Он был уготован прежде сложения мира, да, в Своём выборе Он был вечно свободен, и Он пришёл в мир — уготовав Себя на страдания.

О Нём, о Господе Иисусе Христе сказано, что *хотя Он и Сын, однако страданиями научился²⁶ послушанию* (Евр. 5:8). И именно на этом слове мы остановимся, размышляя над тем, что даже если никакой человек по природе не может желать страданий, всё же радостно,

что школа страданий готовит к вечности.

Когда о каком-нибудь человеке говорят, что его многому научили страдания, то в этом высказывании есть нечто привлекательное и нечто отталкивающее. Привлекательно то, что он много-

26. В русском синодальном переводе стоит слово «навык». Мы в данном случае держимся ближе к датскому переводу, которым пользовался С. Кьеркегор.

му научился, ведь людям не свойственно не желать учиться, они, напротив, весьма желают учиться, а особенно *уже* иметь нечто изученным. Больше всего они желают изучить *всё* как можно *скорее*, однако, если в процессе учёбы от них потребуется усилие, они готовы приложить и некоторое усилие. Но когда речь идёт о том, чтобы *долго* учиться *страданию*, и притом учиться ему основательно, тогда уже они становятся нетерпеливы; и, если такая учёба длится долго, они становятся, как это весьма едко зовётся в языке, порядочно нетерпеливы. Но когда страдание должно стать учителем, должно стать учёбой, тогда они совершенно теряют охоту к такому учению, тогда они полагают себя уже достаточно умными и достаточно умными для того, чтобы понимать, что за мудрость тоже возможно переплатить: ведь они не способны сразу же составить разумную смету, не способны наперёд просчитать страдание и оценить выгоды, которые оно обещает принести. И как раз когда страдание не настолько велико, не настолько серьёзно, не настолько тяжело и трудно, чтобы рассудок не был способен сразу же увидеть его выгодность, — тогда не страдание здесь является обучением, но есть обучение, в котором есть свои трудности, свои страдания, — а это ведь нечто совсем иное. — Люди весьма желают учиться; и, когда они слышат о некоем великом учителе, они быстро возгораются желанием учиться, они охотно готовы купить обучение у него, платя за это деньгами и своим восхищением, они даже спорят друг с другом за право поучиться у него, ведь это так льстит тщеславию: учиться у этой великой знаменитости, которой они платят деньгами и восхищением, между тем как они одновременно платят ему деньгами и самим себе тем, что они учились у знаменитости. Но если учитель не желает обманывать их; если он не желает от них получать ни денег, ни восхищения; если он знает только единую истину и желает знать лишь одно, знать то, что далеко не он сам изобрёл, в чём он сам является лишь учащимся: то, что человек в страданиях, страдая сам, с Божией помощью должен научиться самому высокому, — тогда они становятся нетерпеливы и чуть ли не ожесточены на такого учителя. Тот же самый юноша, который желает лишь одного: восхищаться учителем; который жаждет лишь одного: став его первым последователем, возвещать всему миру хвалу тому, кем он так восхищается: этот юноша ожесточается, когда слышит о том, что страдания должны быть учителем, к которому направляют всякого человека. Как удивительно, ведь этот юноша столь охотно желал бы в восхищении прилипнуть к учителю и быть им обманутым; напротив, он злится, если ему предлагают суметь обойтись без учителя и быть в истине с помощью страданий. Удивительно и то, что люди в мире жаждут независимости больше всех прочих благ, но при этом нет почти никого, кто жаждал бы того единственного пути, который поистине ве-

дёт к ней: страданий. — Люди весьма желают что-нибудь изучать, они охотно изучат что-то, что поможет им чем-то стать, изучат что-то, от чего они получают пользу, или изучат нечто такое, зная, что они смогут сказать, что зная это, они многое знают. Но когда дело идёт о том, чтобы узнать самого себя с помощью страданий, тогда они теряют мужество или способность воспринимать; тогда они, как они полагают, легко видят, что затруднительность этого дела несравненно больше, чем тот доход, который оно способно им принести. — Ах! пожалуй, стоит сказать, что прежде, чем что-нибудь изучать, всякому человеку нужно перво-наперво *выяснить*, что является главным, чему стоит учиться. И таким первейшим, фундаментальным, лежащим в основе всего прочего образованием является образование, которое приобретается с помощью страданий, — образование, которое люди в последнюю очередь желают приобрести.

«Он страданиями научился послушанию». Если ты, мой слушатель,образишь себе совершенно ничем не выдающегося человека, который живёт себе на окраине, чьи способности весьма ограничены, — не правда ли, мир о нём скажет: чему, мол, он способен научиться? И всё же, всё же есть одно, чему он способен научиться: он способен научиться послушанию; и даже если бы он был бы ещё более ограниченным, чем он есть, всё же, всё же есть одно, чему он способен научиться: он способен научиться послушанию. Но почему же так трудно научиться послушанию? Пожалуй, потому, что для этого сперва необходимо понять, что послушание поистине достойно того, чтобы ему учиться; что послушание, вовсе не будучи тем, чем его поспешно полагают: потерей времени, — как раз является залогом вечности. Почему в это так трудно верить? «Потому что так трудно слушаться». Но почему же так трудно научиться слушаться? Потому что сперва необходимо понять, что послушание всегда достойно того, чтобы ему учиться. Все те познания, которые выступают в союзе с любопытством, с любознательностью, с природной одарённостью, с эгоистичной страстью; все эти познания, которые естественный человек сразу же находит достойными того, чтобы им учиться, они в то же время в основе своей и по существу удобно приспособлены к тому, чтобы им учиться, и к тому же они от начала и до конца отвечают человеческой обучаемости. Итак, люди выказывают готовность, когда дело идёт о том, чтобы *учиться для чего-то*, но когда дело идёт о том, чтобы *учиться чему-то* с помощью страданий, тогда это оказывается так тяжело, тогда не помогает и обучаемость, но в то же время это не заказано никому, даже тем, кто испытывает весьма большой недостаток обучаемости. Самому малому, самому простому, самому неспособному человеку, которому отказывают все прочие учителя, Небо отнюдь не даёт отказа, он

может учиться страданию в той же полноте, как всякий другой. Ты, мой слушатель, начал с того, что вообразил себе самого простого, самого ничем не выдающегося человека; а теперь подумай о том, что Тот, о Ком Священное Писание говорит, что Он страданиями научился послушанию, — это был Тот, Кто был от вечности у Отца; это был Тот, Кто пришёл в полноте времён; это был Тот, Кем свершилось начатое Отцом, Кто завершил сотворение мира и обновил его образ. И Священное Писание говорит здесь о Нём словно о самом ничего не значащем человеке; оно ничего не говорит о том, Кто Он был; о том, каков Он был; о том, что Он мог; о том, что Он исполнил; здесь не говорится ничего о Его деле, превышающем всякую человеческую мысль, говорится только: Он страданиями научился послушанию! Ах! Он, Кто знал всё, Чья мысль всё обнимает, Он, Кто поэтому не нуждался в том, чтобы что-то узнать, потому что не существует ничего такого, чего бы Он не знал: Он страданиями научился послушанию.

Христос *научился* послушанию; ведь хотя Его воля от вечности была в согласии с волей Отца, хотя Его свободное решение было и волей Отца, но когда Он пришёл в полноте времён, тогда Он страданиями научился послушанию; ведь Он страдал, когда Он пришёл к своим и свои Его не приняли, когда Он принял смиренный образ раба и нёс вечный замысел Божий, тогда как Его речь была как будто бы тщетной, когда Он, Единственный, в Ком есть спасение, был словно лишним в мире; когда Он ничего, ничего не исполнил в угоду миру; когда никто Его не ценил или даже, что ещё тяжелее, когда Он был предметом жалкого любопытства, которое заигрывало с Ним. О, даже когда зло поднялось против Него в диком возмущении, терзая Его, Святого, вплоть до Его смерти, — разве не жутко то, что и тогда Он был предметом любопытства, что тогда Спаситель мира ничего не в силах был сделать в заблудшем мире, кроме того, чтобы собирать вокруг Себя праздных зевак, так что ремесленник оставлял свою работу, чтобы посмотреть на Него, и купец выбегал из своей лавки, и даже спешащий человек с любопытствующим видом следил за Ним мимоходом?! Разве же укус был для Святого более кислым питьём, чем бездумное внимание зевак и отвратительный интерес любопытных, — и это при том, что Он — *Истина*?! Дерзость греха против Святого не была столь горька, как то, что Он был предметом праздного любопытства! — Да, Он страданиями научился послушанию; Он страдал, когда Он, Благословенный, был словно проклятым для каждого, кто приближался к Нему, и для каждого, кто Его избегал; когда Он был пыткой для современности и пыткой для тех немногих, которые любили Его, ведь им пришлось быть с Ним в Его самом страшном решении; когда Он должен был для Матери стать оружием, прошедшим сквозь её сердце, а для учеников стать

распятой Любовью; пыткой для нерешительных, которые, возможно, внутренне в сокровенных желаниях понимали истину Его слов, но не отваживались присоединиться к Нему, и потому в их душе оставалось жало, в их внутреннем был раздор — мучительный знак того, что они были Его современниками; пыткой для злых, потому что Он Своей чистотой и святостью неизбежно делал явными помышления их сердец, делал их виновнее, чем когда бы то ни было. О, тяжкое страдание: для того чтобы быть Спасителем мира, Ему пришлось быть камнем преткновения! — Он страданиями научился послушанию; Он страдал, когда Он, хотя Он сам искал этого, но как будто вынужден был искать презренного всеми общества мытарей и грешников; когда никто не смел признаться, что Его знает; когда любопытный критически качал головой, высокомерный говорил: глупец, а сострадающий, жалея Его, пожимал плечами; когда, видя Его, гордый смотрел на Него с осуждением, а трусливый уползал в сторонку; когда знатный избегал Его, чтобы о нём не подумали дурно, и даже в отношении лучших к Нему было двоящиеся, ведь они боялись подвергнуться слишком сильным лишениям; когда тот, кто вовремя отошёл от Него, полагал, что ему повезло, и никто не думал иметь какой-либо долг перед Ним, но все полагали, что всё позволено в качестве самозащиты против Него; когда даже любимый Им ученик отрёкся от Него²⁷. — Он страданиями научился послушанию; Он страдал, когда Пилат сказал: Се, Человек!²⁸ Не дико возмущённая, не ослеплённая в своём неистовстве толпа с ненавистью кричит ему это; нет, здесь облачённый в пурпур знатный человек говорит так, сострадавая Ему. Иуда продал Его за тридцать сребреников, но Пилат хотел продать Его ещё дешевле, выдав Его за убогого человека, сделав Его в глазах неистовой толпы лишь жалким предметом для сострадания.

И так вся Его жизнь была тяжелейшим страданием. С тяжестью этого страдания не сравнится страдание ни одного из людей, тяжесть его не в силах представить ни один человек, и никакой язык не в силах выразить её. Но потому как раз это страдание было в высочайшем смысле таким, что оно могло научить послушанию. Ведь если страдает тот, кто виновен, тогда это страдание не лишено основания, которое в этом случае всегда налицо, но также в нём нет, очевидно, и основания для того, чтобы перестать верить Богу; равно как нет никакой особой заслуги, если такой человек терпеливо переносит полученное наказание. Если, напротив, некто страдает невинно, тогда здесь есть чему поучиться; есть чему поучиться, однако вовсе не обязательно послушанию. Но Христос страданиями научился по-

27. Лк. 22: 55

28. Ин. 19: 5.

слушанию. Он говорил: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты»²⁹. Послушанием было, во-первых, то, что Он сказал это, во-вторых же то, что Он испил эту горькую чашу. Если бы Он без этих слов испил Свою горькую чашу, тогда Его послушание не было бы совершенным. Ведь к послушанию относится также, и перво-наперво относится этот молитвенный вопрос и вопрошающая молитва: такова ли воля Отца, не может ли быть иначе. И так была Его жизнь послушанием, послушанием до смерти и смерти крестной. Он, Кто был Путь, и Истина, и Жизнь, Он, кто не нуждался в том, чтобы чему-либо учиться, Он всё же научился одному: Он научился послушанию. В столь близком отношении стоит послушание к вечной истине, что Тот, Кто есть Истина, учится послушанию.

Если бы из страдания напрямую следовало бы послушание, тогда, вероятно, нашёлся бы кто-то, кому хватило бы мужества выбрать страдание, и кто-то, кто посчитал бы себя счастливым, когда к нему пришло бы страдание. Но, увы, это вовсе не так, так легко послушанию не научишься. Само страдание, по-человечески рассуждая, это первая опасность, но другая опасность, ещё более страшная, это опасность, что ты не научился послушанию! Страдание это учёба, исполненная опасности; ведь если ты, страдая, не научишься послушанию, тогда это так же страшно, как когда самое сильное лекарство оказывается лишь во вред. В этой опасности человек нуждается в помощи, нуждается в Боге, иначе он не научится послушанию. А если он не научится послушанию, он может научиться самому губительному, научиться малодушному унынию, научиться угашать дух, угашать в своей душе всякое благородное горение, научиться упрямству и отчаянию. Однако именно потому, что эта учёба в такой мере исполнена опасности, мы говорим по праву, что школа страданий готовит к вечности; ведь ни в какой другой школе нет таких опасностей, но нет и того, что можно приобрести в школе страданий: нет ни высочайшей опасности, ни высочайшего обретения; но вечное и есть как раз высочайшее, что можно обрести.

Человек способен научиться весьма многому, не вступая в отношение с вечным. Так, если человек в своём обучении обращён *вовне*, он может узнать весьма многое, но, приобретя все эти знания, он может быть и оставаться сам для себя загадкой, незнакомцем. Как ветер движет могучий корабль, но ветер не понимает самого себя; как река движет мельничное колесо, но река не понимает саму себя: так может и человек совершать удивительное, приобретать многообразные знания, и, однако, при этом не понимать самого себя. Страдание, напротив, обращает чело-

29. Мф. 26: 39.

века *вовнутрь*. Если это удаётся, если человек не отчаивается, не сопротивляется, не ищет утопить свою беду и забыться в мирских развлечениях, в удивительном деле, во всеохватном безразличном знании — если это удаётся, тогда во внутреннем человека начинается обучение. И как обычно говорят о школьной жизни, что она должна быть удалена от соприкосновения с миром, огорожена крепкой стеною, должна тихо течь в стороне: так поистине обстоит и с этой школой страданий, ведь эта школа — во внутреннем, где учитель — страдание, где Сам Бог — слушатель, где послушание — экзамен, который должен быть сдан. Конечно, часто страдание приходит извне, но только когда страдание воспринято во внутреннее, только тогда начинается обучение. На человека может обрушиться множество страданий, но при этом он может, отразив их, что называется, удержаться на плаву, так что ему удастся избежать этой школы страданий. Также и умный мирским умом знает много лекарств от страданий, однако все эти лекарства имеют одно печальное свойство: они, исцеляя плоть, убивают душу; также умный мирским умом знает и много средств для того, чтобы ободрить страдающего, но все эти средства имеют одно печальное свойство: они укрепляют плоть, но омрачают дух; также умный мирским умом знает, как можно в страдании придать человеку отчаянную жизнерадостность, — но только глубокий человек в страдании обретает вечное.

Когда человек страдает и в страдании готов учиться, *он постоянно узнаёт нечто лишь о себе самом и своём отношении к Богу, откуда становится ясно, что учат его для вечности*. Ах! человек, страдая, пожалуй, узнаёт многое и о мире, о том, сколь он лжив и неверен, и много тому подобного, но все эти знания остаются за рамками того, чему он должен научиться в школе страдания. Нет, так же, как говорят, что ребёнка следует отучать о груди, когда он уже подросток и не должен оставаться одним целым с матерью, и человек в глубочайшем смысле должен быть с помощью страданий отучен от мира и от того, что в мире, отучен это любить и из-за этого огорчаться, для того чтобы проходить эту учёбу для вечности. Вот почему в школе страдания учат умиранию, в ней дают тихие уроки умирания — в этой школе во время урока всегда царит тишина и внимание не перескакивает с предмета на предмет, ведь здесь изучают лишь единое на потребу; внимание не отвлекают другие ученики, ведь здесь ученик один перед Богом. Квалификация учителя несомненна, ведь здесь учитель — Бог. Здесь учатся лишь одному: послушанию. Без страдания нельзя научиться послушанию, ведь только страдание гарантирует, что покорность не является своеволием; но тот, кто научается послушанию, тот научается всему. Ведь мы говорим, что нужно научиться слушаться, чтобы научиться

управлять, и это тоже верно, однако, учась послушанию в школе страдания, человек научается ещё и тому, что прекраснее этого: дать Богу управлять, дать Богу царствовать. Но что есть вся вечная истина, если не то, что Бог царствует; и что есть послушание, если не давание царствования Богу; и как возможны связь и союз между временным и вечным, если не так, что Бог царствует и человек даёт Богу царствовать! И где учатся этому, если не в школе страданий, в которой когда ученик отучается от мира, когда умирает в нём своеволие и страдающему сперва тяжело учиться, то как раз таки царствует Бог, а ученик учится до тех пор, пока он не научится в радостном послушании дать Богу царствовать! Всё основное, что знает о вечном человек, — это, по сути, то, что во всём царствует именно Бог: ведь всё прочее, что он об этом знает, касается того, *как* Бог царствовал, или царствует, или же будет царствовать. Но на языке послушания эта вечная истина выражается так: дать Богу царствовать. Это одно и то же, разве что в послушании слышится смиренное утверждение преданности, доверчивое «да». Если страх Божий — это начало премудрости³⁰, то научиться послушанию — это исполнение премудрости. Обучение послушанию — это образование, которое даётся для вечности, и кто получает это образование, совершенствуется в премудрости. Да, если когда-нибудь ты, будучи воспитан страданиями, покоришь себя совершенному, безусловному послушанию, ты почувствуешь тогда, что в тебе присутствует вечное, и в присутствии вечного обрящешь отдохновение и покой. Ведь там, где вечное, там покой; беспокойство же там, где вечного нет. Беспокойство присутствует в мире, но прежде всего беспокойство присутствует в человеческой душе, когда в ней нет вечного и человек может «питаться беспокойством»³¹. Но если развлечение кажущимся образом прогоняет беспокойство, а на деле лишь увеличивает его, то страдание кажущимся образом увеличивает беспокойство, а на деле прогоняет его. Строгая серьёзность страдания сначала кажется наказанием, которое увеличивает беспокойство, но если страдающий пожелает учиться, он будет как раз учиться ради обретения вечного.

Ведь найти отдохновение — это и есть учиться ради обретения вечного. По существу, есть лишь одно, в чём можно найти отдохновение: дать Богу царствовать во всём; всё, что помимо этого может узнать человек, касается того, *как* Бог пожелал нечто управлять. В мысли об искуплении есть отдохновение для смятенного человека, но он может не найти отдохновения в этой вечной мысли, если прежде не навькнет мысли послушания, что Бог

30. Пс. 11: 10.

31. Ср. Иов. 7: 4.

должен царить во всём, — ведь искупление это именно Божий совет о том, как спасти человека. В мысли о том, что Господь искупил нашу вину, есть отдохновение для кающегося, но он может не найти отдохновения в этой вечной мысли, если прежде не навькнет мысли послушания: дать Богу царить во всём, ведь искупление вины это именно предвечный Божий совет. Бог желает даровать тебе милость, в которой есть отдохновение, но ты можешь не найти отдохновения в вечной мысли об этом, если ты не навьк в мысли о том, что Бог должен царить во всём. Ведь иначе Божия милость оказалась бы твоей заслугой, тогда как, напротив, именно Бог производит и хотение и действие³², дарует рост и дарует совершенство, дарует то, чего ты при всём своём старании не в силах сделать: ты не в силах увеличить свой рост ни на локоть, ни даже на дюйм; дарует то, чего ты не можешь сделать при всей своей заботе о себе: ты можешь только омрачить свой дух и задержать рост. Но вера и послушание веры в страдании помогает тебе духовно расти, потому что всё делание веры состоит в том, чтобы убрать всё своё, эгоистичное, чтобы Бог действительно мог прийти и чтобы, когда Он придёт, дать Ему царствовать во всём. Чем больше ты терпишь страдание, учаь при этом в страдании, тем более убирается всё эгоистическое, оно искореняется, и на его место заступает послушание как добрая земля, в которой может пустить корни вечное. Ты не можешь присвоить себе это вечное, ты можешь лишь посвятить себя ему, — ведь невозможно посвятить себя тому, чем ты владеешь, но только тому, что принадлежит кому-то другому, да и этому ты не можешь дозволенным образом посвятить себя, если ты не хочешь отдать себя этому; если же другой, напротив, захочет тебе это подарить, то твоё посвящение себя станет установлением глубоких отношений с ним. Но в отношении к Богу и к вечному всякое посвящение себя есть послушание, а в послушании есть отдохновение. В вечном есть отдохновение, это вечная истина, но вечное может обретаться лишь в послушании, это вечная истина для тебя.

Так что если ты впадаешь в беспокойство, то это оттого, что ты не хочешь слушаться; но слушаться поможет тебе страдание. И потому когда ты страдаешь, но при этом послушен в страдании, тогда ты учишься для вечности; тогда в твоей душе нет никаких порывов нетерпения, нет никакого беспокойства — ни от грехов, ни от забот. Как у входа в рай стоял херувим с огненным мечом³³, препятствуя Адаму вернуться обратно: так страдание это ангел-хранитель, который желает воспрепятствовать тебе ускользнуть снова в мир; страдание это школа, которая к тому же желает удержать тебя в школе, чтобы ты смог дей-

32. Флп. 2: 13.

33. См.: Быт. 3: 24.

ствительно стать подготовлен к вечности. И так же, как по слову одного из древних пророков³⁴, идолопоклонники носят своих богов, но истинный Бог сам носит верующих в Него, так и делание послушания: дать Богу царствовать во всём, это именно истинное ведение единого истинного Бога, но что ещё кроме этого готовит к вечности! В то время как идолопоклонник, сколь бы ни было тяжело его божество, в непослушании, в своеволии надрывается, желая нести своего бога: того, кто научился послушанию, носит Тот, Кто его ведёт, его легко носит Бог, легко, так легко, как будто один только он получает подготовку к вечности.

Школа страданий готовит к вечности. Обычно когда мы беседуем о школьном обучении, мы говорим, что одна школа готовит к занятиям наукой, другая — к занятиям искусством, третья — к тому, чтобы человек мог занять определённое положение в обществе, и так далее; и вместе с тем мы говорим, что есть время школы, но затем приходит, опять же, время, когда то, чему человек научился в школе, должно принести ему пользу. И вот когда школьные годы страданий затягиваются для страдающего, тогда он, быть может, вздыхает: ведь эдак эти школьные годы никогда не закончатся; и он полагает, вероятно, что в этом вздохе заключено тягчайшее страдание.

Но действительно ли это так? Ведь учёные полагают, что продолжительность времени развития стоит в прямом отношении к благородству твари. Животные низших видов рождаются в некий момент и в тот же момент умирают. Низшие животные развиваются очень быстро. Человек развивается дольше всех тварей, и из этого учёные напрямую выводят, что он — благороднейшее из всех творений. И точно так же мы говорим ведь об обучении в школе. Тот, кто определён лишь к тому, чтобы занять невысокое место в обществе, ходит в школу недолго; но тому, кто определён к более высоким занятиям, приходится долго ходить в школу. Тем самым продолжительность обучения стоит в прямом отношении к тому, чем ты должен стать. Так что если обучение в школе страданий длится целую жизнь, то ведь это как раз говорит о том, что эта школа, вероятно, готовит к чему-то самому высокому; говорит о том, что она — единственная школа, которая готовит к вечности, ведь обучение ни в какой другой школе не продолжается столь долго. Наверное, если мудрость века сего станет мнить, будто к ней в школу надлежит ходить целую жизнь, то учащийся по праву потеряет терпение и скажет: когда же я получу пользу от изученного в этой школе? Только вечность способна отвечать за саму себя и за учащегося в том, что она обращает всю его жизнь в школьные годы. Но если вечности надлежит содержать школу, то это может быть только

34. См.: Ис. 46: 1–7.

самая благородная школа, но самая благородная школа как раз такова, что в ней обучение самое долгое. Так же как обычно учитель говорит учащемуся юноше, который прежде времени находит хождение в школу слишком долгим: «Не будь нетерпелив, ведь впереди тебя ждёт долгая жизнь», — так и вечность говорит с ещё большим правом и ещё большей уверенностью страдающему: «Не будь нетерпелив, ведь времени достаточно, ведь речь идёт о вечности». И когда говорит вечность, в её устах нет никакой неправды в отличие от хорошо знакомой нам речи учителя, ведь как может учитель поручиться за то время, что отпущено юноше. Но вечность может знать с уверенностью, что она есть, а раз она есть, значит, времени достаточно.

Самая долгая школа готовит к самому высокому; школа, которая длится всю человеческую жизнь, может готовить только к вечности; подготовка к чему-либо в жизни обнаруживает со временем свою полезность, но жизненная школа страданий готовит к вечности. Она готовит к вечности; это так же видно из того, что если обычно, посещая школу, становятся старше, и именно так надлежит сему быть, то в школе вечности становятся моложе, и именно так надлежит сему быть. Вечная жизнь есть обновление молодости. Разве при этом для учащегося не должно оказаться достаточно времени для того, чтобы получить пользу и радость от того, что он изучил? Ведь отчего возникает нетерпение, когда хождение в школу слишком затягивается, если не оттого, что человек с каждым годом становится старше и потому по праву боится, что школьные годы окажутся слишком уж долгими. Но что, если человек с каждым годом становится моложе! Может ли быть дана более успокоительная мысль, ведь ей по силам заставить самое долгое время учёбы обернуться самым коротким; ведь когда самое короткое время учебы длится пусть даже всего лишь год, то все же учащийся за это время становится на год старше; но когда самое долгое время учёбы длится семьдесят лет и учащийся с каждым годом становится моложе, тогда такое время учёбы, конечно, короче самого краткого.

Мысль о том, что вечная жизнь — это обновление молодости, вероятно, весьма прекрасна, обворожительна и назидательна. Однако я не хочу развивать её дальше, ведь то, что в ней столь прекрасно, именно это является едва ли не опасным и весьма легко может стать обманом как раз тогда, когда эта мысль предстаёт перед человеком во всей своей заманчивости и вместо того, чтобы придать ему ход и пробудить в нём искание, пленяет силу воображения и рисует в мечтах, будто бы молодость обновляется по мановению волшебной палочки, — как будто это омоложение не нуждается в другом смысле в долгом времени. Ведь в действительности человек должен уже весьма во многом поднатореть и весьма основательно поучиться в школе страданий, прежде

чем он по праву сможет обращаться для своего назидания к такой возвышенной мысли. Так же как человек ползает, прежде чем он научится ходить, так и здесь человеку сперва приходится ходить, прежде чем он сможет начать летать — а ведь эта мысль об обновлении молодости имеет высокий полёт вечности. Поэтому лучше я буду всегда говорить о простейшем, о долгом и трудном хождении начинающего, ведь эта речь никого не сможет ввести в заблуждение; а кроме того, тот, кто зашел так далеко, что способен поистине назидаться мыслью об обновлении молодости и получать от неё пользу и подкрепление, не нуждается ни в какой речи другого человека, и меньше всего в моей, напротив, это мне нужно было бы у него учиться.

Но если сам я теперь и не буду об этом говорить, то всё же в конце этой беседы хочу, с тем чтобы раскрыть её тему: *радость* в том, что школа страданий готовит к вечности, — напомнить о том, что так прекрасно изобразил один из древнейших учителей Церкви, один из мужей апостольских³⁵. В своей книге, в первой её части, которая называется «Видения», он рассказывает о трёх видениях, которых сподобил его Бог. Помимо многозначительного содержания в этих видениях есть один странный момент: женщина, которая показывала и изъясняла ему эти видения, в первый раз предстала пред ним старухой, во второй раз она была уже моложе и имела более радостный вид; но на третий раз она была юной, радостной, однако серьёзной как серьёзна юность, даруемая вечностью. Он даёт этому точное разъяснение и говорит среди прочего: «Те, кто чистосердечно каются, становятся моложе». Здесь он оказывается так поставлен перед этой могущественной мыслью, что она уже никак не способна стать высокопарным миражом, который не только не делает учащегося моложе, но и — что ещё хуже, чем если бы он просто делал его старше, — обманывает его. И здесь то, о чём мы уже говорили, снова остаётся в силе: подготовку к вечности даёт одна только школа страдания. И если какой-нибудь человек чего-то такого сподобится, то это сможет произойти с ним только в школе страдания.

Однако от этого ведь всё равно рождается радость, она рождается под конец, как и здесь говорится об этом в конце беседы: радость от того, что никакая школа не длится столь долго, как школа страданий, и что поэтому никакая школа, кроме неё, не готовит к вечности, и что учащемуся в школе вечности возможно становиться моложе. То, что ни искусство, ни знание, ничто, кроме страдания, если человек научается им послушанию, не готовит к вечности, это столь же истинно, как то, что Тот, Кто был и есть Истина, Тот, Кто знал всё, учился всё же одному, и ничему другому, — страданиями *учился* по-

35. Ерм в первой части своей книги «Пастырь».

слушанию. Если бы для человека было возможно без страданий научиться быть послушным Богу, тогда Христос как человек не имел бы нужды учиться послушанию страданиями. Человеческое послушание было тем, чему Он научился, страдая; ведь вечное согласие Его воли с волей Отца не является послушанием. Его послушание связано с Его смирением, как сказано: «смирил Себя, быв послушен»³⁶, а это Его смирение состояло в том, что Он стал человеком, — так что человеку можно научиться быть послушным только через страдания: раз это имело силу для Чистого, то в сколь большей мере имеет силу для грешного человека! Только страдание готовит к вечности, ведь вечность обретается в вере, вера — в послушании, послушание — в страдании. Послушания нет без страдания, веры нет без послушания, вечности нет без веры. В страдании послушание есть послушание, в послушании вера есть вера, в вере вечность есть вечность.

IV

Когда мы слышим чьи-то прекрасные, назидательные, трогающие, верные слова, у нас возникает желание узнать и о том, кто их сказал, по какому поводу, при каких обстоятельствах, — то есть у нас возникает желание узнать, насколько эти верные, эти истинные слова являются также истиной в сказавшем их, чего мы всей душой желаем ему и самим себе. Ведь если в пышных словах нет истины, то они — словно «дерево, вотще приносящее красивый плод»³⁷ (Прем. 10: 7); но и истинные слова, которые говорящий сам собой не являет как истину, всё же неутешительны, ведь они — благословение, которое обращается проклятием для благословляющего. А истинное слово, которое истинно в самом говорящем, это — в самом замечательном смысле — слово благое, которое обретается там, где ему подобает, — подобно золотому яблоку в серебряной чаше³⁸. То есть именно слово как имеющее большее достоинство сравнивается поэтому с золотым яблоком, тогда как говорящий — лишь драгоценный сосуд из очищенного серебра, служащий обрамлением для истинного, которое благодаря ему оказывается оправлено в истину. Сказанное слово имеет, кроме прочего, большее достоинство ещё и потому, что оно вступает в мир и другие люди берутся следовать ему; не ими сказано это слово, они только исполняют его. Но всякий раз когда сказанное слово с признательно-

36. Флп. 2: 8.

37. В русском переводе «растения, не в свое время приносящие плоды». Мы следуем здесь датскому переводу Библии, которым пользовался С. Кьеркегор.

38. Напрямую этот образ относится к Соломону.

стью принимается, тогда вспоминают с благоговением и его первую благородную оправу. Так, когда царь³⁹ говорит о земном богатстве и силе, и славе, что всё это — суета сует, мы радуемся тому, что это говорит именно царь, ведь он опытно это изведаль; он не тот, кто издали жадно смотрит на эти вещи и кому желание застит взор, он знает это вблизи, на деле. Так и когда тот, кто владел весьма многим и даже как будто всем, но при том как будто лишь для того, чтобы, всё потеряв, в полной мере почувствовать это, — когда он говорит: да будет имя Господне благословенно!⁴⁰ — нас радует и утешает то, что он сказал это, сам быв испытан. Много сказанных слов хранит память людская, и многих людей, сказавших их, помнят, — но среди этих людей есть и разбойник. Это, однако, не может нам помешать, но, напротив, мы нуждались бы в таковом, если бы его не было: ведь в мире истины нет никакого различия между царём и разбойником, *здесь* вопрос стоит лишь о том, истинно ли то, что он сказал, и было ли это истиной в нём.

Как повествует Евангелие, рядом с Господом Иисусом были распяты два разбойника. И слово разбойника сказано на кресте в мгновение близящейся смерти — поистине, одно только это служит надёжным свидетельством того, что в нём самом его слово истинно: ведь есть ли более неподдельная речь, чем речь умирающего, который влагает всю душу свою в единое слово! Мудрое слово царя, утомлённого суетой, не более достойно памятования, чем смиренное слово кающегося разбойника в мгновение близящейся смерти. Было два разбойника, но лишь один приходит на ум, один, кого вспоминает всякий, когда говорят: слово разбойника на кресте. Не говорится, что это был за разбойник, не сообщается ни его имени, ни чего-то ещё о нём, ни того, висел ли он справа или слева от Господа. Ведь и это совершенно неважно, даже если и можно по-детски удовлетворить невинное любопытство, приняв, что этот разбойник был распят справа от Господа; ведь именно им, тем, кто по правую сторону, некогда будет сказано: «приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира»⁴¹, — и этому разбойнику Тот, Кто скажет это слово, сказал: «ныне же будешь со Мною в раю»⁴². Другой разбойник до последнего глумился, ожесточаясь даже на кресте, — он в этом смысле был слева. Евангелист Лука сохранил слово разбойника на кресте:

«Мы... достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал» (Лк. 23: 41).

39. Соломон в книге Екклесиаста.

40. Иов 1: 21.

41. Мф. 25: 34.

42. Лк. 23: 43.

Это слово мы хотим теперь рассмотреть, размышляя, какая

*радость в том, что по отношению к Богу
человек никогда не страдает без вины.*

79

*Евангелие
страданий*

Виновен или невиновен? Это серьёзный вопрос в ходе судебного процесса; а для беспокойства о самом себе этот вопрос стоит ещё серьёзнее, ведь если представители власти проникают в самые потаённые углы дома, чтобы схватить виновного, то беспокойство о самом себе, выслеживая вину, проникает намного глубже всякого человеческого суда, проникает внутрь в самые потаённые уголки сердца — туда, где только Бог судья.

До тех пор пока дело идёт о человеческом суде и об отношении между человеком и человеком, все мы согласны в том, что быть невинным — это единственное, чего здесь можно желать; что невинность — это неприступная крепость, которую никакая человеческая несправедливость или непризнание не могут сокрушить или сравнять с землёй; что невинность — это чистота, которую не может нарушить даже изнасилование, не уязвимость, которую даже смерть не может смертельно уязвить. Однако так обстоит не всегда, так обстоит только до тех пор, пока дело идёт об отношении, которое по самому своему существу не является отношением между двумя; ведь как раз в самом глубоком и самом уязвимом отношении любви между человеком и человеком высочайшим желанием любви может быть желание быть неправым, даже — быть виновным. Мы говорим по-человечески о несчастливой любви, которая является тяжелейшим страданием, но несчастливая любовь, опять же, тяжелее всего, мучительнее всего, когда предмет любви таков, что его — вопреки глубочайшему, единственному желанию сердца того, кто любит, — по существу, нельзя любить. Если, напротив, предмет любви, по существу, можно любить, но лишь в обладании им отказано, тогда несчастливая любовь менее несчастлива, менее мучительна; тогда хотя и отказано в обладании, но сам предмет не потерян, он, напротив, обладает всей сущностной полнотой, которая блаженно удовлетворяет требованию любви. Ведь здесь есть требование; во всякой любви — не эгоистичной, но глубокой и коренящейся в вечности — таится требование, которое и есть само бытие любви. Давайте вообразим себе девушку, любящую несчастливой любовью, вообразим и её страдание. Разве не будет она говорить: «Права я или нет — не имеет значения, это не жизненно важно для меня: ведь если я неправа, то он легко меня простит; но если он неправ, если он виновен, если он таков, что его нельзя любить — то для меня это смерть, тогда для меня всё потеряно. Ведь у моей любви лишь один предмет — это он, только он во всём мире, ах! и вот он не может быть предметом

любви; о! будь это внешнее препятствие, я бы просто хранила любовь к нему, и я была бы менее несчастлива; но здесь препятствие лежит во внутреннем его существа, здесь препятствие состоит в том, что ему существенно недостаёт сердечной глубины, и я — несчастнейшая». И вот она более чем желает сама быть неправой и даже виновной — лишь бы только любимый мог бы быть прав. Что это значит? Это значит, что эта девушка поистине любит; она не спорит — не спорит даже о правоте и неправоте, что разделяло бы её с ним, — нет, она поистине пребывает в единстве с предметом своей любви, и потому она лишь тогда впервые чувствует себя потерявшей его, когда он оказывается сущностно потерянным — когда он оказывается лишённым сути или же сущностно иным, но не тогда, когда он становится потерянным для неё лишь по случаю — сочетавшись с другой. Если бы только он был прав, если бы она была виновна, тогда она считала бы спасённой свою любовь; но если он неправ, тогда, в её глазах, её любовь несёт самую страшную утрату. И это поистине так, ведь сущностно потерянным не тот, кто совершенен, но соединён не со мной, а с кем-то другим, — его я могу продолжать любить столь же полной любовью; но сущностно потерянным тот, кто потерял свою суть.

А теперь, если дело идёт об отношении человека к Богу и для человека стоит вопрос о том, прав он или неправ — разве же в самом деле кто-либо из людей когда-либо способен хотя бы просто допустить эту страшную мысль о том, будто в отношении к Богу может идти речь о несчастной любви, причина которой была бы в том, что Бога нельзя любить! Ведь разве то, что Бог 70 лет ведёт человека по жизни, — даже если и более трудным путём, чем всех прочих людей, если все эти годы Его руководство для человека остаётся тёмной речью, в которой он ничего, ничего не в силах понять, — разве это не значит, что Бог не потерян и не потерян для него? Но если бы нашёлся хоть кто-то, кто мог бы с несомненностью уличить Бога в том, что Он не есть любовь, или хотя бы притворно изобразить собой человека, для которого это, бесспорно, было бы так, — да, тогда всё было бы потеряно, тогда Бог был бы потерян, ведь если Бог не есть любовь и если Бог не есть любовь во всём, тогда нет никакого Бога. О, мой слушатель! если ты пережил тяжелейшее в человеческой жизни мгновение, когда для души твоей всё стало так черно, словно бы и в небесах не обреталось любви или словно бы Тот, Кто пребывает на Небесах, не был на самом деле любовью, и когда ты стоял перед выбором, который ты должен был сделать, перед страшным выбором между тем, чтобы признать себя неправым и приобрести Бога, и тем, чтобы признать себя правым и потерять Бога, — разве не обрёл ты небесное блаженство в том, что выбрал первое, или, вернее, в том, что это и вовсе не было выбором, но, напротив, было требова-

нием вечности, требованием Неба, обращённым к тебе, к твоей душе, — что не должно быть никакого, ни малейшего сомнения в том, что Бог есть любовь! Ах! тогда как многие держатся неопределённого мнения о том, в самом ли деле Бог есть любовь, поистине было бы лучше, если бы они выжгли в себе любовь при одной только мысли об этом ужасном — о том, будто Бог не был любовью; выжгли бы любовь, ведь если Бог есть любовь, тогда Он любовь во всём, любовь в том, что ты в силах понять, и любовь в том, что ты не в силах понять, любовь в тёмной речи, которая длится один день, и в тёмной речи, которая длится 70 лет. Ах! тогда как многие называют себя христианами и всё же, возможно, живут, словно гадая о том, есть ли Бог любовь на самом-то деле, поистине было бы лучше, если бы они выжгли в себе любовь при одной только мысли об этом языческом ужасе: будто Тот, Кто содержит в Своей руке судьбу всего мира и все пути твои, будто Он двусмыслен, будто Его любовь — не Отчие объятия, а западня, будто Его таинственная сущность — не вечная открытость, но скрытность, будто глубочайшая основа Его существа — не любовь, а хитрость, которую человек не в состоянии понять. Ведь если дело идёт о совете Божией любви, тогда не требуется, чтобы человек был в состоянии его понять, но достаточно того, чтобы он был в состоянии верить и, веруя, понимать, что Бог есть любовь. Если Бог есть вечная любовь, тогда не страшно быть не в состоянии понять Божий совет о тебе; но если Он есть хитрость, то очень страшно, если ты не сможешь Его понять.

Если же, напротив — из чего мы исходим в этой беседе, — человек по отношению к Богу на самом деле не просто всегда неправ, но всегда виновен, а значит, и когда он страдает, он страдает как виновный, — тогда никакое сомнение в тебе (если ты сам не желаешь снова грешить) и никакие обстоятельства вокруг тебя (если ты сам не желаешь снова грешить, попуская себе досадовать) не смогут вытеснить радость.

Радость здесь в том, что ни теперь, ни в какое-либо иное мгновение, ни в какое-либо мгновение в будущем никогда не могло бы и не сможет произойти ничего — пусть даже стал бы реальностью самый тяжкий кошмар самого больного воображения — того, что было бы способно пошатнуть веру в то, что Бог есть любовь; и в том ещё радость, что если человек не желает понять это по-доброму, тогда его вина поможет ему это понять. *Если по отношению к Богу человек никогда не страдает без вины, тогда ведь каждое мгновение, чтобы ни случилось, несомненно то, что Бог есть любовь; или, точнее, каждое мгновение это обстоятельство не позволяет усомниться в том, что Он есть любовь, потому что внимание оказывается поглощено сознанием вины.*

У большинства людей, наверное, есть представление, порой весьма живое, о том, что Бог есть любовь; в отдельные мгновения они даже внутренне чувствуют это; и тем не менее многие, вероятно, живут так, что для них это, по сути, темно, живут так, что если бы на них нашло бы что-то для них ужасное, то, чего они особенно боятся, тогда они отказались бы, вероятно, исповедовать веру, поспешили бы отделаться от Бога, лишились бы Его. Однако есть ли большая безответственность, чем жить таким образом: делать из высочайшего страдания болото и сидеть в нём между сомнением и доверием Богу; — так, чтобы никогда не встречаться лицом к лицу с коварным врагом, который, однако, прижившись во внутреннем твоем существе, сосёт твою кровь; так, чтобы никогда тебе не случилось содрогнуться от такого твоего состояния, ведь ты будешь полагать, что ты не в отчаянии — потому что ты сонливо по уши в нём погряз! Ах! ведь Бог при этом не терпит никакого урона; но тот, кто сонливо сидит в болоте, тот, кто поистине грешит этой своей дремотой, он теряет всё, теряет то, без чего жизнь и в самом деле есть сущее ничто. Ведь так же, как Писание говорит о тех, кто «потерпели кораблекрушение в вере»⁴³, так и о том, кто оставил веру в Божию любовь, можно сказать, что он потерпел кораблекрушение в вечной радости жизни. Для чего же тогда остаётся жить?! Когда бушует шторм, — но пока корабль цел ещё, — это тяжело; когда наступает хорошая погода и дует попутный ветер — это радостно; но, если у корабля пробито дно, чем тогда поможет и чем повредит ему всё остальное; если доски в нём разошлись по швам, чего остаётся ждать?! Но у человека, который оставил Бога, полагая, что произошло или способно произойти что-то такое, что может разрушить веру в Божию любовь, — у него ведь как раз повреждён и расселся глубочайший шов, какой есть в человеке. Не знаю, есть ли в корабле такой шип, о котором можно сказать, что на нём держится всё строение корабля, но я знаю, что вера это глубочайший шов в человеке — шов, который, пока он цел, делает человека самым гордым парусником, но, когда он расходится, человек превращается в разбитое судно, а всё содержание его жизни — в мишуру и жалкое тщеславие.

Если бы случилось, что какой-то человек смог бы, хотя бы притворяясь, показать с несомненностью, что он прав в своём отказе от веры в то, что Бог есть любовь, *только тогда* он мог бы быть, безусловно, чист, совершенно невиновен и прав, не просто, говоря по-человечески, в том или ином отношении, но совершенно невиновен и прав прямо перед Богом: ведь только при этом условии сомнение могло бы обрести твёрдую почву под ногами, без которой сомнение не просто лишено прочного

43. 1 Тим. 1: 19.

основания и зиждется на песке, но опирается на бездну. И *тогда* могло бы произойти что-то такое, что невозможно было бы соединить с мыслью, что Бог есть любовь. Но этого ужаса не способен вынести ни один человек; это вынес лишь некогда Он, Кто был свят, Он, Кто был невиновен *пред Богом*. И потому нам следовало бы всегда со страхом и трепетом и, лучше всего, преклоненно безмолвствуя, говорить о страдании Христа: ведь человеческая мысль столь же мало, сколь и человеческий язык, способна изобразить или внятно уяснить глубину этого ужаса; следует со смиренной осторожностью говорить или же смиренно молчать о том, как страдал Христос, потому что негоже искушаться безбожной жадной выведать тайны Божии, — жадной, для которой даже язычество определило наказанием вечно горящую жажду⁴⁴; этого искушения особенно следует остерегаться в наше время, когда люди столь многими способами желают представить страшной жизнь в вере, полагая, будто верить — это то же, что постигать, и будто бы невозможно чистосердечно верить и обретать блаженство в вере, если не можешь дерзко постичь. Только Христос был *перед Богом* без вины, и именно поэтому Ему пришлось понести сверхчеловеческое страдание, пришлось быть на грани того, чтобы едва ли не по праву отчаиваться, уже не ведая, есть ли Бог любовь, когда Он возопил: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»⁴⁵ Но разбойник, о котором мы говорим, страдает иначе. Тогда как Спаситель мира вздыхает: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? — слово, о котором величайший проповедник нашей Церкви, равно как и самый правоверный её человек, слово, о котором Лютер, именно в силу своей веры, едва осмеливался проповедовать, — разбойник близ Спасителя проповедует, как верный проповедник, перво-наперво назидая самого себя благочестивой мыслью: я виновен и по заслугам страдаю. Тогда как глубина ужаса в страдании Христа не может быть предметом проповеди, тема разбойника, напротив, для проповеди поистине настоящая тема. Ведь часто случается под именем проповеди слышать много водянистых и безвкусных слов о Божией любви; однако это покаянное слово о грехе и вине — это единственные верные врата, которыми и приходит Божия любовь. Да, кающийся разбойник — проповедник; если царь⁴⁶ зовётся проповедником, то тем более следует назвать этим именем кающегося разбойника. Он — истинный проповедник покаяния; ведь хотя, пожалуй, одежда из верблюжьей шерсти⁴⁷ тесна, но быть распятым — это гораздо большее утеснение; и хотя,

44. В мифе о Тантале см.: Гомер. Одиссея. XI, 581 и след.

45. Мф. 27: 46.

46. Соломон.

47. Одежда Иоанна Крестителя (см.: Мф. 3: 4).

пожалуй, жить в пустыне значит жить как человек, ничего не значащий в мире, но быть распятым — это тяжелейший позор; и сказать: исправьте *себя* — не столь совершенная проповедь покаяния, как сказать: я виновен и по заслугам страдаю; и «сказать о самом себе»: «я пророк» — не столь сильное средство пробудить людей, как сказать: я грешник, который по вине своей достойное принял. Разбойник проповедует самому себе, и другому разбойнику, и всем, бывшим там; он говорит: «Вы все грешники, только Он, Кто распят между нами, Он перед Богом без вины, Он страдает невинно». «Ведь, — говорит этот высокий проповедник покаяния, — обычно в мире одного разбойника ведут с двух сторон так называемые честные люди, но это обыкновение, и эта их честность — это нечто лишь мнимое; здесь же явлена истина: что единственный Праведник, единственный, распят между двумя разбойниками. Смотри, Писание говорит поэтому: «и к злодеям причтён»⁴⁸, — но не потому, что мы, двое разбойников, говоря по-человечески, грешнее других, нет, сними меня и повесь на моё место кого угодно из присутствующих — Он, Святой, всё равно будет как распятый рядом с ним причтён к злодеям; да, поскольку Он, Святой, причтён к роду человеческому, Он к злодеям причтён. Или разве какой-нибудь человек, даже если бы он был, говоря по-человечески, невинно преследуем, невинно осуждён, невинно распят, — разве он на месте распятого здесь посмел бы сказать: я страдаю невинно?!» Это христианская проповедь покаяния, которая даже мученику напоминает о том, что он страдает, будучи виновен *пред Богом*; это христианская проповедь покаяния, ведь иудейская проповедь покоится на представлении, что человек, которому надлежит проповедовать покаяние, — это святой, что человек, борясь, способен стать достаточно свят для того, чтобы быть проповедником покаяния. В христианстве, напротив, покаяние проповедует *отъявленный* грешник, и даже те люди, которые, по-человечески говоря, святы, должны примириться с тем, что отъявленный грешник является проповедником покаяния — проповедником, который не начинает свою проповедь, говоря: увя вам! — но говорит: Боже, будь милостив мне, жалкому грешнику, я виновен и по заслугам страдаю.

И всё же кающийся разбойник — никакой не проповедник покаяния, его проповедь — никакая не проповедь покаяния: ведь будь это так, его проповедь не имела бы ничего общего с предметом настоящей беседы: радостью в том, что по отношению к Богу человек никогда не страдает без вины. Верно же то, что разбойник проповедует сам себе в утешение и облегчение. Вот чем назидает и учит нас этот разбойник — тем, что он в мгновение позорнейшей смерти имеет, однако, доста-

48. Лк. 22: 37.

точно глубины и смирения для того, чтобы увидеть облегчение в том, что он страдает по заслугам, что он виновен — в отличие от Того, Кто страдает на Кресте, стоящем посередине, терпя смертельную боль. Сравнивая своё страдание с Его страданием, кающийся разбойник находит утешение в мысли, что он страдает по заслугам; и почему? — потому что в таком случае его страдание никак не сопрягается со страшным вопросом, с будоражающим сомнением в том, что Бог есть любовь. Потому разбойник никакой не проповедник покаяния сам по себе, вне Евангельской радостной вести, которая всегда есть проповедь покаяния: он возвещает радость, которая для гордого является лишь болью и унижением. Так, когда в язычестве человеку случалось несправедливо пострадать от других людей, быть преследуемым за доброе, быть осуждённым за доброе на смерть — ах! тогда он становился значим и в своих собственных глазах и говорил *по отношению к Богу*: я страдаю невинно, — и гордо полагал, что это легче лёгкого — быть правым. Но рядом со Христом такой человек начинает понимать, что есть лишь Один, Кто перед Богом страдает невинно, и это смиряет его. В язычестве, когда какой-то человек был прав в чём-то одном перед людьми, или пускай уж, если этого мало, когда какой-то человек был во всём прав перед людьми, то этот человек желал перенести это и на отношение к Богу и стать правым в чём-то одном перед Богом — перед которым, однако, каждый неправ во всём; язычник был горд и ослеплён настолько, чтобы не разуть, какой в этом ужас, он гордо утверждал «свой блестящий грех»⁴⁹ как добродетель.

Итак, разбойник находит облегчение в мысли, что он виновен и страдает по заслугам. Да и что это в сравнении со сверхчеловеческим ужасом: страдать, будучи невинным пред Богом. Если ты страдаешь, будучи виновен, и если ты признаёшь это — тогда у тебя есть Бог, на которого ты можешь надеяться, Бог, к которому ты можешь прибегнуть; тогда Бог — если мне позволительно так сказать — спасён для тебя; и какую только опасность не смог бы ты выдержать тогда, ведь даже в Своём поглощающем гневе Бог все жё на твоей стороне. Но страдать, отнюдь не имея никакой вины перед Богом, значило бы, что Бог против тебя и что ты оставлен Богом. Когда ты страдаешь как виновный, ты терпишь беспокойство, которое смиряет и в котором есть к тому же надежда вечности, даже радость вечности: предоставить Богу творить правду; но страдать совершенно невинно значило бы не иметь совершенной уверенности в том, что Бог есть любовь, значило бы, что нужно ещё побороться за то, чтобы оправдать Бога — о чём лишь самонадеянный глупец и само-

49. По слову блаженного Августина, который говорит о добродетелях язычников как о «блестящем грехе».

надеянный умник могут помышлять как о том, что легче лёгкого, — тогда как это дерзость для человека.

Ведь чего желает сомнение в Божией любви? Оно желает перевернуть отношение, оно желает сидеть спокойно и уверенно в кресле судьи и оценивать, есть ли, мол, Бог и в таком-то случае тоже любовь, оно желает обратить Бога в подсудимого, обратиться Его в кого-то, от кого чего-то требуют, сводя с ним свои счёты. Но на этом пути никогда не обрящется Божия любовь, усилия сомнения будут для Бога прокляты перед Ним, потому что дерзость — начало этих усилий. Блаженство веры, напротив, заключается в том, что Бог есть любовь. Отсюда не следует, что вера понимает, каким образом Божий совет о человеке есть любовь. Здесь только борение веры: за то, чтобы верить, не будучи в силах понять. И вот, когда начинается это борение веры, когда сомнения желают возвысить голос или когда «сомнение со многими буйными мыслями штурмует веру»⁵⁰ — тогда в бой за веру вступает сознание вины как подкрепление, как последняя поддержка. Многие, должно быть, полагают, будто сознание вины это враждебная сила, но нет, оно устремляется именно на помощь вере, оно стремится помочь верующему не сомневаться в Боге, но сомневаться в себе самом. Вместо лживой затеи продумать сомнение — затеи, которая как раз является самой опасной выдумкой сомнения, — сознание вины гремит своё: остановись и, себе во спасение, снова прибегни к вере, — во спасение, ибо тогда не будет никакого спора о том, есть ли Бог любовь. Ведь как по слову Писания, Бог всех заключил под грехом⁵¹, так что заграждаются всякие уста⁵², так и эта смиряющая, но в то же время спасающая мысль о своей вине заграждает уста сомнениям. Когда сомнение тысячами вопросов желает оспорить веру и представить всё так, будто Бог не может на них ответить, тогда сознание вины учит верующего пониманию того, что не кто иной как он сам не может на них ответить: *ergo* Бог есть любовь. Если ты и не понимаешь, сколь полновластен этот вывод: то вера понимает это. Если ты и не понимаешь, какая радость в том, что тем самым всегда гарантировано, что Бог есть любовь: то вера понимает это; она понимает, что возможность продумать сомнение — мнимая, но что в этом-то и блаженство, поскольку тогда невозможно сомневаться. Если для сына ужасно быть правым перед отцом и если назидательна мысль, что сын *всегда* неправ перед отцом: о, тогда есть блаженство и в невозможности сомневаться в том, что Бог есть любовь. Пусть лишь умолкнет пошлое восхваление Божией любви, поистине достойно она славится так: я страдаю всегда как виновный — так что не-

50. Слова из псалма Брорсона: «Наша вера есть уверенность в...».

51. ср. Гал. 3: 22.

52. Рим. 3: 19.

предложно ясно, что Бог есть любовь. Ах! в язычестве эта блаженнейшая из всех мыслей не более тверда, чем мысль, что человек может мнить, будто он прав перед Богом: в христианстве она утверждена навеки. И вот если это единственная радостная мысль как на небе, так и на земле, если это единственное изобилующее «радуйся, и паки реку радуйся» — то, что Бог есть любовь: тогда радостно и то, что эта мысль стоит так крепко, что никакое, никакое сомнение не может её пошатнуть, даже не может приблизиться к ней, чтобы её пошатнуть. Ведь сознание вины это мощная сила, которая охраняет это сокровище; как только сомнение желает посягнуть на него, как только оно становится смертельно опасно, в то же мгновение эта сила низвергает сомнение в бездну, в ничто, откуда оно и пришло, и в то же мгновение вновь утверждается вера в то, что Бог есть любовь. Здесь, таким образом, нет и речи, нет лживой речи об этой сомнительной победе или, вернее, однозначной победе сомнения: о том, чтобы продумать сомнение; но здесь идёт вполне однозначная речь об однозначной смерти сомнения, его однозначной смерти при самом его рождении. Для того чтобы сомнение могло получить хоть малейший вид обоснованности, оно должно было бы располагать невиновностью, к которой могло бы апеллировать: невиновностью не в сравнении с другими людьми, и не в том или ином аспекте, но невиновностью *перед Богом*. И раз оно этого не имеет — что невозможно иметь, — то оно в то же мгновение раздавлено, уничтожено; оно обращено в ничто: ах! это как раз противоположность тому, чтобы начинать с «ничто».

Если (из чего мы исходим в этой беседе) человек по отношению к Богу никогда не страдает без вины, тогда вот в чём радость: в том, что тогда изъян принадлежит человеку, и вследствие этого всегда есть что делать, всегда могут найтись задачи, и притом человеческие задачи, а с ними — надежда на то, что всё может стать и действительно станет лучше, если он сам станет лучше, если он возрастет в труде, в молитве, в послушании, в смирении, в преданности Богу, в глубине своей любви, в горении духа.

Разве это не радостно? Ведь если по праву мужество говорит: где есть опасность, там обретаюсь и я, — или же, обращая это, говорит: где есть я, там обретается и опасность; и если по праву любящее участие говорит: ещё тяжелее, чем самому страдать, сидеть возле страдающего и быть бессильным чем-либо помочь, — тогда по праву следует сказать: где есть задача, там обретается и надежда. Но если по отношению к Богу человек никогда не страдает без вины, тогда всегда есть задача и, значит, надежда. О, мой слушатель! если ты был в жизни испытан; если ты так был испытан, что с тобой можно говорить об ужасном, поскольку ты знаешь другие опасности и другой страх по сравне-

нию с тем, о чём хнычут как шаловливый ребёнок изнеженность, трусость и расслабленность: что ты не сразу получаешь то, чего хочешь, что приходится что-то терпеть, что тебе не сразу всё удаётся, что Бог не обращает внимания на твоё возмущение; если ты серьёзнее был испытан, — не правда ли, ты тогда понял, что является, вероятно, тяжелейшим мгновением страдания: мгновение остановки, когда кажется, будто нет никакой задачи! Тяжелее всего не страдающему, который отказывается поднять бремя, потому что это бремя тяжело: ещё тяжелее, когда кажется, что нет никакой задачи, что даже само страдание не может стать задачей. Тяжелее всего не страдающему, который долго работал, не получая мзды, и который теперь восстал против Бога и не желает больше работать, — ах! нет, невыразимо тяжелее, если кажется, будто нет никакой задачи, которая чего-то могла бы потребовать от него. Тяжелее всего не страдающему, который столь часто ошибался, что он уже устал начинать сначала, — нет, безнадежным ужасом было бы, если бы вышло, будто не с чего и начать, так что он при всём своём желании не мог бы найти никакой задачи. Ведь когда видишь лошадь, которая, возможно, выбилась из сил, на которую возложили слишком большое бремя, когда видишь, как она, собрав последние силы, напрягает каждую жилу, пытаешься стронуть с места этот груз, — тогда сострадаешь ей, но при этом всё же чувствуешь что-то вроде надежды на то, что ей, возможно, удастся его стронуть с места. Но если бы ты увидел лошадь, которая, страдая, с болью напрягала бы каждую жилу, но при этом не видел бы никакой задачи, никакого бремени, — не правда ли, этот вид мог бы привести в отчаяние. Ведь разве же это безнадежность — отвергнуть бремя потому, что оно тяжело; разве это безнадежность — едва не изнеमочь под тяжестью бремени, потому что оно столь тяжело; разве это безнадежность — оставить надежду из страха перед задачей: о нет! но вот — безнадежность: желать изо всех сил — но вот нет никакой задачи. Если ты когда-нибудь видел человека, терпящего бедствие на море, не правда ли, ты боялся за него, ты следил за ним с дрожью сострадания, но ты надеялся. Если же ты, напротив, видел того, кто, оступившись, тонул в болоте, не правда ли, от этого вида можно было отчаяться, и ты смотрел на это с леденящей дрожью. Ведь здесь не доставало не силы, здесь не доставало не готовности употребить силу, но здесь не доставало задачи. Много ли сил имел этот несчастный или же мало, употреблял он их или нет: он тонул всё равно — не под тяжким грузом задачи, не под её неподъёмностью: он тонул в трясине, коварство которой в том, что здесь нет никакой задачи.

Да, когда ничего не поделаешь, когда даже само страдание не служит задачей, тогда царит безнадежность и тянется ужасное праздное время, когда медленно гибнешь в безнадежности. До тех пор, пока есть задача, до тех пор, пока в чём-то отка-

зано, до тех пор человек не оставлен безнадежно; до тех пор, пока есть задача, до тех пор есть средство скоротать время, ведь труд и усилие могут его скоротать, но когда ничего не поделаешь, когда нет никакой задачи и лишь коварство подло глумится над тем, что в задаче отказано, — тогда царит безнадежность и время тянется убийственно долго.

Но так только тогда, когда ничего не поделаешь, и тот, кто говорит такое, должен быть *перед Богом* без вины — ведь если он виновен, тогда как раз для него непременно есть делание; так только тогда, когда ничего не поделаешь, в том смысле, что нет никакой задачи, — тогда царит безнадежность. Но как раз когда говорится, что ничего не поделаешь, отсюда никоим образом не следует, что здесь нет никакой задачи, ведь задачей может быть терпение; но если бы не было никакой задачи и страдающий не имел бы вины *перед Богом*, тогда и только тогда царил бы безнадежность. Если бы поэтому страдающий мог бы быть прав перед Богом, если бы было возможным, что неправ был бы Бог, да, тогда присутствовала бы безнадежность во всё её ужасе, тогда не было бы никакой задачи. Ведь задача и веры, и надежды, и любви, и терпения, и смирения, и послушания — короче, все человеческие задачи покоятся на вечной уверенности, в которой они имеют прибежище и опору, уверенности в том, что Бог есть любовь. Если бы когда-либо случилось с человеком в отношениях с Богом, что неправота была бы на стороне Бога, тогда не было бы никакой задачи; если бы это случилось с одним-единственным человеком, тогда не было бы задачи для всего человеческого рода. Тогда не только в этом одном-единственном случае не было бы никакой задачи; нет, если бы Бог один-единственный раз показал, что Он не есть любовь, если бы Он в самом малом или в самом большом оставил страдающего без задачи — тогда для всех людей больше не было бы никакой задачи, тогда верить было бы мишурой и тщеславием и праздным томлением духа, трудиться — внутренним противоречием, а жить — мукой. Из сердца исходит жизнь, и если человек в своё сердце впускает то, что наносит ему урон, тогда для него по его же вине нет больше задачи, кроме суетных трудов греха и пустоты; но из Божиего сердца исходит жизнь всего мира, исходит жизнь, которой живы задачи. Если верно, что тварь должна умереть, когда Бог отнимает Свой Дух от неё: тогда также верно, что если бы Бог на одно-единственное мгновение отрёкся бы от своей любви, то умерли бы все задачи и обратились бы в «ничто», и тогда пребывала бы только одна безнадежность.

Ах! большинство людей, пожалуй, чувствуют порой и признают себя неправыми в том или другом; и тем не менее у многих внутри обитает мрачная мысль, что, может статься, что, возможно, и Бог несёт вину за то, что человек заблудился. И вот люди живут, суетливо заботясь обо всём прочем; полагают себя не от-

чаявшимися, не приходят к тому, чтобы содрогнуться от такого своего положения, потому что свету отнюдь не позволено вторгаться в эту крошечную тьму; ведь помрачённые и не желают такого вторжения, поскольку тьма внутри таит неудобную догадку о том, что тяжело будет ясно понять, на что притязает Бог по отношению к душе человека, что тяжело будет понять, что всегда есть задача. Ведь разве тот только смертен, кто мёртв, разве не напротив живой, для которого смерть — неизбежность, зовётся смертным и является таковым, и разве тогда не является тот отчаявшимся, кто даже и не пришёл в отчаяние, и притом потому, что он не заметил, что он — отчаявшийся?! Или же, если некий купец подводит итог и видит, что он разорён, — и отчаивается — разве он больше отчаивается, чем тот купец, который мрачно знает, что это безумие, но надеется погулять ещё какое-то время; разве это большее отчаяние отчаиваться в отношении истины, чем не сметь прийти к истине?! И всякий человек, во внутреннем которого обитает эта мрачная мысль о Боге, — отчаявшийся, и это, разумея духовно, как бы видно по нему: ведь он по отношению к Богу не похож на того, кто опускает очи, сознавая свою вину и то, в чём он виновен пред Богом; он не похож и на того, кто смиренно обращает вверх к Богу свой доверчивый взор, нет, он косо смотрит исподлобья.

Поистине лучше, чем косо смотреть, было бы всё же изгнать эту мрачность, прийти к тому, чтобы содрогнуться при мысли об этом ужасе — об ужасе, который, собственно, присущ язычеству: что Бог не может, или не желает чистосердечно обращаться с человеком. Ведь идол не может ни обратить человека в ничто, дать человеку увидеть то «ничто», что он есть: для этого идол слишком слаб; но идол не может и обращаться с человеком чистосердечно: для этого он недостаточно силён, — поэтому можно сказать, что идол сам учил язычника косо смотреть исподлобья. Даже самый мудрый из всех когда-либо живших язычников, сколь бы ни был он во всём прочем мудрее самого малого из верующих христиан, в отличие от последнего имел во внутреннем своём мрачность, потому что язычнику никогда не могло стать окончательно несомненно и ясно, ему ли присуща неправота, и не могло ли в отдельных случаях быть так, что неправ был бог, не является ли положение человека безнадежным в силу того, что человек может быть без вины, поскольку вину несёт сам бог, не оставляя человеку никакой задачи. И можно только в оправдание язычника сказать, что всё это так, поскольку его бог сам помрачён.

Но Бог христиан есть сама открытость, поэтому всякий человек остаётся пред Ним без оправдания, и безо всякого оправдания. Но если ты устранишь всякое оправдание и если к тому же ты устранишь порождающую его мрачную леность — леность, рождающую оправдания, — тогда не останется мрачности; и если

ты устранишь все оправдания, то станет ясно, что человек ничем не может себя оправдать и никогда ничем не может себя оправдать; но если человек никогда не чист перед Богом и никогда не может себя оправдать, то он всегда виновен — и тогда, когда он страдает. Но если он никогда не страдает без вины, тогда навеки ясно, что Бог есть любовь, и тогда есть радость в том, что всегда есть задача, всегда есть делание.

Разве это не радостно? Что, — спросит, быть может, кто-то — то, что человек по отношению к Богу никогда не страдает без вины? Да, если это правильно понимать — как то, из чего навеки ясно, что Бог есть любовь и что для человека всегда есть задача. Смотри, сомнение желает со всеми удобствами с бесцеремонной назойливостью вторгнуться в самое существо Бога и доказать, что Бог есть любовь. Но эта штука с доказательством никогда вовеки не пройдёт, потому что источник её — дерзость. И ведь что такое сомнение в последней своей основе, что оно, если не эта мрачная тьма, что оно, если не источник всякого самооправдания — такого *оправдания*, которое переворачивает отношение и — сомневается в Боге? Но если это так, если это правильно — что человек должен сомневаться в Божией любви, тогда человек ведь оправдан. Но если, напротив, сомневаться в Божией любви — это дерзость, тогда как раз человек не может оправдать себя, тогда он обличён, виновен, и у него всегда есть долг, есть задача; это закон, но есть в этом и радость: то, что тем самым есть всегда и задача. Когда начало — сомнение, то Бог потерял задолго до конца, и человек освобождён от того, чтобы всегда иметь задачу, но также и от того, чтобы всегда иметь надежду, сопряжённую с тем, что всегда есть задача. Но когда начало — сознание вины, тогда начало сомнения становится невозможным и тогда есть эта радость о том, что всегда есть задача.

Тогда есть радость в том, что навеки ясно: Бог есть любовь; тогда, при ближайшем рассмотрении, есть радость в том, что всегда есть задача; пока есть жизнь, есть надежда, но, пока есть задача, есть жизнь, и, пока есть жизнь, есть надежда; к тому же задача — это не просто надежда на что-то в будущем, нет, но она — радостное настоящее. Верующий, который разумеет, что человек по отношению к Богу никогда не страдает без вины, смеет поэтому сказать: «значит, что бы со мной ни случилось, для меня всегда найдётся делание, и всё, что случается, это всегда задача; безнадежность — это ужас, который нигде не приходится ко двору, если только человек не желает дерзко отказаться сам от себя. Поэтому, если даже со мной случилось бы самое тяжкое, такое, что никогда прежде не случилось ни с одним человеком, если ничего, ничего невозможно было бы с этим поделаться, — *была бы*, однако, радость в том, что здесь была бы задача, ведь тогда была бы задача нести всё

это в терпении. И даже если бы потребовалось крайнее терпение, какое никогда не требовалось прежде ни от какого человека, была бы, однако, радость в том, что здесь была бы задача, ведь тогда была бы задача не потерять терпение, даже если пришлось бы терпеть самое тяжкое. Сознание вины делает невозможным прийти к сомнению в том, что Бог есть любовь: и тогда навеки ясно, что Бог есть любовь. Но если это навеки ясно, то тогда всегда есть задача, ведь все задачи имеют своё основание в Боге. И если по отношению к Богу человек никогда не страдает без вины, тогда всегда есть задача. Таким образом, то, что всегда есть задача, и то, что Бог есть любовь, это одно и то же, и это следует из того, что человек никогда не страдает без вины по отношению к Богу.

Давайте снова вспомним кающегося разбойника. Можно ли о нём тогда сказать, что он возвещает надежду, которая пребывает, покуда ты страдаешь как виновный, — надежду, связанную с тем, что при этом всегда есть задача? Может показаться, что у разбойника нет к тому повода; распятому осталось не так уж много мгновений, и кажется, что уже по этой причине для него не может быть и речи о задачах. И всё же это не так. Сравнивая своё страдание со сверхчеловеческим страданием другого Распятого, разбойник находит утешение и облегчение в мысли о том, что он страдает как виновный, и поэтому он находит здесь задачу, последнюю задачу, но ведь это последний час его жизни. Именно потому, что он страдает как виновный, для него есть утешение и облегчение в том, что здесь есть задача, и эта задача — стенать и каяться. Тогда как Спаситель мира вздыхает: Боже Мой! Боже Мой! для чего ты меня оставил? — кающийся разбойник понимает смиренно, но также находя облегчение в этом, что это не Бог оставил его, но это он оставил Бога, и *в покаянии* говорит Тому, с Кем он рядом распят: помня меня, Господи, когда прийдешь в Царствие Твое! Это тяжёлое человеческое страдание: в мгновение позорной смерти, в смертном страхе и запоздалом раскаянии хвататься за Божие милосердие, — но всё же кающийся разбойник находит облегчение в своём страдании, когда он сравнивает его со страданием сверхчеловеческим: быть оставленным Богом. Ведь быть оставленным Богом — значит как раз оказаться без задачи, значит быть лишённым последнего, что всегда есть у всякого человека: задачи терпения, которая имеет своё основание в том, что Бог не оставил страдающего. Вот почему страдание Христа сверхчеловеческое, и Его терпение сверхчеловеческое, так что никакой человек не способен постичь ни то ни другое. И благо ли, когда совсем по-человечески говорится о страдании Христа: ведь если об этом говорится лишь то, что Он стал тем Человеком, Который страдал больше всех, — то это богохульство; ведь хотя Его страдание и человеческое, оно в то же время сверхче-

ловеческое, и между Его страданием и страданием всякого другого человека навеки утверждена зияющая пропасть. — Быть может, ещё другая мысль шевельнулась в сердце разбойника, он, быть может, сказал самому себе: если бы в это мгновение пришёл бы приказ правителя снять распятых и даровать им жизнь, тогда у меня, поскольку я пострадал как виновный, есть надежда, что для меня ещё найдётся задача. Но Он, Святой, Невинный, — для Него нет никакой задачи. Его задача стала сверхчеловеческой; Ему *перед Богом* не в чем, не в чем упрекать Себя, Его жизнь была послушанием, и тем не менее Он оказался оставлен Богом! „Смотри, это сверхчеловеческое страдание, — говорит кающийся разбойник, — так никто из людей не страдал, так никто из людей не может пострадать, ведь никто из людей не лишён вины *перед Богом*, а значит, никогда ни с кем из людей не было такого и не может быть: чтобы человек был оставлен Богом. Нет, человек страдает как виновный, Бог не оставил его, всегда есть задача; и, если есть задача, есть надежда, а то, что есть задача и надежда, — это утешение. Эта надежда есть для всякого человека, который признаёт, что он страдает как виновный, даже для меня, всеми оставленного распятого разбойника; мне ведь уже ничего не успеть сделать, смертельные боли уже охватили меня, но тем не менее есть здесь задача, и я не оставлен Богом“. Это, опять же, вовсе не проповедь покаяния, — разве что такова она для упряма, который не *хочет* знать, что на самом деле ужасно, и у которого поистине радостное вызывает досаду; тот, кто смиряет себя, тот, кто настолько вмещает истину, что он понимает, что на самом деле ужасно, он разумеет и то, что этот разбойник возвещает радость.

Но всё же правда ли, что человек по отношению к Богу никогда не страдает без вины? Или же намерение этой беседы состоит в том, чтобы восставить мысли друг против друга и спутать понятия, чтобы отказать тому, кто, по-человечески говоря, страдает невинно, в надежде на то, что он, по-человечески говоря, страдает невинно; и предоставить тому, кто, по-человечески говоря, страдает как виновный, утешаться лживой мыслью о том, будто всякий человек *в этом смысле* страдает не без вины? Никоим образом. Беседа имеет одно лишь намерение, которое я смею назвать самым благим намерением, она хочет лишь одного, что я смею назвать самым что ни на есть благим: любым возможным образом делать навеки ясным, что Бог есть любовь. Поистине, желать этого — значит во всём искать самого что ни на есть благого! Ведь каким бы образом ни обреталась эта ясность, даже если на первый взгляд этот путь к её обретению кажется тяжёлым и трудным, — если всё же она обретается, и в конце концов воцаряется уверенность в том, что Бог есть любовь, — то это радость. В этой мысли, что Бог есть лю-

бовь, заключено убеждение, в котором — всё блаженство вечности: и тогда всякий путь — будь он хоть самым трудным, и тогда всякий выбор — будь он хоть самым горьким, — несёт в себе безусловную радость. Так что если то, что по отношению к Богу человек никогда не страдает без вины, это не просто наше отвлечённое предположение; если, напротив, как мы показали, в этой мысли присутствует радость — тогда ведь человек должен был бы желать, чтобы это предположение было истинным; он должен был бы, если он от истины, сказать: раз мне понятно, что если я по отношению к Богу никогда не страдаю без вины, то навеки ясно, что Бог есть любовь, тогда мне остаётся лишь желать, чтобы я всегда ясно сознавал и чувствовал, что я страдаю как виновный.

Между тем человеку нет нужды этого желать (хотя, если быть точным, устройство сердца человека должно быть таким, чтобы он этого желал, ведь если верно, что у того, кто работает с охотой, дело спорится, то верно и то, что лишь сердечное желание помогает одолеть случающиеся тяготы), ведь человек *на самом деле* никогда не страдает без вины по отношению к Богу — и потому навеки ясно, что Бог есть любовь. Пускай же другие вещают о том, сколь желанно продумать сомнение. Это выше моих сил, и это желание мне не по душе; я нахожу радость, и радость необоримую, в назидании о том, что можно сделать несомненным то, что сознание вины гарантирует радость.

Давайте же ещё поразмыслим над словом, о котором ведём здесь речь. Мы не позволим сбить себя с толку тем, что это слово сказал разбойник и сказал его о себе, ведь мог же разбойник этим же словом сказать и что-то существенное для всех; но мы не будем и скрывать того, насколько к разбойнику ближе относится то, что он страдает как виновный, принимая достойное по делам своим. То есть мы проводим чёткое различие между тем, чтобы быть неправым, и тем, чтобы страдать, будучи виновным; ведь из того, что человек неправ, ещё не следует, что он страдает как виновный и принимает достойное по делам своим. Отсюда следуют три положения, на которых мы должны остановиться в нашей беседе: если человек, говоря по-человечески, виновен, то он страдает как виновный перед Богом и перед людьми; если человек, говоря по-человечески, страдает невинно, тогда мы, люди, говорим о нём по отношению к Богу, что он неправ перед Богом; по отношению к Богу человек всегда страдает как виновный и никогда не страдает без вины.

Если некий человек, говоря по-человечески, виновен, то он страдает как виновный и перед Богом, и перед людьми. Это случай разбойника: он преступник, страдающий в наказание за свои дела. От истины в нём то, что он сам полно и глубоко признаёт, что он страдает как виновный. Увы, порой и в подобном случае от виновного исходит кощунственная речь, в ко-

торой он стремится отрицать свою вину: наглая и бессовестная речь о том, будто желание злого было ему врождено, будто его преступление было следствием детской запущенности, и прочее в том же духе.

Это первый случай. Второй случай это когда человек, говоря по-человечески, страдает невинно, тогда как мы, люди, говорим о нём по отношению к Богу, что он неправ перед Богом. То есть здесь не страдающий говорит сам с собой о том, каков он по отношению к Богу, но мы, другие, как некий третий человек, говорим о том, каков такой страдающий по отношению к Богу. Для этого отношения есть особое выражение: Бог испытывает человека. Давайте вспомним один из величественных примеров человека, которого Бог испытывал и который выстоял в испытании, давайте вспомним Иова: кому придёт на ум сказать, что Иов, говоря по-человечески, страдал как виновный! Если такая речь и не была бы кощунством, она была бы всё же наглой выходкой против того, кто достоин уважения, против Иова, который должен быть и стал, и является примером для всего человеческого рода: кто из людей посмеет дерзнуть сказать такое о нём! Даже Бог на Небесах говорит о нём словно бы с неким пристрастием и так по-человечески; Он словно бы гордится Иовом, ведь Он говорит сатане: «Обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова?»⁵³ — так человек говорит о чём-то прекрасном, что принадлежит ему и чем он гордится; так человек говорит о том, в ком он настолько уверен, что смеет сам подвергнуть его опасности только для того, чтобы порадоваться, видя его побеждающим.

Итак, Иов страдает, по-человечески говоря, невинно, за ним нет ни проступка, ни преступления, в котором он мог бы укорять себя; он, напротив, жил и ходил перед Богом и был восхваляем среди людей, ведь Иов не в день печали становится примером для людей, он был таковым уже во дни благополучия, и этим, пожалуй, он был подготовлен к тому, чтобы выстоять в испытании. Однако Иов постоянно неправ перед Богом. Мысли Божии всегда выше мыслей человеческих, и потому всякое человеческое представление о счастье и несчастье, о том, что радостно, а что печально, — это неправая мысль; пребывая в этом круге представлений, человек всегда остаётся неправ перед Богом, и он выходит из этого круга представлений, только признавая, что перед Богом он всегда неправ.

Но вот если в этом, по-человечески говоря, несправедливо страдающем, в том, кого Бог испытывает, начинает шевелиться нетерпение; если он в силу того, что он, говоря по-человечески, прав — прав в том или ином отношении — каким-то образом окажется прав перед Богом, — что тогда? Позволительно ли тогда

53. Иов 1: 8.

ему — или сможет ли он — перевернуть отношение и стать в правоте перед Богом (ведь это перевёрнутое отношение; раз человек всегда неправ перед Богом, то всё перевернулось бы, если бы он один-единственный раз оказался бы прав перед Богом хоть в самой малости), станет ли тогда правомерным сомнение или, что то же самое, будет ли тогда всё потеряно? Нет, тогда имеет место нечто другое, тогда испытываемый понимает, что он вместо того, чтобы говорить с другими, должен говорить сам с собой перед Богом; и мы, все прочие, понимаем в почтении перед испытываемым, что мы не смеем больше говорить, не смеем приписывать ему вину. Тогда испытываемый говорит сам с собой перед Богом, и тогда в бой вступает последнее подкрепление: по отношению к Богу человек всегда страдает как виновный и никогда не страдает без вины.

Основополагающее отношение между Богом и человеком состоит в том, что человек грешен, а Бог свят. Предстоя перед Богом, человек грешен не в том или в этом, но грешен сущностно, виновен не в том или в этом, но сущностно и, безусловно, виновен. Но если он сущностно виновен, тогда он и *всегда* виновен, поскольку его долг как сущностно виновного столь глубок, что он не может быть напрямую уплачен. Между человеком и человеком отношение таково, что человек может быть прав в одном и неправ в другом; но между Богом и человеком такое отношение невозможно, ведь будь оно таково, Бог не был бы Богом, но был бы равней людям, и, будь оно таково, вина не была бы сущностной.

Однако человек не пребывает всякий день в сознании этого основополагающего отношения, никакой человек не смог бы этого вынести; в повседневности человек живёт, более или менее соизмеряя всё человеческим масштабом, — тогда как основополагающее отношение соизмеряет человека с Богом. Однако основополагающее отношение тем самым не отбрасывается, напротив, оно покоится в самой глубине души. Так в государстве всегда есть закон, но он как бы покоится; но стоит только свершиться преступлению, как закон приходит в движение, он словно бы выходит из состояния покоя и утверждает свою силу. Подобное имеет место и с основополагающим отношением человека к Богу. Когда норовит произойти смущение, когда нетерпение грозит единственному головокружением, грозит тем самым всё в конце концов перевернуть, — тогда основополагающее отношение утверждает свою силу. И вот когда нетерпение грозит словно бы восстать против Бога, желает бороться с Богом, как человек борется с равней, упрямо стремясь отстоять свою правоту, — тогда происходит нечто иное, тогда основополагающее отношение восстаёт против нетерпеливого и учит его, что перед Богом человек сущностно виновен и потому *всегда* виновен. Вина, в которой человек повинен пред Бо-

гом, — это не виновность в этом или в том, так что этот долг не может быть уплачен; вина человека перед Богом вечна, и, значит, человек всегда виновен; Бог может в любое мгновение, в какое Он только пожелает, обнаружить значимость основополагающего отношения, так что если бы человек и был, говоря по-человечески, прав во всём, по отношению к Богу он, тем не менее, всегда виновен. Так борется Бог. Даже самый могущественный король, когда он, имея самое что ни на есть решающее превосходство, сражается с мятежником, он всё же борется с ним с помощью мощных боевых сил, которые сражаются на его стороне; но Бог на Небесах сражается, организовав атаку на стороне нападающего, — когда нетерпение, словно мятежник, желает атаковать Бога, мятежника атакует сознание вины, так что нападающий оказывается вынужден бороться с самим собой. Божие всемогущество и святость не означают, что Он всех может победить, что Он сильнейший, ведь это всё же сравнение; но они означают — и это исключает всякое сравнение, — что никто не способен даже начать бороться с Ним.

Третье положение и предмет этой беседы — то, что по отношению к Богу человек всегда страдает как виновный и никогда не страдает без вины. Но в том ли тогда состоит смысл этой беседы, что человек всякий раз, когда он страдает, должен мучить себя представлением, будто его страдание это наказание за то или за это? никоим образом. Тот, кто, по-человечески говоря, страдает невинно, должен, однако, смиренно верить, что перед Богом он всегда неправ. Но если это ему не удаётся и он остаётся сомневающимся, нетерпеливым, тогда должна эта последняя, подлинно нудительная мысль разъяснить ему, что страдание это не просто наказание за то или иное определённое преступление (ведь будь это так, выходило бы, что он всегда мог бы быть в чём-то прав), но что вина его вечна и поэтому он всегда виновен. Неистинным будет как раз боязливо желать представить это незаслуженное страдание наказанием за тот или иной единичный проступок — словно бы человек не был совершенно иначе виновен, словно бы Бог был жестоким и преследовал за что-то единичное, словно бы человек не был всегда виновен.

Смотри, ведь вроде бы именно это хотели, собственно, сказать Иову его друзья: то, что человек по отношению к Богу никогда не страдает без вины. И эта мысль поистине не ошибочна; ошибка была в другом — в том, что они дерзнули уполномочить самих себя или позволить себе сказать ему об этом, ведь человек по отношению к другому человеку не имеет на это права. К тому же у друзей Иова не было никакого масштаба для того, чтобы понять, что значит: *перед Богом* страдать *невинно*. Высочайшим, что знали иудеи, было как раз такое благочестие, как у Иова, и потому со стороны друзей было вдвойне

высокомерным и вдвойне несправедливым говорить такое Иову. Христианин, напротив, знает, что есть лишь Один, но также, что *есть* Один, Кто перед Богом страдал невинно. Но ни один человек не смеет сравнить себя с Ним или мерить себя Его мерой; между Ним и всяким человеком есть вечное различие: так что дело с новой ясностью идёт здесь о том, что *человек* по отношению к Богу никогда не страдает без вины.

Итак, основное положение нашей беседы прочно утверждено; но тогда утверждено ведь прочно и то, что было выведено из него: прочно утверждено, что это радость — то, что человек по отношению к Богу никогда не страдает без вины. Но в этой радости есть и смиряющая сторона. Как было показано, человек не имеет права говорить, вынося свой суд, об этом другому, страдающему, когда тот, говоря по-человечески, страдает невинно; однако страдающий, если он, проходя испытание, прибегнет к этой мысли, он на опыте познает то, какая в ней присутствует радость. Ведь неопределённость всегда утомительна, и всегда неутешительно, когда не можешь прийти ни к какому итогу: а эта мысль — поистине итоговая мысль. Если бы и можно было продумать сомнение, тогда ведь должно было бы стать возможным и то, чтобы, как только с этим было бы покончено, сомнение тут же было забыто, и тогда можно было бы начать с этой мысли; но это вечная итоговая мысль, которая потому является итогом, что она в начале такая же, как и в конце; это итоговая мысль, притом единственная, с которой поистине можно начать, и, однако, опять же, итоговая мысль, которой можно закончить. Но притом это сильная и могущественная мысль. Это не рыцарь удачи, который ищет по жизни приключений, оставляя сомнительным, что с ним случится и чем сам он станет, нет, это тяжеловооружённый воин во всеоружии, который уже *есть* то, чем он *должен стать*; ведь это воля человека — не будем об этом говорить так подробно, но это воля человека в союзе с Богом, и это воля человека в решимости перед Богом — воля, которая, решившись, знает об опасностях, но также воля, которая, решившись, заключила союз с победой.

V

Сравнение жизни с путём — привычный образ, который употребляется всеми и прочно вошёл в язык; подобие жизни и пути на многое с разных сторон проливает свет, однако образ с необходимостью имеет в виду и их различие, которое не менее достойно того, чтобы уделить ему внимание. В смысле обычной дороги путь — это внешняя действительность: путь есть путь независимо от того, идёт ли кто по нему, и независимо от того, как идёт по нему отдельный человек. В духовном же смысле, на-

против, на путь нельзя указать пальцем; хотя, пожалуй, в определённом смысле он тоже существует независимо от того, идёт ли кто по нему, но всё же в другом смысле путь подлинно существует или появляется только вместе с каждым отдельным человеком, с каждым единственным, идущим этим путём; путь есть то, *как* им идут. На путь добродетели нельзя указать пальцем и сказать: *вот* здесь проходит путь добродетели, можно только сказать, как идут путём добродетели; и если кто-то не желает идти в точности так, тогда он идёт уже каким-то другим путём. Напротив, было бы сущей нелепицей характеризовать просёлочную дорогу тем, как по ней идут. Идёт ли по ней озорник — легко, словно танцуя, в задорном настроении и с высоко поднятой головой, или же человек, измождённый годами, медленно бредёт, склонив голову; счастливец ли мчится по ней вперёд к желанной цели или тихо идёт печальный путник, оставляя свои желания за спиной; идёт ли по ней пешком бедный странник, или мчится богатый человек в своём лёгком экипаже: дорога для всех одна, она является и остаётся для всех той же самой — той же самой просёлочной дорогой.

Это присущее образу различие точнее всего выявляется там, где речь идёт одновременно о пути как простой дороге и о пути в духовном смысле. Так, когда мы читаем Св. Евангелие о милосердном самарянине⁵⁴, в нём идёт речь о пути между Иерихоном и Иерусалимом; в нём рассказывается по меньшей мере о трёх, а на самом деле о пяти людях, которые шли одним путём, «тою дорогою», тогда как в духовном смысле, напротив, можно сказать, что каждый шёл своим путём — да, дорога для них не различна, различие здесь духовное, и это — различие путей. Первый был человек, который мирно ехал по пути из Иерихона в Иерусалим — возможно, с поручением, возможно, с благочестивым намерением, во всяком случае, это был человек, который мирно ехал дозволенным путём. Другой был разбойник, который шёл «тою дорогою» — и, однако, путём беззакония. После того шёл священник «тою дорогою», он видел несчастного, на которого напал разбойник, его, возможно, на минуту это тронуло, но он тем не менее продолжил идти этим привычным путём легкомыслия, быстро проникаясь впечатлениями, но без глубины. Затем шёл левит «тою дорогою»; он видел несчастного, но не был тронут, и пошёл, продолжая *свой* путь; ах! дорога не принадлежала никому из тех, кто ехал по ней, и, однако, левит пошёл «тою дорогою» своим путём — путём эгоизма и жестокосердия. Наконец, пришёл туда самарянин «тою дорогою»; он нашёл несчастного на пути милосердия, он показал своим примером, как идут путём милосердия, он показал, что в духовном смысле путь есть именно то, как им идут. По-

54. См.: Лк. 10: 30.

этому Евангелие говорит наставляемому: «Иди, и ты поступай так же», — то есть, когда ты идёшь по пути так, как этот самарянин, тогда ты идёшь путём милосердия, ведь путь между Иерихоном и Иерусалимом не имеет никакого преимущества в смысле оказания милосердия. Всё произошло на одном пути, на «той дороге», и всё же путь одного был путём дозволенным, другого — путём беззакония, третьего — путём легкомыслия, четвёртого — путём жестокосердия, пятого — путём милосердия; было пять шествующих, которые шли, по слову Евангелия, «тою дорогою», и, однако, каждый шёл своим путём.

Итак, различие здесь духовное, и это различие путей: того, как люди идут по жизненному пути. Если с путём сравнивают жизнь в её всеобщности, жизнь вообще, тогда этот образ выражает только всеобщее, то, что относится ко всякому живущему постольку, поскольку он живёт, — так что все идут одним и тем же путём, все находятся на жизненном пути. Но когда появляется серьёзность в отношении жизни, тогда встаёт вопрос о том, как следует идти, чтобы на жизненном пути идти верным путём. Об этом спрашивает тогда путник, задавая вопрос не как в других случаях: где проходит этот путь? — но спрашивая: как идут этим путём и как следует идти? Однако просто для того, чтобы неуклонно именно так ставить вопрос, требуется некое присутствие духа, ведь нетерпение охотно готово обманываться и, говоря о пути в духовном смысле, всё равно спрашивать: где пролегает путь? Как будто дело здесь обстоит точно так же, как когда путник находит просёлочную дорогу. И мирская мудрость охотно готова обманывать, снова и снова отвечая на вопрос: где пролегает путь? — тогда как проблема здесь в том, что в духовном смысле путь есть то, *как* им идут. Мирская мудрость быстро тогда находит, что путь идёт через Гарицим, или через Мориа⁵⁵, или что он идёт через то или иное знание, или что путь — это какое-то положение в учении или же какое-то внешнее делание; и люди не хотят тогда признать в самих себе, что всё это обман, ведь путь — это то, как им идут. Ведь, как говорит Писание, двое могут спать на одной постели: «один возьмётся, а другой оставится»⁵⁶; двое могут войти в один и тот же дом Божий, один пойдёт домой спасённым, другой — заблуждаясь⁵⁷; двое могут произносить одно и то же исповедание веры, один может спастись, другой — погибнуть. Как возможно такое, если не в силу того, что знать, где проходит путь, понимаемый в духовном смысле, это обман, — ведь путь это то, как им идут.

55. Гарицим — священная гора самарян, Мориа — гора в Иерусалиме, на которой стоял Храм; ср. Ин. 4: 20 и след.

56. Лк. 17: 34.

57. Фарисей и мытарь (см.: Лк. 18: 10 и след.).

Но даже тот, кто научился ставить вопрос правильно: как следует идти? — спрашивает, впрочем, ещё об одном: куда ведёт путь? Всякая похвала совершенству пути может ведь ничего не значить, если путь не ведёт к совершенству — ах, чем совершеннее был бы путь, который, однако, вел бы к гибели, тем печальнее! И с другой стороны, как бы ни было тяжело идти, каких бы трудов ни стоило это — если путь ведёт к совершенству, идти им всё равно радостно.

Так как же идут путём совершенства? Ведь путём удовольствия идут легко, словно в танце; путём почёта идут гордо с увенчанной головой; податливым путём удачи идут так, что поддаются исполнению все желания. Но как идут путём совершенства? Тот, кто спрашивает всерьёз, тот, кто стоит на пути и спрашивает о древних тропах, тот должен получить также серьёзный ответ, древний ответ: что этот путь тесен, что человек идёт путём совершенства, терпя тесноту. Обратишься ли ты за советом к Писаниям Ветхого или Нового Завета, в этом вопросе в них царит единомыслие; есть много ответов, но все они говорят об одном, так что ответ везде один, лишь голоса тех, кто даёт его, различны, чтобы с помощью этого различия ответ мог достичь различных людей. В Писании столь определённо и явно царит единомыслие в том, что путь совершенства есть тесный путь, что, быть может, ни о чём другом в Писании нет столько мест, которые все говорят об одном: о том, что «если ты приступаешь служить Господу Богу, то приготовь душу твою к искушению» (Сир. 2: 1), что «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие», что «нам суждено» страдать (1 Фес. 3: 3), и так далее.

Именно поэтому мы не станем приводить здесь какое-то отдельное место Библии, но лучше будем держаться полноты и целостности общего для всего Писания учения о том, что путём совершенства идут, терпя тесноту, и к назиданию страдающего (ведь эти беседы — Евангелие страданий) поразмыслим о том, какая радость в том,

*что это не путь тесен, но сама теснота
является путём.*

Итак, путём совершенства идут, терпя тесноту; и предметом беседы является радость, которая присутствует для страдающего в этой мысли. Так что эта беседа — не увещание о том, как следует идти тесным путём, но благовестие радости страдающему — радости, что теснота есть *как*, которое указывает путь совершенства. В духовном смысле путь есть то, как им идут. Что отличает тогда путь совершенства, то есть, как идут путём совершенства? Идут, терпя тесноту. Это первое *как*, второе же:

как следует идти этим тесным путём? Ясно, что это второе никогда — ни в начале, ни в конце — нельзя забывать, но ведь здесь оно отнюдь не забыто, напротив, мы о нём помним, да и страдающий будет подвигаем помнить о нём, если он верно нашел для себя радость в том, что путь совершенства лежит в тесноте — он тот, кто, страдая, терпит как раз тесноту.

Если путём является сама теснота, тогда вот в чём радость: в том, что тем самым страдающему сразу ясно и он сразу определённо знает, в чём здесь состоит задача, так что ему нет нужды употреблять какое-то время, нет нужды тратить силы на раздумья о том, не должна ли задача состоять в чём-то другом.

В чём секрет того, что ребёнок, — даже если сравнить его со взрослым, который полон сил, — может то, что едва ли сможет осилить полный сил взрослый? В чём преимущество ребёнка, что помогает ему? Ребёнку, очевидно, помогает то, что ему нет нужды трудиться, чтобы узнать, в чём его задача, что он должен делать, — ведь ребёнок должен просто слушаться. Размышлять над задачей и обдумывать её — это дело родителей или старших: для ребёнка задача появляется сразу же, как только ему поручают что-то сделать. Ребёнку нет дела до того, насколько это правильно или неправильно, он не просто не должен, но он и не смеет ни мгновения тратить на раздумья об этом; напротив, он должен *сразу* слушаться. По сравнению с полным сил взрослым ребёнок, тем самым, слаб, но с его слабостью сопряжено одно весьма существенное преимущество: ребёнок в любых условиях оказывается способен задействовать все свои силы на выполнение задачи, да так ладно, что он ни мгновения и ни капли сил не теряет на сомнение по поводу задачи. Задача несомненна, ведь она ставится силой авторитета, — вот в чём состоит преимущество. И когда задача поставлена, ребёнку придают ещё ходу, добавляя: делай это сейчас же! — и вот ребёнок делает нечто удивительное, да, ребёнок при этом поистине способен сделать то, что весьма редко оказывается способен сделать даже полный сил взрослый. Кто не наблюдал с удивлением это чудо — что в силах сделать ребёнок! Когда отец или мать, или даже няня, говорят, но с авторитетом: сейчас же спать! — ребёнок засыпает. В мире идёт мирская молва о многих удивительных человеческих подвигах, но лишь об одном человеке⁵⁸, которого называют единственным, рассказывают, что он мог по желанию заснуть в любой момент. Ведь возьмите любого взрослого, даже полного сил; вот он в том же положении, в каком — как считают родители — находится ребёнок: ему нужно поспать. Он говорит сам себе: тебе было бы так хорошо, так полезно поспать, — но раз-

58. О Наполеоне.

ве может он сразу заснуть, как засыпает ребёнок. Ах, стоит только ему положить голову на подушку, как начинает происходить как раз обратное: именно теперь просыпаются беспокойные мысли! И вот он, возможно, совсем в них запутывается и вскоре уже сомневается в том, что спать сейчас — это правильно, начинает думать, не запускает ли он тем самым работу, и терзаться прочими всевозможными опасениями; а затем он снова желает уснуть, но не может. Наконец он теряет терпение, он говорит: к чему лежать, если не можешь уснуть; он снова встаёт, но не для того, чтобы работать: теперь он не может ни работать, ни спать. Ведь если, отдохнув во сне, встанешь с новыми силами, так что подчас едва не поддаёшься соблазну полежать ещё, откладывая подъём, — то подняться после бесплодной попытки поспать трудно, конечно, по другой причине: после бесплодной попытки поспать встанешь, конечно, ещё более усталым.

Трудность для взрослого, — с которой, разумеется, сопряжено преимущество авторитета и зрелости, — состоит в том, что взрослому предлежит двойной труд: он должен трудиться, чтобы найти задачу и уверенно определиться с её постановкой, а затем — трудиться, чтобы эту задачу решить. И, пожалуй, труднее всего как раз по-настоящему уверенно определиться с постановкой задачи, то есть с определённой установкой, в чём состоит задача. Возможно, люди не были бы так не готовы тратить время и силы и у них достало бы сноровки, если бы только могло стать с несомненностью ясно, в чём состоит задача. Но дело в том, что это невозможно сообщить им в готовом виде извне; здесь требуется участие самого заинтересованного лица. Взрослый ведь совершеннолетен, он должен быть сам себе господином. Но он — господин и властитель, который должен ставить себе задачу — так, как родители и взрослые ставят задачу ребёнку. Поэтому взрослый одновременно господин и слуга; тот, кто должен повелевать, и тот, кто должен слушаться, — это один и тот же человек. То, что повелевающий и слушающийся — это один и тот же человек, конечно, затрудняет отношение между ними; при этом легко может случиться, что слуга вмешается в обсуждение задачи и, напротив, что господин уделит слишком много внимания жалобам слуги на то, что задача трудновыполнима. Ах! и так возникает путаница, так человек вместо того, чтобы быть самому себе господином, становится непостоянным, нерешительным, колеблющимся, мечется от одного к другому, разрушает и снова строит, всё начиная сначала; его бросает из стороны в сторону при всяком дуновении, и всё же он не сдвигается с места, — и отношение между господином и слугой в конце концов извращается в нём уже настолько, что все его силы уходят на то, чтобы изобретать всё новые и новые формулировки задачи; подобно

растению, дающему побег, он даёт побег суетливых рассматриваний или бесплодных желаний. Он употребляет в известном смысле много времени, много усердия, много сил — и всё впустую, потому что задача не поставлена за отсутствием господина, ведь это он сам должен был быть себе господином. — Когда пара лошадей должна стронуть с места тяжёлый груз, чем может помочь им кучер? Да, сам он не может впрячься в повозку: посредственный кучер может их хлестать, это может каждый, но чем может помочь им хороший кучер? Он может помочь им двинуться в один момент, рывком, собрав воедино все силы, — и стронуть повозку. Если же кучер, напротив, даёт им повод к непониманию, если он так тянет поводья, что лошади думают, будто они должны просто собраться и ждать дальнейшей команды, тогда как сам кучер полагает, что это и есть команда двигаться; или если он тянет поводья с неодинаковой силой, так что одна лошадь думает, что она должна уже двигаться, а другая — что кучер просит её пока ещё только собраться, тогда повозка не двинется с места, даже если у лошадей достаточно сил. И так же, как не без печали смотришь на это зрелище, видя, что сил достаточно, но тот, кто должен господствовать, кучер, портит всё дело, так не без печали приходится видеть, когда нечто подобное происходит с человеком. Человеку недостаёт не сил — собственно, этого с человеком никогда не бывает, — но он сам себя приводит в негодность, он, кто должен быть господином (в смысле: самому себе), губит всё дело. Такой человек употребляет верно едва ли треть своих сил, и более чем две трети — неверно, то есть противодействуя самому себе. Вот он оставляет работу, чтобы вновь начать обдумывать её; вот он работает вместо того, чтобы подумать; вот он неправильно тянет поводья; вот он хочет сделать то и другое одновременно — и при всём при этом не сдвигается с места, при всём при этом жизнь как будто останавливается, он не может определиться с постановкой задачи, покончить с этим — и бросить силы на то, чтобы выполнить эту задачу. Задача тогда не становится бременем, но он по уши занят обременительным делом: он суетится вокруг задачи, чтобы по возможности прочно поставить её. Так он, конечно, не доходит до несения бремени, ведь он никак не может заставить задачу стоять; как раз в то мгновение, как он хочет повернуться к задаче как бы спиной, чтобы взвалить на себя это бремя, бремя как бы падает, и он должен снова устанавливать его. Ах! глядя на то, как живут люди, часто отмечаешь с печалью: они сами не знают, какие у них есть силы, они в большей или меньшей мере сами себе мешают это узнать, потому что они со всем усердием употребляют силы на противодействие самим себе.

Давайте теперь ближе рассмотрим предмет этой беседы. Страдающий терпит тесноту. Да, это так. Если только он смо-

жет по-настоящему уверенно определиться с постановкой задачи, то ему вполне удастся это понести; если он сразу с определённой знает, в чём состоит задача, то уже многое выиграно. Но именно этому хочет помешать, по возможности, сомнение; оно хочет коварно завладеть его силами, заставить его тратить их не на то, на что нужно: заставить разыскивать, в чём состоит задача, или тысячи раз выдумывать, в чём она могла бы состоять. Если это удастся, если победит сомнение, если ему удастся одурачить страдающего и тот вступит в борьбу там, где он не должен бороться, — тогда он падёт, не сумев понести тесноты.

Разве тогда не радостно, что путём является сама теснота; ведь тем самым сразу оказывается ясно, в чём состоит задача. Сомнение хочет внушить страдающему, что, быть может, возможно устранить тесноту так, чтобы он продолжил идти тем же путём — без тесноты. Но если путём является сама теснота, тогда невозможно устранить её так, чтобы путь остался тем же. — Сомнение хочет внушить страдающему, что он, быть может, ошибся путём, что, возможно, теснота означает, что он сбился с пути. Но если путём является сама теснота, тогда то, что на пути обретается теснота, не может значить, что он идёт неправильно, напротив, это признак того, что он на верном пути. — Сомнение хочет внушить ему, что, быть может, всё же возможно идти другим путём. Но если путём является сама теснота, тогда ведь невозможно идти каким-то другим путём. Так что не может быть никакого сомнения по поводу того, в чём состоит задача; не следует тратить ни единого мгновения и ни капли сил на то, чтобы дополнительно размышлять над этим; то, что путём является сама теснота, делает задачу поставленной с определённой, делает ясным и определённым, в чём состоит задача. И поистине, сколь бы обременительной ни была порой теснота, всё же нет тесноты обременительнее той, что происходит от беспокойных мыслей, теснящихся в нерешительной и колеблющейся душе.

И вот страдающий держится, он идёт вперёд путём совершенства, терпя тесноту — но теснота становится всё более и более тяжкой. Да, это так. Но если только задача поставлена с определённой, то уже многое выиграно; и мы отнюдь не намерены способствовать распространению живой басни о том, будто на тесном пути мало-помалу становится легче, будто путь этот тесен только вначале. Дело обстоит как раз наоборот: путь становится всё теснее и теснее. В этом нетрудно убедиться тому, кто обратит внимание на людей и *захочет* это увидеть. Возможно, изредка встречаются люди, которые никогда не полагали начала чему-то доброму, но большинство отпадает от добрых начинаний именно тогда, когда обнаруживается, что путь становится всё теснее, вместо того чтобы

становиться всё легче. Когда человек уже не тешит себя лживо тем, чтобы желать добра в определенной мере, не тешит себя тем, что добро (но только в определённой мере) имеет награду в мире; когда он действительно всерьёз желает добра — тогда путь впервые становится тесен, и с этого момента становится всё теснее и теснее. Всегда правильнее прямо об этом говорить, а не кормить людей баснями, на мгновение завлекая их, чтобы в следующее мгновение они ещё больше потеряли терпение. Но в чём нет никакого обмана, так это в том, что навеки ясно, что путём является сама теснота. Так что не следует тратить ни единого мгновения и ни капли сил на дополнительные размышления: задача поставлена с определённой ясностью, путём является сама теснота.

Так что когда кто-то хочет внушить страдающему, будто другие идут тем же путём так легко, так беззаботно, без тесноты, тогда как он идёт, терпя тесноту, то всё это никак не влияет на задачу; у страдающего на это один лишь ответ: путём является сама теснота. А потому да будет удалена от нас эта лицемерная речь о том, будто в жизни бывает так по-разному, будто некоторые идут тем же путём без тесноты, другие же, терпя тесноту. Ведь хотя, пожалуй, кто-то, может статься, и идёт без тесноты, однако он идёт без тесноты поистине не тем же путём, что и тот, кто идёт, терпя тесноту, — ведь теснота является путём. Встречается своего рода мирская мудрость, которая вовсе не хочет порывать совершенно с добром, но также отнюдь не хочет отказываться от приятной жизни и мирских преимуществ; такая мудрость весьма горазда на выдумки о том, что, мол, бывает так по-разному — нет, не в жизни, ведь в этом нет ничего неверного, но что бывает так по-разному на пути совершенства. Давайте вспомним то, о чём мы говорили в начале этой беседы: что путь в духовном смысле есть то, как им идут. Так вот, когда нищий странник, чьи ноги, возможно, изранены, когда он, охая при каждом шаге, едва тащит себя по дороге — тогда, хотя он и никогда не должен завидовать, всё же вполне надёжной смыслом будет сама мысль позавидовать богатому, который проезжает мимо в удобном экипаже. Ведь просёлочной дороге совершенно всё равно, как по ней передвигаются, и потому, бесспорно, скорее пожелаешь ехать по ней в удобном экипаже, чем идти, терпя такие тяготы. Но в духовном смысле путь есть то, как им идут; и потому было бы странным, если бы на тесном пути существовали различия, так что были бы некоторые, которые шли бы тесным путём без тесноты. Тем самым задача стоит опять же с определённой ясностью, страдающий сразу же с уверенностью знает, в чём состоит задача, поскольку путём является сама теснота. Если кто-то хочет идти без тесноты и если ему удастся это, тогда он будет просто идти другим путём, который станет его уделом. Но сомнение не может затронуть страдающего и за-

ставить его сомневаться с помощью мысли, будто другие идут *тем же путём* без тесноты.

Если верно то, что говорит пословица: хорошее начало — половина дела, то верно и то, что с определённой поставленной задачей — половина дела, и даже больше, чем половина. Но раз путём является сама теснота, то задача поставлена с определённой; даже сам сатана не в силах протащить контрбандой сомнение о том, в чём именно состоит задача. Будь на то воля сомнения, оно постаралось бы привести тесноту в случайное отношение с путём. Так, когда, обсуждая путь, странник говорит: этот путь тесен, — речь может идти о чём-то случайном: быть может, есть другой путь, который лёгок, однако ведёт к той же цели; или, быть может, в другое время путь лёгок, но теперь, как раз в эти дни, тесен. Но, напротив, если путём является сама теснота, то всякое сомнение в том, что теснота является задачей, искушает пожелать оставить путь, предпочесть заблуждение, тогда как есть лишь единственный путь — тесный путь, который проходит страдающий. Сомнение относительно задачи всегда имеет своим корнем представление, будто могут быть другие пути или будто путь может быть изменён таким образом, что теснота исчезнет. Но если путём является сама теснота, то теснота не может исчезнуть так, чтобы не исчез сам путь, и не может быть *других путей*, но только *зablуждения*.

Разве же нет в этом радости, радости для страдающего, который стоит ведь на тесном пути, радости, что он не нуждается ни в малейшем раздумье о том, верен ли этот путь, радости, что он сразу же может начать выполнять задачу — начать с той цельностью, когда все его силы будут собраны воедино, будут в его распоряжении для того, чтобы понести тесноту. Ведь если теснота является путём, то это отнюдь не что-то неизбежное в смысле безнадёжности, ни в коей мере, страдающий ведь может и не желать избежать тесноты, раз она является путём. С мыслью об этом страдающий сразу же готов нести тесноту; он не теряет ни мгновения, ни взгляда на то, чтобы оглядеться, нет, он с полной, собранной силой стоит в тесноте, он радуется в тесноте, его радует мысль о том, что теснота является путём. Ведь разве задача не является, собственно, тем, что придаёт силы? Для того, кто решает задачу, она становится тем главным, на что он должен бросить все свои силы, и в то же время можно сказать, что задача придаёт силы. Когда родитель авторитетно ставит задачу, когда кучер уверенно ставит задачу, это помогает несказанно. И точно так же для взрослого, когда задача с определённой ставится авторитетом вечности, это несказанно помогает решить задачу. Когда ребёнок, к несчастью своему, имеет отца, который не умеет повелевать, или когда лошадьми правит посредственный кучер — тогда возникает

впечатление, будто этот ребёнок и эти лошади не имеют и половины той силы, которая у них на самом деле есть. Ах, и когда взрослый, страдающий, позволяет нерешительности чинить насилие на его душу: тогда он в самом деле слабее ребёнка! Но если путём является сама теснота, тогда — что радостно! — сразу же и с последней определённой ясностью ясно, в чём состоит задача.

Теснота является путём — и в этом радость: в том, что это не свойство пути — быть тесным, но свойство тесноты — быть путём, так что теснота должна, тем самым, к чему-то вести, она должна быть путём проходимым, не требующим сверхчеловеческих сил. Каждая из этих мыслей назидательна, каждая раскрывает, в чём состоит радость, и потому мы хотим на каждой из них остановиться отдельно.

Это не свойство пути — быть тесным, но свойство тесноты — быть путём. Ведь чем прочнее связаны друг с другом теснота и путь, тем с большей определённой стоит задача. Когда говорят: путь тесен, — тем самым ближе определяют качество пути; здесь есть две мысли: это путь — и путь этот тесен. Мы говорим тогда: здесь это так, это так по факту: путь тесен. Но если здесь присутствуют две мысли, тогда сомнению как будто даётся небольшая уступка, оно как будто может втиснуться здесь между путём и тем, что он тесен, сомнение как будто может здесь что-то урвать, если сумеет внушить страдающему мысль о том, что, быть может, возможен путь, который не был бы тесен или был бы не настолько тесен, как он есть; ведь сомнение шепчет: эту беседу можно распутать, в ней сплетены две нити: одна — это путь, и вторая — то, что путь тесен. Но если сама теснота является путём, тогда сомнение должно испустить дух, тогда невозможно прийти к сомнению. Одна составляющая тогда не может доминировать над другой, и целое не рассекается в представлении на подлежащее и сказуемое, нет, они суть одно и то же: теснота — это путь, и путь — теснота, они столь точно отвечают друг другу, что сомнение ничуть не может встрять между ними, ведь они составляют единую мысль; они столь точно отвечают друг другу, что отношение между теснотой и путём — это отношение нераздельности. Никакое отношение не может быть теснее. Устрани тесноту — и устранишь путь, устрани путь — и устранишь тесноту. Столь точно они отвечают друг другу, с такой определённой стоит задача.

Теснота должна к чему-то вести. Ведь из того, что путь тесен, вовсе не следует, что путь к чему-то ведёт. Поскольку путь есть путь, постольку можно заключить, что он должен к чему-то вести, ведь в то же мгновение, как он перестанет к чему-то вести, он перестанет быть путём. Заключение имеет силу постольку, поскольку путь есть путь, но не поскольку он те-

сен; это последнее как бы подталкивает того, кто ещё не утвердился в вере, к ещё большему сомнению в том, способен ли этот путь к чему-то ещё и вести. Если же, напротив, сама теснота является путём, отсюда следует заключение: значит, она должна к чему-то вести; ведь это вытекает не из того, что путь тесен, но из того, что теснота — это путь.

Сам Господь говорит: тесен путь, ведущий⁵⁹ к блаженству; и раз это сказано Им, значит это утверждено навеки. Если кто-то заблудился во множестве мыслей, мы, конечно, отнюдь не приветствуем это; о! но если уж это так, мы всё же всею душою хотим доставить ему пользу, выражая то же самое менее совершенно — менее совершенно, поскольку только менее совершенное понимает сперва тот, кто не избежал знакомства с сомнением. А значит, мы можем быть ему полезны лишь на время, пока он вновь не научится более совершенному: держаться исключительно слова Самого Господа. Конечно, то, что слово сказано Господом, это самая надёжная защита против сомнения; ведь всё же намного надёжнее, творя послушание, верить — намного надёжнее той надёжности, что обретается в ходе размышления, когда, размышляя, приходят к невозможности усомниться в том, о чём говорит это слово. Ах, ведь из того, что для мышления невозможно усомниться, ещё не следует, что это невозможно для мыслящего человека; он ведь может, отчаиваясь или упрямясь, желать сомневаться. Но то, что теснота является путём, это хотя и не прямое слово Господа, но всё же Его учение: ведь разве Он не учит, что теснота идёт человеку во благо? И потому Он Сам ручается за это слово. Ведь человек может это: он может ясно и с ясными мыслями развить то, что содержится в мысли; но поручиться за мысль он не может — это может лишь совершеннолетний, и поручиться за всех совершеннолетних может только Он — единственный совершеннолетний, единственный, Кому дана эта власть.

И вот когда говорится: тесен путь, ведущий к блаженству, — то мысль здесь такова: в этом конкретном случае путь тесен, теснота — это помеха, препятствие на пути; через это нужно пройти, но в то же время это ведёт к блаженству. Теснота, таким образом, это *помеха, препятствие на пути*, но тем не менее через это нужно пройти. Но если теснота сама есть путь, тогда разве удивительно, что следует пройти через неё, тогда разве удивительно, что теснота к чему-то ведёт! Сомнение так желает лишить страдающего свободы духа, желает, чтобы он задохнулся в тесноте, чтобы он погиб в этой отчаянной, в этой поистине дерзкой мысли, что он оставлен Богом, будто бы он очутился на пути, ведущем в тупик, будто бы в слове апостола,

59. Ср. Мф. 7: 14.

что «нам суждено» страдать (1 Фес. 3: 3), звучала бы безутешность, как будто страдание и теснота не были бы суждены нам для чего-то, но только нам было бы суждено страдать. Если же, напротив, теснота суждена нам как путь, тогда здесь сразу появляется воздух, тогда страдающему есть чем дышать, тогда это должно вести к чему-то; ведь тогда теснота сама является транспортным средством. Она не трудность *на* пути, ведь тогда, если так можно сказать, нужна была бы ещё другая упряжка, но теснота сама — упряжка, и наилучшая; если ты просто позволишь ей править, она поможет тебе, вывезет тебя, ведь теснота является путём.

Разве не радостно то, сколь свободно может страдающий дышать в этой мысли! Страдающий не просто с понуждением вверяет себя Богу и идёт через тесноту, нет, он говорит: теснота для меня — знак благоволения ко мне, теснота — мой помощник, ведь теснота является путём. Когда ребёнок только робеет перед учителем и боится его, он может, пожалуй, многому научиться; но когда доверие изгоняет страх и побеждает свободу духа, тогда начинается образование в высшем смысле этого слова. И то же относится к страдающему, когда он, убеждённый в том, что теснота является путём, побеждает тесноту; ведь разве это не победа — в высшем смысле слова — над теснотой — поистине желать верить, что теснота — это путь, это помощник! Апостол Павел говорит в одном месте: вера это наша победа, — и в другом месте: да, мы более чем побеждаем. Но возможно ли более чем побеждать? Да, если ты прежде начала сражения обратил врага в своего друга. Одно дело — побеждать в тесноте, одерживать над ней верх, как одерживают верх над врагом, оставаясь при мнении, что теснота — твой враг; но более чем побеждать — значит верить, что теснота — твой друг, что она не препятствие, но путь, что она не мешает, но способствует развитию, не удручает, но облагораживает.

Теснота должна быть путём проходимым. С чем же можно встретиться на пути как с преградой, так что путь станет непроходимым? С теснотой. Но если теснота сама является путём, тогда ведь этот путь, безусловно, проходим. Страдающий может, если ему угодно, представлять себе тесноту всё более и более ужасной; это ничего не убавит и не прибавит — навеки ясно, что теснота является путём, а раз так, невозможно помыслить тесноту, которая способна преградить этот путь. Отсюда также можно видеть, что теснота должна к чему-то вести. Ведь что могло бы воспрепятствовать пути вести к чему-то, если не теснота; но если она не может стать препятствием на этом пути, тогда ведь этот путь обязательно будет всегда к чему-то вести.

Удивительно, тесный путь — единственный, на котором нет никакого препятствия, ведь теснота сама прокладывает путь вместо того, чтобы его преграждать. Но разве это не радостно?!

Ведь что безотраднее чем то, когда путник вынужден сказать: здесь нет дальше пути; и что тогда радостнее того, что путник всегда с полным правом может сказать: здесь всегда есть путь!

Теснота это путь, не требующий сверхчеловеческих сил. Нет, если бы теснота превосходила человеческие силы, тогда ведь путь был бы преграждён, и теснота не была бы путём. Апостол Павел говорит: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; но Бог при искушении даст и облегчение, чтобы вы могли перенести»⁶⁰. Но не сделал ли Бог искушение выносимым благодаря тому, что Он от вечности устроил так, что теснота является путём; ведь тем самым теснота раз и навсегда сделана выносимой. И что может служить более верным залогом того, что в искушении всегда есть выход, ведущий ко благу, чем то, что теснота сама является путём, ведь это значит, что теснота сама является выходом, и благим выходом из тесных обстоятельств.

Сверхчеловеческое искушение желает подавить собой человека; как крутая гора, которая приводит в отчаяние странника, так сверхчеловеческое искушение желает устрашить страдающего, превратить его в червя по сравнению с величиной искушения; как сила природы глумится над человеческими усилиями, так сверхчеловеческое искушение желает, высокомерно возвышаясь, гордо глумиться над бедным страдающим. Но, слава Богу, не существует никакого сверхчеловеческого искушения, это лишь лживая басня, изобретённая из боязливости или лукавства, когда желают снять с себя вину, уменьшить свою вину, преувеличив силу искушения, желают оправдать себя, изобразив искушение сверхчеловеческим. Писание говорит прямо противоположное; оно не просто говорит, что нет никакого сверхчеловеческого искушения, но в другом месте, где речь идёт о страшных бедствиях, в ожидании которых люди будут издыхать, оно говорит верующим: «Когда начнёт это сбываться, тогда поднимите головы ваши»⁶¹. Искушение имеет, таким образом, не сверхчеловеческие размеры; напротив, чем ужаснее теснота, тем выше держит верующий голову, да, ведь он держит голову выше, поднимая её над теснотой. И если теснота есть путь, тогда верующий, опять же, над теснотой; ведь путь, *по которому* идёт человек, пролегает не над его головой, — нет, человек идёт по нему, ступая по нему ногами.

Так что в мысли, что теснота является путём, заключена сплошная радость. Страдающий сразу с определённостью знает, в чём состоит задача, он может сразу начать выполнять её со всей силой, никакое сомнение не способно прийти и вклиниться между путём и теснотой, ведь они нераздельны навеки; и по-

60. Ср. 1 Кор. 10: 13.

61. Ср. Лк. 21: 28.

тому навеки ясно, что этот путь должен к чему-то вести, ведь никакая теснота не может преградить этот путь, который всегда проходим, равно как теснота никогда не превосходит человеческих сил. Напоследок же можно сказать о том, о чём, конечно, никогда не следует забывать: о том, что теперь на очереди стоит другой вопрос: как страдающий должен идти тесным путём? О, но если верно, что мало пользы человеку с холодным сердцем в мёртвом рассудочном постижении, то поистине понимание, которое делает человека радостным и горячим в тесноте, должно также укреплять его и в этом: в том, чтобы правильно идти тесным путём. И верить, — с уверенным духом, без сомнения, — что теснота, в которой ты пребываешь, — это путь, разве не значит также идти правильно тесным путём?!

VI

Когда человек желает положить чему-то начало — чему-то, что он намерен сделать или же претерпеть, — он прежде садится и вычисляет, сумеет ли он, действуя, выстроить башню⁶², и сколь высокую; есть ли у него силы на то, чтобы, страдая, заложить фундамент, и сколь глубокий. Итак, он предварительно рассчитывает силы, взвешивает их, соотнося свои силы с задачей. О взвешивании здесь говорится в переносном смысле, но говорится очень выразительно; и это слово имеет то преимущество, которое всегда имеет слово, употребляемое в переносном смысле, — слово, которое от самых что ни на есть будничных вещей, словно через некую потайную дверь или словно по мановению волшебной палочки, возводит к высочайшим предметам — так что говорится о чём-то самом простом, но в то же время речь идёт о самом высоком. К слову «взвесить» по значению близко слово «уравновесить» — уравновесить чаши весов или уравновесить то, что лежит на чашах весов. Что же значит «уравновесить»? Это значит привести две величины в отношение равенства, или сделать, чтобы они относились друг к другу как равные. Это имеет место с чашами весов. То есть чаши весов имеют совершенно равный вес, и, если одна из них весит больше, на другую просто докладывают вес так, чтобы ни одна, ни другая сторона не имела никакого преимущества. Именно это мы ценим в весах, и, когда это так, говорим, что они хороши и точны. Ничего другого мы здесь не можем сказать о весах, ведь вообще, нужно заметить, нет никакого искусства в том, чтобы так мерить вес; искусство начинается как раз когда одна или другая сторона имеет преимущество, и тогда всё дело в том, чтобы уравновесить свой язык, всё дело — да, давайте употребим простое выраже-

62. Ср. Лк. 14: 28 и след.

ние, которое, впрочем, так выразительно, — в том, чтобы держать язык за зубами.

Да, чаши весов должны быть уравновешены, но человек взвешивает; он тем самым делает нечто большее, нежели уравновешивание в том смысле, в каком уравновешивают чаши весов, он взвешивает, и это выше, чем просто уравновешивать: он стоит над уравновешиванием, он выбирает. Поэтому можно по праву сказать, что это слово «взвешивать», если только удерживают его смысл, в конечном счёте указывает на существенное в природе человека, на её состав и на то, что составляет её преимущество. Ведь для взвешивания должны иметься две величины, и потому взвешивающий человек просто для того, чтобы быть способным взвешивать, должен в своём составе иметь две величины. И это действительно так, человек составлен из временного и вечного. Временное и вечное — это, в духовном смысле, величины, вес которых должен быть соизмерен. Но для того чтобы взвешивать, человек, опять же, сам должен быть чем-то третьим или должен обладать чем-то третьим по отношению к этим двум величинам. Это третье — выбор: человек соизмеряет вес, он взвешивает, он выбирает. Только никогда не может здесь случиться того, что, напротив, может случиться с весами — что вес окажется равным, что две величины будут весить одинаково. Нет, слава Богу, этого никогда не может случиться, ведь при верном понимании ясно, что вечное заведомо имеет несомненный перевес, и тот, кто не желает этого понимать, тот, собственно, не сумеет и взвесить.

Так взвешивает человек, прежде чем положить чему-то начало, так взвешивает он, когда только-только вступает в жизнь. У него ещё нет богатого опыта, он толком ещё не знает временное; у него лишь в воображении есть образ временного и вечного, и он выбирает между ними. О! Мы осмелимся, пожалуй, определённо сказать о каждом человеке, что с ним это было вначале: ему так было ясно, что вечное имеет перевес, и, более того, не просто было ясно, но трогало его глубоко, до самой глубины сердца, — и потому так часто этот первый выбор юного человека не обходился без сердечных слёз.

Этим, однако, оказывается сделано далеко не всё: ведь так же, как человеку мало пользы от безразличного знания о том, как соотносятся друг с другом временное и вечное, так мало ему пользы и от этого первого выбора, если этот выбор не повторяется вновь и вновь — ах, и, возможно, его приходится повторять при весьма изменившихся обстоятельствах. Юноша повзрослел, жизнь отягощает его, и (давайте же поторопимся оставить более лёгкое, чтобы подольше задержаться на том, о чём должно говориться в этих беседах — Евангелии страданий) он теперь страдает. И теперь он должен, — даже если он не теряет времени и не тратит сил на то, чтобы беспрестан-

но взвешивать, — всерьёз снова соизмерить и взвесить. Он знает, сколь тяжело временное: перевешивает ли теперь его вечное? Так спрашивает он сам себя, но он спрашивает и других; даже если он не теряет времени и не тратит сил на то, чтобы болтать то с одним, то с другим, он, однако, всерьёз ищет совета того, кто был испытан. И, слава Богу, такой советчик, такой свидетель в итоге находится, если и не среди живущих, то среди тех, кто уже умер, — и в первую очередь в книгах Св. Писания. Так, быть может, страдающий находит у апостола Павла это слово:

Ибо кратковременное лёгкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу (2 Кор. 4: 17).

Это слово мы хотим сделать теперь предметом назидательной беседы и подумать о том, какая для страдающего радость в том, что

*даже если временное страдание предельно тяжело,
всё же вечное блаженство перевешивает его.*

Но прежде чем мы ближе рассмотрим слово апостола, мы сперва должны сделать одно замечание, которое, конечно, покажется излишним, поскольку то, что в нём говорится, совершенно само собой разумеется, но которое, пожалуй, всё же стоит привести, размышляя о том, что на опыте можно узнать о человеческой жизни. Совершенно само собой разумеется, что для того, чтобы эта беседа имела смысл, для того, чтобы человек мог убедиться в том, что даже если временное страдание предельно тяжело, всё же вечное блаженство перевешивает его, он должен соизмерять то и другое, он должен на самом деле бдительно следить за тем, чтобы вечное как некий противовес всегда принималось всерьёз в рассмотрение. Да, конечно же, это самоочевидно, и если бы к тому же всякий человек непременно поступал бы так, тогда всякий непременно был бы убеждён в том, что вечное блаженство имеет перевес; ведь стоит только мысли о вечном быть взятой всерьёз в рассмотрение, как сразу обнаруживается, что вечное имеет перевес. О, но как, наверно, редко человек правильно взвешивает подобным образом! И тем не менее в мире вновь и вновь, изо дня в день, с утра и до вечера идёт речь о том, чтобы всё взвешивать и взвешивать, но всё дело однако в том, что тот, кто не рассматривает вечное в качестве одной из взвешиваемых величин, тот взвешивает ничто, тот даже не может взвешивать. Ведь взвешивать одно временное и другое временное, опуская вечное, — это не значит взвешивать, это значит обманываться, это значит терять время и упускать блаженство, обманываясь детскими шалостями жизни. Здесь сно-

ва обнаруживается, сколь многое заключено в этом простом слове: взвешивать. Основной смысл человеческого взвешивания — взвешивать между временным и вечным; во всём прочем человеческом взвешивании должен присутствовать этот основной смысл; в противном случае взвешивание, несмотря на всю многозаботливость и напускную важность, будет беспочвенным и ни о чём не говорящим.

Но разве, в самом деле, люди живут так, чтобы всегда всерьёз принимать в рассмотрение мысль о вечном? Куда ни глянь, везде спешка, спешная работа ради житейских нужд и спешное их обсуждение, — везде спешка, в которой, по-видимому, совершенно позабыто то, в чём на самом деле есть нужда. Но если ты уделишь внимание этим спешащим людям, ты услышишь, что они постоянно говорят всё о взвешивании и о взвешивании, хотя они и совершенно забыли основной смысл взвешивания. И того, кто более удачлив, того, кому более благоприятствуют обстоятельства, того тем легче убеждает и пленяет временное, так что ему кажется, что у него всё благополучно, что он ни в чём больше не нуждается; или же если ему всё же кажется, что у него не всё благополучно, он, однако, столь пленён временным, что ему вовсе не приходит на ум искать причину этого там, где следует. Но если ты уделишь ему внимание, ты, опять же, услышишь, как он постоянно говорит всё о взвешивании да о взвешивании, несмотря на то что ты легко убедишься в том, сколь напрочь он забыл основной смысл этого слова. Ах, так живут, наверное, многие; они даже называют себя христианами, хотя то, что решающим образом заложено в основу всего христианства, следует как раз взвешивать в том смысле, который является основным. Многие, наверное, так живут, обманутые временным. Позвольте мне пролить свет на это отношение с помощью одного простого образа. Если состоятельный человек тёмной, но звёздной ночью с удобством едет в своём экипаже, зажегши фонари, да, тогда он уверенно едет, он не боится никакой трудности, он едет при свете, и вокруг него не темно; но именно потому, что он зажжёт фонари, что вблизи него сильный источник света, он совершенно не видит звёзд: его фонари затмевают звёзды, которые бедный крестьянин, едущий без фонарей, прекрасно может видеть тёмной, но звёздной ночью. Так живут обманувшиеся временным: или они, озабоченные житейскими нуждами, слишком спешат получить то, на что они имеют виды, или они, будучи состоятельны и благоденствуя, словно зажгли фонари, вокруг и вблизи которых всё так надёжно, так светло, так удобно — но недостаёт вида, вида, вида на звёзды.

Однако, хотя такие люди и сами обмануты, у них всё же нет намеренного стремления обмануть других, слепо руководя ими или ослепляя, ведь ослепляющий фонарный свет временного всегда столь же опасен, сколь и слепое руководство

в темноте. А между тем есть и такие, которые дерзко обманывая самих себя, дерзко желают научить людей тому же. Они желают совершенно упразднить эту мысль о вечности и вечном блаженстве, они желают научить людей с помощью всевозможных хитроумных изобретений, несущих удобство, получить столько удовольствия, сколько возможно получить во временном благодарея этим изобретениям — так, чтобы человек стал уже вовсе не способен видеть вечное. Или если они и не желают совсем упразднить мысль о вечности и вечном блаженстве, они всё же желают так обесценить её, чтобы не осталось никакой вечной разницы (да, может ли быть бóльшая потеря смысла) между временным и вечным. Какое различие может тогда устоять? Но, пожалуй, неоспоримо то, что так же, как человек и животное различаются наличием и отсутствием человеческого, так и между временным и вечным должно существовать вечное различие; ведь разве их различие не в том, что они *по-разному* длятся; разве может вечное во всей вечности отличаться от временного чем-то иным, нежели тем, что оноечно? Таких лжеучителей нельзя, пожалуй, назвать фарисеями; но что, собственно, хуже: *фарисей*, который точно указывает верный путь, но сам на самом деле не идёт им; фарисей, по слову которого я, таким образом, смело могу поступать, предоставляя при этом Богу то, что никак не является моим делом: судить лицемера, — или так называемый *искренний руководитель*, который на самом деле идёт тем же путём, который он восхваляет другим, но, надо заметить, искажает путь и сам идёт превозносимым им — путём заблуждения?

И теперь страдающий; если он не уделяет внимания тому, чтобы всерьёз принять в рассмотрение эту мысль о вечности и вечном блаженстве, если он, измеряя тяжесть страдания, измеряет её не на предмет блаженства — разве тогда удивительно, что это временное страдание получает перевес, разве удивительно, что он находит его тяжким, ужасно тяжким, — ах, когда вечность однажды взвесит его, она, вероятно, найдёт его слишком лёгким; ведь чем более тяжек в этом смысле оказывается человек, тем он ближе к тому, чтобы вечность нашла его слишком лёгким. Или если страдающий всё же один-единственный раз возьмёт эту мысль о вечности словно бы в свою руку и прикинет её вес, но найдёт, что вес её невелик, — разве удивительно, что временное страдание будет весить больше! И если тогда страдающий мгновением позже снова отбросит (и отбросит с равнодушием) эту мысль о вечном — разве тогда удивительно, что он найдёт страдание ещё более тяжким, тяжким до отчаяния: ведь тогда не просто страдание будет его тяготить, но он сам будет делать страдание тяжелее дерзкой мыслью, будто он, должно быть, оставлен Богом — потому что он сам отделался от вечного! Ах, разве удивительно, если такой стра-

дающий в конце концов в отчаянии станет искать последнего выхода, желая покончить с этой мукой — положив начало тому, что встретит его в вечности!

После этих печальных размышлений давайте теперь перейдём к прочитанному слову апостола и поразмыслим над ним; всё же Павел был, вероятно, человеком, который знал толк в том, чтобы соизмерять и взвешивать; в самом деле: не было лести в устах Христа⁶³, а значит и апостол не взвешивал лукаво.

«Кратковременное лёгкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу». Итак, страдание производит в безмерном преизбытке вечную славу. Но если страдание в любое мгновение, а значит и тогда, когда временное страдание предельно тяжело, производит в таком преизбытке славу — тогда ведь блаженство перевешивает его. Ведь то, посредством чего производится нечто иное, средство, с помощью которого это нечто приобретается, является, очевидно, чем-то менее значительным, а цель — чем-то более высоким. Это столь простая, столь обыкновенная и всё же столь глубокая мысль: считать самым прискорбным, самым отвратительным смещением понятий, когда человек переворачивает отношение и обращает цель — то, что само по себе является целью, — в средство: например, обращает истину в средство, которое служило бы корыстолюбию, или честолюбию, или прочим скверным страстям. Нравственная философия, которая занимается тем, что в себе и для себя является целью, учит, что средство стоит ниже, чем цель. Да, даже когда целью является что-то земное и другое земное является средством: всё же в таком соотношении средство менее значительно, чем цель, даже если в другом смысле цель и средство одинаково незначительны, поскольку и то и другое — земное. Так, когда некто приобретает за деньги какое-либо из земных благ, он рассматривает деньги как нечто менее значительное, чем то благо, которое он приобретает на них; тогда как, быть может, в другое время он принимает деньги за цель, а нечто другое земное — за средство, за то менее значительное, посредством чего он добывает деньги.

Но безмерный преизбыток *вечной* славы это никакое не земное благо; эта цель не может лишь по случаю быть более высокой, а средство к её достижению менее значимым; отношение здесь не может меняться так, что это благо в какой-то раз будет целью, а в другой какой-то раз — средством, с помощью которого будет приобретаться другое благо. Эта цель бесконечно более высокая, цель в себе и для себя. Так что если страдающий приобретает это благо, то перевес — совершенно очевидно и непосредственно — на стороне блаженства, даже если страдание пре-

63. Ср. 1 Петр. 2: 22.

дельно тяжко. Это благо столь несопоставимо выше того, чтобы быть средством, что даже в самое тяжёлое мгновение страдания сознание того, что страдание производит в безмерном преизбытке вечную славу, даёт блаженству перевес. Тот, кто не желает этого понимать и не желает в это верить, тот сам виновен в этом, ведь он сам в самое тяжкое мгновение страданий позволяет угаснуть этому сознанию — сознанию той славы, которую производит его страдание.

Ведь когда временное страдание ужаснее всего тяготит человека? Разве не тогда, когда ему кажется, что оно не имеет никакого смысла, что оно ничего не производит и не помогает обрести; разве не тогда, когда страдание, как выражается нетерпеливый, бессмысленно и бесцельно? Жалуется ли тот, кто желает состязаться на ристалище, жалуется ли он, даже если подготовка стоит ему весьма многих усилий, жалуется ли он, даже если она сопряжена с весьма сильным страданием и болью? И почему он не жалуется? Потому что он, решаясь всё же на риск, понимает или мнит, будто понимает, что страдание помогает ему завоевать награду победителя; как раз когда страдание наиболее сильно и болезненно, он подбадривает себя мыслью о награде и о том, что это страдание как раз послужит тому, что он завоеует её. Каких только страданий не вынесет человек, когда он понимает, что через это он обретает себе пропитание, или честь, богатство, ответную любовь и всё прочее, что можно было бы назвать в этом ряду! Но дело в том, что здесь достаточно одного относящегося к временному рассудка, или же человек мнит, будто здесь достаточно только его; человек понимает или мнит, будто он понимает, что страдание помогает ему обрести вождеденное — ах, *такое* вождеденное, которое безмерно, бесконечно менее значительно, чем безмерный преизбыток вечной славы. Если же, напротив, страдание так охватывает человека, что его рассудок больше не желает иметь никакого дела со всем этим страданием, потому что рассудок не в силах постичь, что это страдание могло бы дать; если страдающий ничего не в силах понять из этой тёмной речи: ни причины страдания, ни того, зачем оно нужно, ни того, почему оно постигло именно его, а не других, ни того, для чего оно могло бы быть ему полезно, — и вот он, чувствуя в бессилии, что он не в силах сбросить с себя страдание, строптиво отбрасывает веру, не желает верить, что страдание помогает ему нечто обрести, — да, тогда блаженство, конечно, не может иметь перевес, раз оно совершенно оставлено за бортом.

Если же страдающий, напротив, удерживает то, что рассудок, конечно, не в силах постичь, но чего, напротив, твёрдо держится вера: что страдание производит в преизбытке вечную славу, — тогда блаженство перевешивает, тогда страдающий не просто переносит страдание, но понимает, что блаженство имеет пере-

вес. Когда рассудком постигают, что страдание помогает обрести нечто, это делает страдание временно выносимым; но вера вопреки рассудку — вера в то, что страдание, которое кажется совершенно злой и ненужной трудностью, производит в преизбытке вечную славу, делает страдание вечно выносимым. Тогда как страдающий редко находит тесноту, в которую он поставлен, выносимой, но беспокоится и страшится того, не станет ли она в следующее мгновение невыносимой: здесь для всякого страдающего открыт доступ к другому роду надёжности, нежели та обманчивая надёжность, которая основывается на человеческих возможностях, — доступ, состоящий как раз в том, чтобы пожелать поверить, что самое тяжкое страдание производит в безмерном преизбытке вечную славу.

Таким образом, даже когда временное страдание предельно тяжело, всё же блаженство перевешивает его. Мы не станем здесь рассуждать о том, каким образом страдание, по слову апостола, производит славу: это не относится к предмету нашей беседы; мы только заметим, что апостол никоим образом не мог иметь в виду, будто, страдая, можно заслужить славу: ведь будь это так, было бы постижимым то, что страдание производит блаженство, и было бы постижимо блаженство, покуда было бы ясно, что оно заслужено, но только в этом случае речь шла бы отнюдь не о вечном блаженстве, ведь в вечное блаженство можно только верить, и именно поэтому его никак нельзя заслужить. Однако мы не станем дальше продолжать эти рассуждения, но снова скажем о том, что непереложно: страдание производит в безмерном преизбытке вечную славу, значит, блаженство перевешивает его.

«Кратковременное лёгкое страдание наше производит...» Но если страдание кратковременно и легко, тогда совершенно ясно, что блаженство перевешивает его, так что нет нужды говорить об этом больше ни слова, ведь кратковременное лёгкое страдание, которое при этом производит в преизбытке вечную славу, можно даже и не класть на весы — да, скорее следует сказать, что оно ничего не весит в сравнении с этим огромным весом вечной славы. С этим, пожалуй, согласится даже самый нетерпеливый страдающий — одновременно полагая, что это ничего не доказывает и меньше всего относится к его страданию, ведь его страдание, оно отнюдь не кратковременное и лёгкое, оно, напротив, неописуемо тяжкое и долгое. А раз так, наша беседа в самом деле оказывается в весьма затруднительном положении. И всё же нет, и в этом случае тоже определённым образом применимо слово апостола о страдании, которое кратковременно и легко. Я уже пытался в другом месте рассуждать о том, что, пожалуй, всем известно: о том, с каким дерзновением об апостоле Павле поистине можно сказать, что он был до предела искушён почти во всех че-

ловеческих страданиях. Здесь я должен быть краток, и не знаю ничего более важного из того, что можно сказать об этом, чем то, что Павел не был изнеженным человеком. Нетерпеливый не должен позволять себе обманываться внешностью слов и думать, будто это слова баловня судьбы, который говорит о малой толке недолгих страданий. Это апостольское слово, тем самым, должно читаться не в таком прямом, но в обратном порядке: «веруя, я ожидаю в таком безмерном преизбытке вечной славы, для меня вечное блаженство — такое благо, что я по сравнению с ним называю 30 лет, проведённые во всевозможных страданиях, страданием кратковременным и лёгким». Смотри, вот каково слово апостола; ведь можно слышать много безвкусовых хвалебных речей о вечном блаженстве, которые, прибегая к пышным выражениям и томным описаниям, ломают комедию, стремясь представить его ощутимо. Апостол далёк от подобного рода вещей; он понимает, что лучшая хвалебная речь о вечном блаженстве — это то, что это такое благо, что, говоря о нём, он называет свои столь немалые страдания кратковременными и лёгкими.

Итак, именно в сравнении с вечным блаженством 30 лет страданий — это страдание кратковременное и лёгкое. Но сравнивать это ведь тоже значит соизмерять. Только при сравнении две величины соизмеряются не так, что они держатся на отдалении друг от друга; напротив, они оказываются поставлены столь близко друг у другу, что присутствие блаженства изменяет то, как оценивается страдание. Поскольку мысль о блаженстве присутствует в настоящем, постольку присутствует и блаженство: поэтому апостол так говорит о страдании. Но ведь это совершенно обычное дело. Разве в присутствии короля не говорят совершенно иначе, даже когда речь идёт о том же самом?! О неприятностях, по поводу которых у себя в гостиной люди ворчали бы и изливали своё раздражение, в присутствии короля говорят: Ваше Величество, это пустяк. В присутствии любимой говорят иначе, даже когда речь идёт о том же самом. О том, что в повседневной обстановке привело бы человека в расстройство, в присутствии любимой говорят: дорогая, это мелочи. И такое изменение своей речи и прежде всего своего расположения мы называем верноподданнической почтительностью к Его Королевскому Величеству, мы называем радованием любви по отношению к любимой, мы называем это возвышенным по отношению к высшему, а по отношению к менее высокому называем любезностью. Любезность состоит прежде всего в том, чтобы уделять внимание тому, что здесь некто присутствует, и тому, кто этот некто, кто присутствует здесь. Но что касается вечного блаженства, когда оно присутствует в мысли о нём: увы, как часто при этом страдающий — чтобы не сказать это жёстче — достаточно груб для того, чтобы не уделять этому внимания, чтобы допускать, будто оно

не присутствует — тогда как в мысли оно ведь всегда способно присутствовать.

Но тем самым блаженство имеет перевес. Страдающий, который старается говорить на небесном придворном языке, понимает, что оно имеет перевес. Лютер в одном месте говорит, что верующий должен носить придворное платье креста; но разве он не должен тогда навывкнуться и навывкаться в умении от самого сердца изъясняться на этом небесном придворном языке. Ведь, как сказано, велеречиво изливать слова о великолепии блаженства — это дурное пустословие; но как бы сомкнуть уста, избегая прямо говорить о блаженстве, и, таким образом, говорить о тесноте своей жизни, чтобы было ясно, что речь идёт о блаженстве: это значит говорить на придворном языке.

Но это может быть сказано только от самого сердца, ведь этот небесный придворный язык не предполагает никакой лжи, — а ведь обычно, и по праву, говорят о лести и лжи придворного языка; он не предполагает никакой манеры речи, как обычный придворный язык, о нет! здесь всё дело только в образе мысли. И потому верно каждое слово, которое говорит апостол. Это наше страдание кратковременно и легко; ведь разве 70 лет — это вечность, разве 70 лет — это как раз не краткое время в сравнении с вечностью?! И может ли это страдание не быть лёгким, если в то же время мы храним ожидание преизбытка славы, — даже если оно и легко лишь постольку, поскольку этот преизбыток делает его лёгким! Разве страдание не легко, ведь что весит самое тяжёлое страдание в сравнении с вечной славой?! Ведь спрашивается не о том, сколько весит самое тяжёлое страдание, но о том, сколько оно весит по сравнению с вечной славой?

Итак, блаженство имеет перевес, и здесь нужна лишь верность этой мысли о вечном блаженстве, чтобы понимать, что оно имеет перевес, чтобы на всякое время и во всяком страдании говорить неизменно об этом вечно неизменяемом. Если же об этом вдруг начинают выражаться иначе, корень этого изменения лежит не в блаженстве, но в страдающем. Смотри, тот, кто желает служить какому-то делу, только покуда оно служит его целям, выражается об этом крайне изменчиво; и тот, кто желает любить девушку, только покуда это служит его целям, переменчиво об этом выражается. Такой двоедушный человек один раз фальшиво говорит, что он имеет честь служить этому делу, а в другой раз он вероломно не желает бесчестить себя участием в нём; он один раз льстиво говорит, что имеет честь быть любимым, а в другой раз бессовестно отрекается этого бесчестия. Но тот, кто со смиренным вдохновением служит делу, которое он любит, понимает, что оно неизменно остаётся всё тем же самым делом, которому он имеет честь служить; он не просто не оставляет этого дела, он не просто всё терпит ради него, нет,

он понимает, что он имеет честь страдать за это самое дело. Он не забывает никогда того, что вдохновение даёт ему понять, что с этим делом он связан отношением чести — отношением, для которого безразлично то, побеждает он или страдает; это отношение остаётся неизменным и тогда, когда он, служа этому делу, имеет честь одерживать победы, и тогда, когда он имеет честь страдать за него! Или разве достойный верный придворный не следует в эмиграцию вместе со свергнутым императором и, когда Его Императорское Величество одето в бедный наряд, не говорит ему с той же верностью и почтением, как некогда в залах дворца: Ваше Величество, — ведь он не раболепствовал, он не по пурпуру узнавал императора и потому с достоинством может признать его и в лохмотьях?

Так и с этим благом — вечным блаженством. Верность проявляется в том, что об этом думают и говорят одно и то же, тогда как всё изменяется, а также в том, что в дни временного благополучия не будут льстиво говорить в высоких тонах об этом благе, а в день страдания вероломно по отношению к вечности и предательски по отношению к самому себе изменять свою речь. Ах, ведь здесь есть различие: император будет огорчён, если придворный изменит своё обращение с ним; но никто не станет воображать, будто вечное блаженство страдает, когда человек, поступая вероломно по отношению к нему, становится своим собственным предателем. Итак, если жизнь человека не слишком сопряжена с неприятностями, ну да, тогда можно сказать лишь одно о небесном блаженстве; но если он искущён во всевозможных страданиях, то опять же можно сказать лишь одно, ведь это благо пребывает неизменным и не изменяется при страдании, но, напротив, изменяется страдание, из предельно тяжёлого становясь кратковременным и лёгким.

Разве это не значит иметь перевес, *да, разве это не значит иметь такой перевес, что страдание даже невозможно взвесить на одних весах с вечной славой*, и потому здесь нет нужды даже брать вечное блаженство в преизбытке, но малейшая доля его навеки и с преизбытком перевешивает страдание?! И об этом тоже говорится в слове апостола. Наше страдание, то есть временное страдание, которое кратковременно и легко, производит вечную славу: но тогда ведь вечность не просто имеет перевес, но отношение между ними таково, что эти две величины невозможно взвесить на одних весах. Давайте поймём друг друга. Говорят ведь (и это стало привычным при словьем), что фунт золота и фунт пера весят одинаково; и это по своему верно, однако люди добавляют, что в другом и более важном смысле эти две величины не могут быть взвешены на одних весах. Но почему? — Потому что весы не способны показать, что одно — это фунт золота, а другое — фунт

пера, то есть потому, что золото имеет особое достоинство, которое делает бессмысленным прямое взвешивание золота и пера на одних весах. Так и с теми двумя величинами, о которых идёт здесь речь. Различие здесь не между блаженством и страданием, но между *вечным* блаженством и *временным* страданием, а они друг с другом несоизмеримы; и то, что они несоизмеримы, обнаруживается явственнее всего из того, что в отношении между временным счастьем и вечным блаженством присутствует та же несоизмеримость, так что временное счастье следует считать за «ничто» в сравнении с вечным блаженством — точно так же, как и временное страдание. Временное страдание и вечное блаженство не просто разнятся по своей сущности как золото и перо, но бесконечно разнятся по своей сущности; малейшая доля вечного блаженства весит бесконечно больше, чем самое долгое земное страдание.

О, какой неопиcуемый переизбыток радости! Ведь если только страдающий пожелает уразуметь это, пожелает поверить в это, пожелает понять, что, даже если временное страдание предельно тяжко, всё же блаженство перевешивает его; если только страдающий всё же пожелает верно измерить вес, тогда он не просто не сгинет под тяжестью страдания, но, более того, скорее изнеможет под перевешивающим его блаженством, тогда он в предчувствии этого блаженства словно бы разбивает весы и говорит: здесь не может быть и речи о том, чтобы сравнивать вес. Но сколь редко найдёшь такого страдающего, сколь совершенно иначе обстоят дела в мире! Мы говорим это не для того, чтобы нарушить ту радость, которая является предметом нашей беседы, мы ведь говорим это как раз для того, чтобы, если возможно, нарушить то печальное состояние, в котором, что важно, пребывают многие люди. Разве не живут столь многие в бездумном согласии с тем, что блаженство имеет перевес, в бездумном согласии с тем, что вечное блаженство — величина, несродная временному? И вот, позволяя этой мысли быть в наличии, быть в наличии во всей своей ценности, они заняты отнюдь не ей — столь несродным временной цели их жизни оказывается вечное блаженство; они живут, вяло помышляя, будто все мы в целом достаточно блаженны, столь несродным им стало блаженство. О каком тогда изменении свидетельствует то, что некогда было: что тяжелейшие страдания на протяжении всей жизни казались достойными считаться ничем в сравнении с вечным блаженством; что некогда тот, кто не просто мужественно шёл навстречу всем временным опасностям, но столь мужественно, что он почти никогда не желал и признавать их опасностями, — что он со страхом и трепетом содействовал своё спасение! И чем только люди не жертвовали при таком изменении! Ведь что делало римлян столь мужественными в бою — что, если не то, что они

научились бояться того, что хуже, чем смерть! Но что давало верующему в опасностях земной жизни совершенно иное мужество, чем то, какое было у какого бы то ни было римлянина, — что, если не то, что он знал бóльшую опасность, но также вечное блаженство! И какая бóльшая в человеческом роде вина, какая, если не то, что люди не ценят вечного блаженства! Избегут ли люди наказания; ведь разве не говорит Писание: «как мы избежим (наказания), вознерадев о толиком блаженстве»⁶⁴ (Евр. 2: 3)!

Однако мы в этой беседе вовсе не намерены никого судить, мы желаем лишь, чтобы люди стали по-другому судить о жизни; мы желаем лишь возвестить Евангелие страданий, которое говорящий, разумеется, не сам придумал, и он, разумеется, не думает ничего получить за то, что он возвещает это, — к тому же радость, которую он возвещает, слишком для этого велика. Можно, наверное, иметь доход с того, чтобы возвещать ту или иную временную истину; но вечная истина и радость блаженства — это слишком великая радость для того, чтобы делать её предметом жалкой торговли. Если человек, постоянно жертвуя собой, в тяжелейших страданиях продолжает неизменно возвещать эту радость, он ведь не имеет с этого никакого дохода, ведь радость как раз состоит в том, что даже когда временное страдание предельно тяжело, блаженство всё же перевешивает его. Временная истина может мириться с тем, чтобы быть в постоянном взаиморасчёте с теми, кто возвещает её; но вечное блаженство имеет карт-бланш, который делает невыносимым всякий взаиморасчёт, ведь даже когда страдание предельно тяжело, всё же блаженство перевешивает его.

VII

Когда человек из страха пред людьми, из стремления к мирским преимуществам трусливо и подло стыдится обнаружить перед миром, кого он любит, это, конечно, характеризует его самым мерзким и вызывающим презрение образом; когда человек из страха перед людьми, из стремления к мирским преимуществам трусливо и подло стыдится обнаружить перед миром свою веру и предмет своей веры, это характеризует его самым мерзким образом. И потому даже если бы Священное Писание и не учило тому высочайшему, что требуется от исповедующих христианство, тому, чтобы они, — а ведь об этом говорит уже то, что они называются исповедующими, — исповедовали свою веру перед миром; даже если бы Христос не сказал: «Кто отрече-

64. В русском синодальном переводе: «...о толиком спасении». Мы в данном случае следуем датскому переводу Нового Завета, который цитирует С. Кьеркегор.

чётся от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным»⁶⁵, — даже если бы и не было этого, и тогда христианин сам собой, внутренне чувствуя необходимость в этом, исповедовал бы свою веру. И, с другой стороны, хотя в повелении исповедовать веру со всей настоятельностью звучит голос вечности, однако если исповедание не является следствием внутренней необходимости, тогда это не то исповедание, какое требуется. Так, если кто-то, предпочитая заниматься наглым самообманом, полагал бы, что исповедовать Христа — это самое разумное в данной конкретной ситуации, когда этого требуют от него, или самое разумное с учётом того, что он предстанет на суд вечности, — такой человек не просто исповедует не Христа, но он богохульно искажает Его образ, представляя Христа тщеславным властолюбцем, страстно желающим сделать себе великое имя в мире. Нет, не поэтому Христос требует исповедания, и не так Он требует его. Он, напротив, требует, собственно, того, чтобы его сторонник внутренне был таков, чтобы исповедание следовало само собой — когда оно требуется; ведь человек, который внутренне таков, может быть и безмолвен, и столь же благорасположен к Богу, но человек, который внутренне таков, человек, живущий по истине, не может, конечно, оставаться безмолвным — когда требуется исповедание. Сколь поистине сильна может быть в человеке вера — сильна настолько, чтобы верить в блаженство, и достаточно бесцеремонна в этом отношении (ах, это, пожалуй, едва ли не труднейший род бесцеремонности: не считаться со своими собственными фантазиями о заслугах, или со своими простительными выдумками, диктуемыми страстью, или с вызывающими испуг страшными образами, которые рисует воображение в сознании вины, — но без этой бесцеремонности невозможно верить в блаженство), и всё же недостаточно сильна и бесцеремонна для того, чтобы человек осмелился исповедовать веру — когда это требуется.

Итак, всякий истинный христианин всегда готов, если потребуется, исповедать свою веру; он, — и это как раз похвально, — не ищет эгоистично и тщеславно возможности для этого, но скорее внутренне заботится о том, чтобы, будучи верным Богу, быть готовым исповедовать веру, если потребуется. Так было и тогда, когда христианство было окружено языческим миром и христиане в любом случае были вынуждены исповедовать перед миром свою веру, потому что *исповедовать свою веру было тем же самым, что возвещать христианство*. Тогда христиане горели желанием исповедовать веру; для христиан это было высокой честью, так что они, будучи все исповедниками единой веры, всё же, что примечательно, отметили именем исповедников тех из них, которые хотя и не пожертвовали жиз-

65. Мф. 10: 33.

нию как мученики, но тем не менее, исповедуя веру, претерпели множество опасностей. В то время исповедание веры требовалось, безусловно, от каждого; ведь чего желал мир? — он желал заставить христиан исповедать, что они не христиане. Язычество предпочитало обращаться с христианами как с преступниками, и притом язычники (о чём столь ясно и пронизательно размышляли некоторые из Отцов Церкви) хотели от христианина не того, чего они хотели от любого другого преступника: чтобы он сознался и признал свою вину, — нет, они, напротив, требовали от христианина, чтобы он исповедал себя не христианином.

Но разве же теперь положение дел не стало другим: теперь, когда христианство победоносно проникает повсюду, теперь, когда все христиане, теперь, когда от человека меньше всего требуется, чтобы он исповедовал себя не христианином, конечно, разве исповедовать себя христианином это высочайшее, что требуется от человека? Давайте со спокойствием и рассудительностью подумаем об этом. Ведь если это Бог даёт дух силы и крепости, то тот же самый Бог даёт и «дух рассудительности»⁶⁶; и хотя подлая трусость и страх перед людьми во всякое время одинаково отвратительны, но и чрезмерная горячность, «ревность не по рассуждению»⁶⁷, не менее губельна и, пожалуй, порой в основе своей столь же отвратительна, столь же богохульна. Если христианин среди язычников исповедует Христа, то он тем самым возвещает христианство людям, которые не знают христианства. В таком исповедании нет никакого суда над язычниками за то, что они не христиане, ведь язычники не выдавали себя за христиан. Если, напротив, христианин живёт среди христиан или среди людей, которые все говорят о себе, что они христиане, тогда исповедовать Христа — не означает возвещать христианство (ведь те, к кому обращено такое исповедание, сведущи в христианстве, говорят о себе, что они христиане), но это означает судить других, судить тех, кто *говорит*, что они христиане, за то, что они лишь *выдают* себя за христиан, то есть судить их за то, что они не христиане, то есть судить их в лучшем случае за легкомыслие и бездумность, в худшем — за лицемерие.

Эти два положения дел всё же весьма разнятся и легко различимы, ведь в одном случае христианин окружён язычниками, и тогда быть христианином это то же самое, что исповедовать Христа, в другом случае христианин, исповедующий христианство, окружён христианами, которые также исповедуют христианство, и потому желать в другой степени испове-

66. Ср. 2 Тим. 1: 7. В русском синодальном переводе «духа... целомудрия»; мы здесь следуем датскому переводу Св. Писания, которым пользуется С. Кьеркегор.

67. Ср. Рим. 10: 2.

довать Христа — значит не признавать других христианами. Позвольте мне между тем ради большей ясности проиллюстрировать сказанное с помощью простого правдивого образа. Если бы существовал некий род пищи, некий продукт питания, который для некоего человека был бы каким-то образом столь значим, что этот человек питал бы к нему самое глубокое чувство (так, это могло бы быть блюдо его национальной кухни или пища, которая имела бы религиозное значение) и он в силу этого не был бы способен молчать перед теми, кто глумился бы над этой пищей или отзывался бы о ней как о просто ничего не значащей — само собой ведь разумеется, что, если это случилось бы в его присутствии, он стал бы отстаивать и исповедовать свои чувства. Но давайте вообразим несколько иное положение дел. Вот этот человек собрался с некоторыми другими людьми, и им предложена эта пища. И когда эта пища предлагается, каждый из гостей говорит: «Эта пища прекраснейшая и драгоценнейшая из всех». Но на самом деле человек, о котором мы говорим, с изумлением обнаруживает или полагает, что обнаружил, что гости не едят от этого кушанья, что они позволяют ему проходить нетронутым мимо них, что они держатся других блюд, но тем не менее при этом говорят, что это кушанье — самое прекрасное и драгоценное из всех: призван ли в таком случае этот человек отстаивать своё убеждение? Здесь нет никого, кто говорил бы противное ему, никого, кто говорил бы что-то отличное от того, что он говорит. Если он теперь, в этом случае, горячо отстаивает свои чувства, тогда *или* в его поведении нет смысла (поскольку в случае, когда другие говорят то же самое, бессмысленно *исповедовать* своё убеждение, совпадающее с тем, в чём убеждены и они, ведь это означает не исповедовать убеждение, но разделять его с ними), *или* он при этом будет судить других за то, что они думают не то, что говорят. Так и в отношении того, чтобы исповедовать Христа среди людей, которые говорят о себе, что они христиане, если только помнить при этом, что приведённый образ несовершенен как раз тем, что в том, насколько человек вкушает или нет от той пищи, которую он так превозносит, можно явственно убедиться; но в духовном отношении всё же лишь сердцеведец может знать, насколько человек думает не то, что говорит. Весьма возможен тот случай, когда христианин с изумлением обнаруживает или же полагает, что обнаруживает, что многие люди, которые все как один говорят, что быть христианином это высшее благо и что сами они христиане, слишком, как кажется, мало внимания уделяют этому высшему благу; но если он делает из этого повод для того, чтобы исповедовать Христа, то, поступая так, он не исповедует христианство, но судит других. Слово «исповедовать», как его употребляют Библия и Церковь, предполагает, что есть проти-

водействие, предполагает, что есть кто-то, кто высказывается против этого. Но здесь не тот случай, здесь человек, напротив, полагает, что он обнаружил, что многие люди противоречат сами себе. Он, таким образом, исповедует Христа не в противоположность тем, кто отрицает Христа, но в противоположность тем, кто также исповедует Христа, то есть он судит других за то, что их исповедание неистинно, то есть не за то, что неистинно то, что они говорят, ведь они говорят как раз истину, но за то, что слово истины ничуть не является истинной в них самих. Призван ли кто-то так исповедовать Христа, чтобы при этом не признавать другого христианином, другого, кто при этом говорит те же самые слова, — это совсем другой вопрос, в ответ на который нельзя напрямую сослаться на раннее христианство; это совсем другой вопрос, который, наверное, всякого заставил бы всерьёз задуматься. Конечно, какой бы ни был дан на него ответ, ответ этот никак не может быть таким, чтобы из него следовало, что такой человек должен быть освобождён от того, чтобы делать всё, что в его силах, для того чтобы помочь другим возрасти в христианстве. Но учить, руководить, подвигать другого, с кем ты сущностно един в общем исповедании христианства, — это не значит исповедовать Христа. В те времена, когда христианство боролось с язычеством, отрицавшим Христа, и когда каждый христианин был призван исповедовать Христа перед миром, христианам никогда, конечно, не приходило на ум исповедовать Христа друг перед другом, потому что тот отдельный христианин, который берётся исповедовать Христа перед христианами, позволяет себе отрицать, что другие являются христианами. Следует поэтому постоянно помнить, что то, что в ситуации, когда христианство окружено язычеством, означает возвещать христианство, в среде христиан легко становится сектантской надменностью и самомнением.

Между тем из приведённых здесь размышлений, в которых звучит лишь необходимая похвала осторожности, ничуть не следует, что среди так называемого христианского мира невозможен случай, когда человек будет вынужден исповедовать Христа. Однако мы ничего не будем решать здесь на этот счёт, но предоставим это серьёзной самопроверке каждого в отдельности; мы не станем и специально рассматривать это в нашей беседе — беседе об исповедании Христа. Нет, мы помним о самом возвышенном примере борьбы за свои убеждения и о том, что, глядя на более высокое, мы должны учиться меньшему, должны учиться правильно сражаться в той борьбе за убеждения, которая может быть нам доверена. Ведь даже если человек и не оказывается поставлен в ту трудную ситуацию, когда он должен бороться и исповедовать Христа, то он ведь может и по-другому быть поставлен перед необходимостью принимать

решение и твёрдо, до последнего отстаивать взгляды, которые отвечают тому, в чём он внутренне убеждён, и тесно связаны с его убеждениями. Но и в этом случае верно, что, когда человек из страха пред людьми, из стремления к мирским преимуществам трусливо и подло стыдится обнаружить свои убеждения, это характеризует его самым мерзким и вызывающим презрение образом. Так что полезно быть хорошо подготовленным, во время познакомиться с трудностями, чтобы быть решительным в опасностях, но при этом руководствоваться и мыслью о той радости, с которой сопряжена сердечная чистота и свобода. Ах, в наши дни всё более распространяется некая поверхностная образованность и при этом множатся различные взаимные расчёты между человеком и человеком; в наши дни люди, движимые завистью и страхом, всё более мелочно сравнивают себя друг с другом, и это распространяется как зараза; и все эти веяния тем более пагубны, что они грозят задушить в людях сердечную чистоту и свободу. В то время как идёт борьба за то, чтобы свергнуть начальства и власти, люди, кажется, изо всех сил трудятся над тем, чтобы всё более и более насаждать самое опасное рабство: мелочный страх перед равными им людьми. Ах, тирана (если, впрочем, таковой существует и если это не является, скорее, старой басней, которую выводят на свет ради того, чтобы представить героическим подвигом его свержение), его ведь вполне можно свергнуть, по отношению к нему это по меньшей мере возможно, и даже нетрудно этого искать. И страх перед людьми сильными и облечёнными властью, вероятно, в наши времена следует рассматривать как хронику прошлого; во всяком случае, есть ведь многие, кто борются в этом отношении с опасностью, — так что опасность, пожалуй, не столь уж велика. Ведь неопытный человек, по всей видимости, наивно заключает так: опасность, против которой борются многие, конечно, должна быть большой, раз борющихся так много; но человек несколько более опытный приходит, вероятно, к более верному заключению: опасность, против которой борются многие, едва ли велика — раз здесь есть многие, ведь «многих» в последнюю очередь видишь там, где есть большая опасность, с которой нужно бороться. Но этот злой дух, мелочный страх перед равными тебе людьми и тиранией ровни; этот злой дух, который люди сами вызывают и который не живет в каком-то отдельном человеке и не является каким-то отдельным человеком, но скрытно бродит, ища свою добычу, и втирается в отношения между человеком и человеком; этот злой дух, который, собственно, желает устранить отношение всякого отдельно взятого человека к Богу; этот злой дух очень трудно искоренить. Люди почти не сознают в этом рабства, которое они насаждают: они забывают об этом в своём рвении сделать людей свободными, свергнув власти. Люди почти не сознают в этом

рабства: ведь разве же это возможно быть рабом по отношению к равне? Однако верно говорится, что от чего человек несвободен и зависим, того он и раб; но наше свободлюбивое время думает иначе, оно думает, что если человек не зависит от властителя, то он и не раб, если нет никакого властителя, то нет и никакого раба. Люди почти не сознают, что они насаждают рабство, и именно поэтому им так трудно из этого выпутаться. Это рабство состоит как раз не в том, что один желает угнетать многих (этому люди уделяют достаточно внимания), но в том, что отдельно взятые люди, когда они забывают об отношении к Богу, начинают взаимно бояться друг друга; в том, что отдельно взятый человек боится нескольких или многих, каждый из которых, опять же, боится людей, так что они из страха перед людьми, забывая Бога, держатся вместе и составляют толпу, отказывающуюся от благородства вечности, признающей каждого единственным.

В этом отношении, равно как и во многих других отношениях, человек может подвергнуться в мире испытанию, может оказаться в ситуации, когда он будет вынужден и должен отстаивать свои убеждения; но он никогда не будет оставлен без руководства, если только он ищет его и ищет там, где следует. — и где тогда, если не в Священном Писании. Так, мы читаем в Деяниях апостолов, что синедрион запретил апостолам проповедовать Христа. Однако апостолы не позволили себе утрапиться этим, но убоились Бога больше, чем людей, и снова стали проповедовать Христа. После этого синедрион схватил их и предал бы их смерти, если бы Гамалиил не отсоветовал им этого делать. Но всё же апостолы были биты и только потом отпущены. И после того как они были биты, читаем мы в Деяниях апостолов,

«они ... пошли из синедриона, радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (Деян. 5: 41).

Постоянно памятуя об этом слове, мы будем размышлять о той радости, которая существует для всякого, кто страдает за убеждения, радости в том,

что человек с чистым сердцем и свободный способен, страдая, лишить мир власти над собой и что он силен превратить бесчестье в честь, поражение в победу.

Если мы вообразим себе юношу, который воспитан в познании истины, то мы ведь не можем ни в коей мере отрицать, что он знает истинное, и тем не менее ему придётся, как это пришлось

другим до него, когда он станет старше, узнать и нечто совсем иное, тогда как он знает ведь пока ещё только истинное. Юноша знает, конечно, истинное, но он не знает и не имеет опыта тех действительных отношений, всех тех реальных обстоятельств, в которых истина должна выйти на свет. Редко бывает так, что в понимании этого человеку с самого раннего детства помогают тёмные предчувствия; как правило, юноше (и это мило) свойственна доверчивость, которая, впрочем, порой, опять же, становится для юноши погибельной. Юноша с его жаждой учения крайне охотно и с большим желанием усваивает истину в том виде, как она ему сообщается; его неопытное, но прекрасное воображение рисует тогда ему образ, который он называет миром и в котором то, что он изучил, развёртывается перед ним как на сцене. Как думает неиспорченный юноша, одно к другому так точно подходит: истина, как он её изучил, в её чистейшем облике, и мир, эта сцена воображения, которую он сам создаёт. Таким, вероятно, является отношение между истиной и миром, думает юноша, и доверчиво вступает в мир действительности.

Но что он видит? Мы не будем останавливаться здесь на всём том несовершенстве и посредственности, и непостоянстве, и мелочности, которые он видит в этом окружающем его теперь мире; мы не будем останавливаться на тех печальных открытиях, которые юноша делает о себе самом, обнаруживая, что он вовсе не тот, кем он воображал себя, и на том, как он учится понимать, ах, и, быть может, слишком пространно толковать это слово Писания: «что он и сам обложен немощью»⁶⁸ (Евр. 5: 2), — мы поспешим перейти к более сильным сценам. А именно, мир может двояким образом обнаружить обратное тому, во что верит неиспорченный юноша. И в том и в другом случае юноша видит это не без страха, и даже если в одном из этих случаев его вдохновляет божественное величие того, что он видит, всё же когда он бросает на это первый взгляд, он содрогается, ведь то, что он видит, лишь при богобоязненном рассмотрении выглядит столь вдохновляюще.

Юноша воспитан в познании истинного и доброго, научен любить добро ради истины и избегать даже тени зла. Но вот мир показывает ему противоположное этому. Это *противоположное* можно назвать *дерзкой бессовестностью*; это люди, которые обращают понятия и, как говорит апостол, «*вменяют себе в честь свой позор*»⁶⁹, «*хвалятся своим бесчестьем*». Видя это, юноша, конечно, ужасается: они не просто творят зло, но они даже не скрывают этого; они не просто не скрывают этого, но они творят это явно; они устремляются к свету, а ведь обычно люди по-

68. В русском синодальном переводе: «потому что и сам обложен немощью».

69. Ср.: Фил. 3: 19.

лагают, что зло избегает света; они поднимают свои глаза, и это признак, по которому их можно узнать, а ведь обычно люди полагают, что человек со злой совестью опускает глаза вниз; они не просто творят это явно, но хвалятся этим и «одобряют делающих это»⁷⁰.

Но мир может и другим образом показать противоположное тому, во что верил неиспорченный юноша; это другая противоположность, которая, пожалуй, в высшей степени вдохновляет, несмотря на то что это столь ужасное зрелище, что юношу бросает в дрожь, ведь это не согласуется с его прекрасными ожиданиями. Оказывается, что добродетели приходится страдать в мире ради истины, что мир оказывается недостоин добродетели, что справедливый не получает никакой награды и ему даже платят издевательствами и преследованием, что путаница в конце концов становится так велика, что людям кажется, будто они делают приятное Богу, преследуя свидетеля истины, — и вот добродетели приходится вменять себе издевательство в честь, приходится в противоположном смысле, с вечной непреложностью истины, вменять себе в честь свой позор. Такое редко, пожалуй, приходит юноше на ум, юноша редко способен вообразить себе нечто подобное; чаще всего, что естественно, юноше свойственна милая доверчивость, но она ни о чём таком не подозревает.

И вот если это случается, если всё переворачивается страшнее, чем при землетрясении, и все понятия оказываются смешаны, так что истину ненавидят и её свидетелей преследуют, — что тогда? Приходится ли тогда свидетелю истины терпеть поражение в глазах этого мира? Да. Но значит ли это, что всё потеряно? Нет, напротив. Мы ведь убеждены, — и потому здесь не нужно доказательств, ведь иначе может быть только в случае, если это вовсе не свидетель истины, — мы уверены в том, что всякий свидетель истины вплоть до последнего мгновения сохраняет юношеские воспоминания о том, чего он ждал юношей, и в том, что он поэтому перед Богом проверил самого себя и положение дел — проверил, не его ли здесь ошибка, не было ли возможно произойти тому, чего он ожидал в юности, и чего, быть может, он более всего желал на благо мира: чтобы истина торжествовала победу и добро получило свою награду в мире. И вот когда он убеждается в том, что не по его вине это не так, и когда он твёрдо понимает, что отныне ему придётся нести ответ, если он откажется действовать, — тогда сердечная чистота и свобода обретают сверхъестественную силу, тогда он обращает имеющееся положение дел в его противоположность, обращает бесчестье в честь и почитает честь свою

70. Ср.: Рим. 1: 32.

тщетою, «хвалится поношением и своими узами»⁷¹ и славит Бога за то, что «посчастливилось ему так пострадать». *Превращение это совершается благодаря сердечной чистоте и свободе*; и оно тоже противоположно тому, что ожидал увидеть в мире неиспорченный юноша. Увы тому, кто, дерзко и вздорно нападая, вносит в мирные отношения ужасный беспорядок, всё переворачивая; но увы и тому, у кого, когда становится необходимым, недостаёт душевной чистоты и свободы для того, чтобы перевернуть и обратить в противоположность положение дел, которое само извращено и перевернуто. Увы ему; хотя и тяжело быть гонимым и преследуемым в мире, но ещё тяжелее вечно отвечать за то, что ты не действовал, и в вечности терпеть позор, потому что ты не обрёл с Божией помощью сердечной чистоты и свободы, чтобы обратить позор и бесчестье в мире себе в честь.

Так, обращая бесчестье себе в честь, действовали апостолы, но они делали это, *пребывая в страдании*. Давайте сразу подчеркнём здесь то, о чём мы должны будем напоминать себе вновь и вновь: они делали это, пребывая в страдании; ведь в противном случае наша беседа была бы, по сути, дерзкой ложью, и, если бы кто-то тогда последовал её увещаниям, он впал бы в результате в опасное заблуждение. — После того как апостолы были биты, «они... пошли... радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестье».

Мир знает немало внушающих страх речей, обличающих человеческие грехи и заблуждения (достаточно только вспомнить древних пророков и судей), о, но даже самая строгая обличительная речь не столь страшна, как эта апостольская сердечная чистота и свобода. Ведь даже в самой строгой обличительной речи содержится всё же признание общности с обличаемыми людьми; эта речь столь строга как раз для того, чтобы дать им возможность стать лучше; обличая, она входит в их положение. Но быть приведённым к крайности, когда остаётся одно только средство: благодарить Бога и радоваться тому, что сподобился принять бесчестье, — это, по сравнению даже с самой строгой обличающей проповедью, значит говорить языками. Кто способен без содрогания думать об этом; ведь если эта речь — не речь сумасшедшего, которая не подчиняется никаким правилам, тогда это или величайшая бессовестность и дерзость, или чудо сердечной чистоты и свободы. Если нужно изобразить самое гиблое и погрязшее во лжи время, можно ли изобразить его истиннее, но также и страшнее, чем сказав: это время было столь гиблым и погрязшим во лжи, что добродетельный был принужден вести себя на грани дерзости, был принуждён хвалиться поношением и бесчестьем! Но, с другой стороны, если желать самым вну-

71. Ср. Флп. 1: 12–30.

шающим доверие образом выразить, что добро всегда побеждает, что может выразить это достовернее, чем то, что человек с чистым сердцем и свободный способен, страдая, лишить мир власти над собой и что он силен превратить бесчестье в честь, поражение в победу! Ведь, говоря об этом, мы говорим не о том, что добродетельный человек некогда выйдет победителем в ином мире или что некогда в этом мире дело его одержит победу; нет, он побеждает ещё при жизни; терпя страдания, он побеждает в реальной своей жизни; он выходит победителем в день страдания. Если все кругом ополчаются на него, если весь мир встаёт на него, он сильнее этого; даже и силе языка он неподвластен, он словно прорывает язык, он свободно с Божией помощью движется к тому, чтобы обратить бесчестье в честь, поражение в победу. Но так же как страшно видеть лунатика, который, конечно, с невероятной уверенностью и лёгкостью идёт над бездной, но непостижимо, как он это делает, — так и не без содрогания видишь апостола, который тоже с уверенностью и лёгкостью на высоте безумия с Божией помощью чистосердечно и свободно говорит языками.

Когда апостол Павел говорит: «Для меня очень мало значит, как судят обо мне люди»⁷², то это, конечно, сильное и с властью сказанное слово, которое поистине не стоит легкомысленно повторять, ведь здесь сперва нужно принять в рассмотрение людской суд; но всё же слова эти ближе к обычной человеческой мере. Но благодарить Бога за то, что ты был бит, хвалиться тем, что сподобился принять бесчестье, — об этом и думать страшно, и ведь при этом людской суд почитается за нечто, что значит меньше малого, меньше, чем ничто. Это так для нас страшно, что мы без фальши, в которой есть только желание уклониться от опасности, с непритворной честностью решаемся сказать: мы благодарим Бога за то, что мы не подвергаемся такому испытанию, не поставлены перед решением, когда мы были бы призваны подобным образом явить чистосердечие и свободу. Ведь по отношению к апостолам речь идёт не о нытье по пустякам, не о том, что здесь, как и в любое другое время, есть какие-то отдельные испорченные и бессовестные люди, но в то же время есть и многие, с кем они желают одного, с кем они говорят на одном языке. Нет, апостолы стояли одни перед миром, который был против них; не просто какие-то скверные люди, нет, целый мир стоял против апостолов. И по отношению к этому миру они могли судить, что быть битыми — это честь, что бесчестьем можно хвалиться. Итак, апостолы стояли одни; они предстояли лишь Одному и, как добавляет апостол Павел, «всё прочее почитали за сор»⁷³. Ах, эти слова так часто можно

72. Ср.: 1 Кор. 4: 3.

73. Ср.: Флп. 3: 4.

слышать, их так часто повторяют вслед за апостолом, что в конце концов благодаря этому постоянному повторению возникает иллюзия, будто они подходят к нашей обычной повседневной жизни, тогда как они удалены от неё как небо от земли; да и многие ли в состоянии понять звучащий в этом высказывании победоносный переворот, который совершают сердечная чистота и свобода. Если человек всего лишь чем-то на самом деле настолько воодушевлён, что готов чем-то жертвовать ради дела, то уже здесь недолго до того, чтобы на него смотрели как на наивного человека, жалели его как ограниченно и убогого. И это при том, что он просто воодушевлён своим делом, что он настолько любит это дело, что ради него готов терпеть потери в другом: в мирских благах, деньгах, почёте. Но как далеко это ещё, однако, от расположения апостола! Воодушевлённый человек всё же рассматривает обладание земными благами как нечто желанное, даже если он и готов оставить их и нести потери, — апостол же почитает земные блага за сор. Если кто-то настолько воодушевлён, что он вменяет все земные блага в «ничто», да, мир будет склонен смотреть на такого человека как на безумного. И всё же это воодушевление отстоит ещё от расположения апостола; ведь апостол не просто вменяет земные блага в «ничто», но даже почитает их за сор, за нечто мешающее. И так же, как обычно человек ищет имущества, чести, почёта, так ищет апостол избежать этих благ; ведь мы единоклюбны с апостолом в том, что всячески желаем избежать того, что нам мешает как сор, — и в то же время мы настолько, насколько только возможно, не единоклюбны с ним, ведь мы почитаем за сор прямо противоположное тому, что почитает за сор апостол.

Но всё же это радостно, несказанно радостно, что сердечная чистота и свобода имеют такую силу побеждать, что они, как было сказано, способны, вопреки обычному языку и всем людям, устанавливать понятия (давайте не забывать об этом), следуя божественной логике. Вот почему то, что мы малодушно и наивно называем потерей, — это для побеждающей сердечной чистоты и свободы приобретение; то, что мир строптиво называет позором, — это честь; то, что мир ребячески называет поражением, — это победа; так что язык, на котором говорит друг с другом в согласии весь человеческий род, является искажённым и вывернутым наизнанку, и есть лишь один-единственный человек, который правильно говорит на человеческом языке — тот, кого весь человеческий род как один отторгает от себя.

Но раз уж мы в связи с указанным словом из Деяний апостолов, постоянно обращаясь к нему, открыли эту радость, состоящую в том, что сердечная чистота и свобода имеют такую силу, то давайте попытаемся понять и апостолов, и то, как апосто-

лы понимали в этом самих себя. Ведь, конечно, о таком слове и о таком чудедеянии веры, совершаемом в сердечной чистоте и свободе, не следует молчать. Об этом нужно говорить, и говорить чистосердечно и прямо, несмотря на всю эту трусливую мирскую мудрость, желающую научить людей расчётам и отговоркам; ведь всякий, кто осмеливается возвещать мирскую мудрость, должен почувствовать свою вечную ответственность перед Богом. Об этом нужно говорить по возможности так, чтобы всякий, кто дерзко возжелает последовать апостолам, содрогнулся бы, но и так, чтобы всем нам, не дерзающим желать подобного, страшное слово об этом напомнило о том, как христианству пришлось бороться в мире, чтобы мы, если нам поистине будут отпущены более мягкие условия, могли со смиренной благодарностью возносить хвалу Богу, но в то же время по достоинству чтить апостолов, чтить их, честно и без утайки признавая, что это почётно пред Богом — быть пожалованным такими страданиями, но также без утайки и честно признавая, что почёт этот таков, что плоть и кровь охотнее всего желали бы, чтобы он их миновал. Ведь это лживая болтовня, когда, заигрывая, говорят о том, какой это почёт — быть апостолом, прямо как будто это, подобно деньгам или способностям, было бы чем-то таким, что всякий желал бы иметь, — тогда как это, напротив, таинство страданий, и, несомненно, почти что каждый охотно отказался бы от такого почёта, ведь ради него требуется (как это и было) совершенно всерьёз стать тем, чем был апостол: «сором для мира... позорищем для мира»⁷⁴. Как раз поэтому мы говорим, — и этому учит пример апостолов, — что человек с чистым сердцем и свободный способен, *пребывая в страданиях*, явить нечто чудесное; пожелай он, развив деятельность, явить это чудесное, он окажется бессилён это сделать. Но апостолы как раз, помимо прочего, постоянно пребывали в страдании; они не просто порой испытывали страдания, ведь их может испытать и тот, кто развивает деятельность, но для кого результат, который приносит вся его деятельность, оказывается слишком мал, и кто вынужден идти на уступки; они не проповедовали восстания против начальствующих, напротив, они признавали их власть, но, пребывая в страдании, повиновались Богу больше, нежели людям; они не требовали избавить их от тех или иных наказаний, они не брюзжали из-за того, что их наказывали, но и, терпя наказания, продолжали возвещать Христа; они не желали кого-либо к чему-то насильно принудить, но победоносно покоряли людей как раз тем, что сами покорно предавали себя на страдания. Если у человека нет такого расположения, тогда не может быть явлено и чудо торжества сердечной чистоты и свободы, ведь это чудо состоит

74. 1 Кор. 4: 13; 4: 9.

как раз в том, что то, что для всех кажется поражением и гибелью, для апостола является победой. Тот, в ком горение духа сердечной чистоты и свободы не столь сильно, тот будет действовать, тот будет держаться правды и понуждать людей признать эту правду, но в нём не будет ни сил, ни желания нести в страдании безумие мученичества, при котором тот, в ком действительно таинство веры, с Божией помощью вменяет в победу то, что весь мир называет поражением и гибелью и подвергает его этому, считая это гибелью; когда тот, в ком действительно таинство веры, с Божией помощью вменяет в честь то, что весь мир называет бесчестьем и подвергает его этому, считая это бесчестьем.

Итак, апостолы «пошли из синедриона, радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестье». Так апостолы, сердцем доверчиво внемля Богу, были внутренне тверды; ведь в этом слове Писания нет никакого притворства, в нём нет попытки — как порой пытаются люди — за внешней холодностью скрыть жар озлобления, пылающий в страдании. Нет, ни в одном высказывании ни одного апостола мы не видим никакого враждебного отношения к людям; апостолы настолько примирены с Богом и с мыслью о том, что их служение — жертвенное, для них так важно их отношение к Богу, что у них и в мыслях не было выяснять отношения с людьми безотносительно к отношению к Богу. Они на самом деле боролись не с людьми; и их на самом деле беспокоило не то, что сделают с ними люди, а если это и беспокоило их, то только как повод искать углубления отношений с Богом, которые для них, в этом мире совершенно пропавших, единственно и составляли их жизнь. Павел не осуждает царя Агриппу⁷⁵, он не нападает на него, обращаясь к нему, он не ранит его ни словом, напротив, он щадит его и обращается к нему кротко и мирно, говоря: «молил бы я Бога, чтобы... не только ты, но и все, слушающие меня сегодня, сделались такими, как я, кроме этих уз»⁷⁶. Апостол терпит страдания, он не борется с людьми; и это не потому, что он напыщенно и гордо почитает себя выше их нападков, о, никак нет, но потому, что для него единственно важно то, как он поступает по отношению к Богу. Это с неизменной надёжностью позволяет ему отрывать своё внимание от своих страданий и в то же время поднимает его неимоверно высоко. Когда весь мир как один восстаёт на апостола, мир не в силах вступить с ним в борьбу на равных условиях, ведь у апостола неизменно есть нечто третье, что для него важнее всего, что является всем для него: отношение к Богу. Смотри, быть казнённым, по-человечески рассуждая, невинно, и всё же умереть с шут-

75. Деян. 26: 2–29.

76. Деян. 26: 29.

кой на устах — это гордая победа, для язычества это триумф; и это также самое высокое, что может быть в отношении между человеком и человеком, но, стоит заметить, когда Бог не принимается во внимание, когда вся жизнь и её высочайшее проявление всё же по сути своей лишь игра, потому что играют в неё без Бога, ведь с Богом жизнь — это нечто серьёзное. Апостол, напротив, не принимает во внимание всё прочее, оставляет всё прочее, не внемлет ему, но внемлет одному только Богу; и потому раздаётся это смиренное слово мученика: «Я благодарю Бога за то, что мне посчастливилось быть удостоенным распятия». Это слово говорится не как насмешка над людьми, нет, ведь этот смиренный мученик предстоит не людям и не выясняет отношения с ними, вся их злоба и невежество не побуждают его дать им отпор, он не жаждет победить этих людей, он не желает показать им, что здесь он на самом деле сильнейший. О нет! Он предстоит Богу, не без страха и трепета, даже в это последнее мгновение страшась, верно ли он исполнил возложенное на него деяние, но в то же время с доверием и преданностью смиренно благодаря за то, что он был удостоен этой позорной смерти. Смотри, неистовая толпа сходитя вокруг мученика; она убеждена, что дело решается между нею и им, она издевается над ним вплоть до последнего мгновения и ожидает при этом услышать или жалобный крик, или гордое слово страдальца. От глаз толпы скрыто, что здесь присутствует Кто-то ещё, но тем не менее это так, мученик видит только Бога и говорит только с Богом. Его слова, да, они в самом деле звучат как насмешка над ослеплённой толпой, но они говорятся не как насмешка, мученик говорит с Богом, он благодарит Его за то, что Бог удостоил его этого страдания. И эта речь творит чудеса; он не сходит с креста, но он совершает нечто более удивительное, он, являя сердечную чистоту и свободу, преображает язык. Когда самых высоких выражений, которые есть в языке, едва хватает для того, чтобы выразить, сколь велика, рассуждая по-человечески, заслуга мученика как невинного страдальца, тогда сам мученик — и как раз потому, что он не выясняет отношения с людьми, но предстоит Богу — чувствует, что у него нет никаких заслуг, он разрывает все свои счёты с людьми, он оставляет им всю их неправоту, и он благодарит смиренно Бога; так же, как мы, обычные люди, благодарим за что-то хорошее, так он благодарит за милость быть распятым. Удивительный язык, удивительная высота: на вершине того, что кажется безумием, являть такую сердечную чистоту и свободу! Подумай только, мой слушатель, что это значит: благодарить Бога за милость быть распятым! И мы, мы, которые ноем и жалуемся, когда мир движется немного не по-нашему, мы, озабоченные тем, чтобы быть правыми, и гордящиеся своей правотой, мы ведь, если мы хотим быть честными, дол-

жны признать, что мы недалеко от того, чтобы назвать такую речь безумием!

Итак, «апостолы пошли из синедриона, радуясь», после того, как они были биты. Они были действительно рады, это было не напускное чувство, выставляемое напоказ миру, они не притворялись, с тем чтобы выказать миру глубочайшее презрение к нему. Нет, они действительно были рады, и никогда ни одна девушка не была столь радостна в день обручения, сколь апостолы в день, когда они были биты, и в любой другой день подобных страданий, который был для них днём обручения с Богом. Тот, кто смотрит на мир глазами победителя, тот ведь радуется в день победы, и не просто потому, что он победил, но потому, что победа для него — это подтверждение того, что он действительно идёт тем путём, которым полагал идти, ведь победа — это осуществление того, чего он ожидал. Но тот, кто смотрит на мир глазами человека, которому предлежит борьба, тот рад в день, когда его преследуют, ведь это день осуществления того, чего он и должен был ожидать, это целиком и полностью согласуется с его взглядом на мир. В первом случае победа это не случайно выпавшее счастье, но существенно необходимое, и во втором случае радость состоит в том, что страдание приходит не как случайно выпавшее несчастье, но как нечто существенно необходимое. Если бы первый из этих людей не одержал победы, он, вероятно, стал бы искать ошибку у себя самого; если бы второй из этих людей не столкнулся бы с преследованием, он, вероятно, стал бы искать ошибку у себя самого. Это совсем нетрудно понять любому, кто понимает, что значит иметь определённый взгляд на жизнь и жить этим взглядом, и кто не привык, напротив, жить в шутовской неопределённости. И вот апостол! Он видел распятие Святого, он видел въяве всё зло и испорченность мира, когда Господь и Учитель терпел поношение: и, видев это, апостол выходит в мир. Попробуй же, если только сумеешь, вообразить себе это иначе, нежели так, что этот человек наверняка желал, чтобы этот же самый мир обошёлся и с ним точно так же, что этот человек наверняка в отчаянии и глубоком беспокойстве обвинял бы себя, если бы его не стали преследовать, и при этом он мог бояться лишь одного: не слишком ли всё же велика будет честь быть распятым! Попробуй же, вообрази себе, будто он, тот, кто должен был возвестить миру весть о том, что Святой был распят как преступник между двумя разбойниками, был бы облечён в пурпур и великолепие, что этот человек обладал бы всеми земными благами — человек, который должен был возвещать учение Распятого о том, что Его Царство — не от мира сего; попробуй же, если, впрочем, ты вообще сможешь выдержать эту попытку, если это не окажется невозможно, посколькx самая мысль о чём-то таком звучит как дерзкая на-

смешка над апостолом. Но тогда ведь как раз в порядке вещей, что апостолы непритворно и честно пред Богом были рады тому, что были биты. Или вообрази себе, что апостольская проповедь христианства быстро, что называется, победила бы, что апостол столкнулся бы тогда с опасностью, которая станет испытанием для позднейших поколений: власть, господство и величие были бы даны ему в удел — не с тем, чтобы он перестал проповедовать Христа, но с тем, чтобы он Его проповедовал: разве в самом деле апостол смог бы убедить себя это принять, разве не было бы для него непостижимым, как может быть такое, что с Господом и Учителем обошлись как с преступником, а ученик, «который ведь не выше учителя»⁷⁷, приемлет уважение и почёт?! Разве вообще когда-либо апостол захочет так измениться, чтобы вместо того, чтобы признавать этот мир местом, где христианству надлежит бороться, признать его местом, где христианство должно победоносно шествовать? Ведь этот второй взгляд на мир исходит из предположения, что большинство, что людская толпа в среднем держится истины; и потому особо хорошего человека можно узнать по тому почёту и власти, которыми он наделён. Но взгляд на мир как на место борения приводит к пониманию того, что добру приходится быть попираемым, так что его служителей преследуют, поносят, с ними обращаются как с преступниками или сумасшедшими — ах, и как раз по этому их и можно узнать, ах, и как раз, понимая всё это, они не желают почёта и власти — не желают, чтобы не изменять собственным взглядам. Только тот может с чистым сердцем властвовать и быть в почёте, кто держится убеждения, что человеческий род в целом хорош, что, впрочем, в его время может быть всеми разделяемой истиной, так что не желать быть наделённым почётом и властью, когда ты этого заслуживаешь, может считаться какой-то крайностью, вызванной нездоровой горячностью.

Апостолы были рады тому, что они были биты, и их радость была неподдельна. Они, быть может, памятовали и о слове, что «всякая жертва солью осолится»⁷⁸. Есть одна опасность, которой апостолы были, возможно, подвержены в меньшей мере; ведь в то время дело шло о борьбе не на жизнь, а на смерть каждый день и каждое мгновение. Но всё же давайте поразмыслим об этой опасности, чтобы лучше понять радость апостолов, когда их поносили и преследовали. Когда всё кругом мирно, когда всё кажется таким надёжным, когда люди говорят: мир и безопасность⁷⁹, когда временное становится словно каким-то волшебством — тогда как раз ближе всего опасность того, что человек

77. Ср.: Мф. 10: 24.

78. Мк. 9: 49.

79. Ср. 1 Фес. 5: 3.

и сам по себе, и чувствуя поддержку в этом со стороны других, будет склонен тщеславно присваивать себе проявления духа. Так, люди будут, что называется, восхищаться тем, кто одарён, восхищаться его редким талантом, забывая, что всё это — Божий дар, и помогая тому, кому дан этот дар, тоже об этом забыть; так люди друг от друга принимают честь, играют в восхищение, и, глупо восхищаясь или становясь предметом восхищения, проводят жизнь в этой рутине, которая делает бытие человека пресным, потому что в ней нет соли, и подобным лакомству, потому что в ней нет серьёзности. Вообрази, что было бы, если бы апостол столкнулся с чем-то подобным, если бы он, кому было оказано такое доверие, как, пожалуй, никому из людей, но кто смиренно понимал, что перед Богом он ничто, если бы он обнаружил, что люди желают сделать вверенный ему дар Божий предметом тщеславия и помочь ему поступить точно так же, желают облачить его в пурпур и великолепие и забыть Бога: разве апостол не разорвал бы в священном гневе эти ласковые узы, разве он не стал бы с грустью вспоминать ту радость, которую он чувствовал, когда человеческое бытие имело силу и имело вкус, когда апостол радостно шёл после того, как был бит, и поистине мог радоваться этому?!

Мы завершаем наши размышления о радости, состоящей в том, что человек с чистым сердцем и свободный имеет эту силу побеждать; размышляя, мы приводили на память и то, как апостолы осмыслили свою жизнь в свете мысли об этом. Мы не вправе утаивать от кого-либо эту радость, эту всепобеждающую радость, которая присутствует в этой мысли, мы не вправе умалчивать о том, что человек с чистым сердцем и свободный имеет такую силу. Но мы и не стали легкомысленно бросать слова на ветер, напротив, мы по мере сил постарались сопрячь с этой радостью тяжесть серьёзного рассмотрения, чтобы, если возможно, послужить большей сдержанности. Ведь радостная мысль, над которой мы здесь размышляли, подобна отнюдь не так называемому невинному лекарству, которое можно употреблять произвольным образом без всякой опасности и которое принимают при лёгкой простуде; напротив, она подобна сильному лекарству, приём которого не лишён опасности, но правильное применение которого излечивает от болезни, грозящей смертью. В наше время, пожалуй, редко может случиться такое, что человек действительно по праву сможет сказать, что он страдает за Христа, и здесь мы снова напоминаем о благоразумии, которое не позволяет человеку напрямую апеллировать к отношению апостолов к языческому миру. Но даже если это и оказывается редчайшим случаем, то, напротив, весьма часто может иметь место и может случиться со всяким человеком, если он при этом не станет «колебаться себе

на погибель»⁸⁰, что ему придётся страдать за свои убеждения. Но человек не может по праву бороться за свои убеждения без сердечной чистоты, которая помогает ему в этой борьбе. В меру опасности даруется — так мы надеемся и так верим — и подкрепление свыше в том, чтобы стоять в сердечной чистоте и свободе; но сердечная чистота и свобода требуются даже тогда, когда опасность совсем мала. И потому кто бы ты ни был, если у тебя есть то, что ты называешь своими убеждениями (ах, а ведь печально было бы, если бы у тебя их не было!), и если от тебя требуется бороться за них — тогда не ищи поддержки у мира и людей. Ведь эта поддержка вероломна; подчас в ней (и это как раз не самое опасное) предательски отказывают в самое трудное мгновение, но подчас (и это поистине опасно) вероломство состоит в том, что мир своей поддержкой, оказываемой в избытке, душит благое дело; ведь так же, как, наверно, многие дела несут урон оттого, что мир перестаёт их поддерживать, так и многие дела губит то, что мир был взят в помощники в этих делах. Нет, ты ищи, чтобы сердце твоё было чисто пред Богом. Если ты, быть может, страдаешь за убеждения, или готовишься страдать за убеждения, или всерьёз размышляешь над тем, с чем может встретиться человек, — тогда порадуйся мгновение той радостью, которая была предметом этой беседы; однако восприми это так, как следует, не делай из этой радости развлечения, но лучше всерьёз борись за эту чистоту сердца пред Богом, и тогда тебя посетит ещё более обильная радость. Убеждения — это не то, что следует спешить вынести в мир: ах, сколько путаницы и сколько вреда происходит от того, что незрелые люди выносят вовне незрелые убеждения! Нет, дай только убеждениям вырасти в тишине, но дай им вырасти вместе с сердечной чистотой перед Богом, и тогда ты, какая бы тебе ни выпала опасность, убедишься, что в силах сделать сердечная чистота и сопутствующая ей свобода. Несколько загоревшихся стружек тушат стаканом воды, но когда огонь получает время постепенно охватить весь дом и вот уже дом (так это бывает в действительности, но этот образ относится и к реальности духа) с глубоким вздохом весь объят пламенем — тогда пожарные говорят: ничего не поделаешь, здесь победил огонь. Это печально, когда пожарные говорят: здесь победил огонь; но радостно, когда побеждает огонь убеждения и противники говорят: ничего не поделаешь. И как раз если огонь убеждения получает время постепенно охватить человека, а затем человек, когда настанет мгновение для этого, глубоко вздохнув, раздует это пламя всем воздухом сердечной чистоты — тогда такой человек с чистым сердцем способен, страдая (а ведь это тоже в определённом смысле некий вид страдания,

80. Ср.: Евр. 10: 39.

когда человек так ревнует о своих убеждениях, что это сжигает его как огонь), лишит мир власти над собой, и он силен превратить бесчестье в честь, поражение в победу.

Так давайте же будем — каждый самостоятельно и в отдельности — твёрдо держаться этого сокровища, этой радостной мысли о сердечной чистоте и свободе, чтобы сердечной чистоты и свободы никто у нас не отнял, даже если мы и готовы признать, что наша борьба в этом мире совсем незначительна по сравнению с борьбой тех дивных людей, которые в своих испытаниях должны были решаться на самое страшное, — ведь при этом отнюдь не является незначительным, не утратим ли мы в нашей незначительной борьбе сердечной чистоты и свободы.

О возможности и необходимости говорить сегодня о Боге

К Л А У С М Ю Л Л Е Р

*Müller K. Von der Möglichkeit und Notwendigkeit,
heute von Gott zu reden// Philotheos. International Journal
for Philosophy and Theology. No. 1. 2001. С. 5–16.
Перевод с немецкого Дмитрия Ченеля*

«Мне кажется, что, хотя религиозный инстинкт мощно растет вверх, — он как раз с глубоким недоверием отвергает удовлетворение, сулимое ему теизмом»¹.

Тот, кто написал это и был убежден, что то, о чем он пишет, повествует о двух ближайших столетиях², — Фридрих Ницше — едва ли мог представить себе, что на исполнение его прогноза понадобилось времени вдвое меньше, чем он ожидал. Между тем именно так все и произошло. Вплоть до XVIII столетия допущение существования Бога с философской точки зрения расценивалось как само собой разумеющееся (исключения считались следствиями моральной несостоятельности)³. На рубеже XVIII–XIX веков этот вопрос стал весьма ожесточенно обсуждаться. Затем начинается развитие, которое будет описано как забывание Бога философией⁴ или как процесс исчезновения⁵ — до тех пор, пока задавать вопрос о существовании Бога не стало вы-

1. *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Nr. 53// Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5. Hrsg; *Giorgio Colli undazzino Montinari.* München, Berlin. New York, 1999, pp. 9–243. Здесь p. 73.
2. Ср. *Nietzsche F.* Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Nr. 411// Sämtliche Werke. Bd. 13, p. 189.
3. Ср., напр.: *Grätzel S., Kreiner A.* Religionsphilosophie. Stuttgart. Weimar, 1999, pp. 118–119.
4. Ср., напр.: *Baumgartner H. M., Waldenfels H. (ed.)* Die Philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Freiburg, München, 1999, pp. 9, 84 etc.
5. Ср., напр.: *Houtepen A. W. J.* Gott — eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit. Gütersloh, 1999, pp. 7–21, 45–68.

глядеть бессмысленным занятием с философской точки зрения⁶. Все это не слишком странно. Другие диагнозы обладают несравненно большей резкостью, например, такой, как у Томаса Манна, а именно, что молчание о самом святом происходит из-за «стыда перед Богом» (*Gottesscham*) за злоупотребление Словом Божиим. Или еще более резкая формулировка Мартина Бубера, что имя «Бог» как самое перегруженное и самое оскверненное из всех человеческих слов, только поднятое с земли и подновленное «всего за час старательного усердия»⁷, не единожды могло быть спасено через умолчание. Или же — указывая на неизменную сердцевину любого высказывания о Боге — тезис о том, что в современных условиях история религиозной проповеди и вместе с этим речь о некоей трансцендентной истине оказываются идентичны с историей их метафоризации, и поиски отказа от нее носят имя «фундаментализма»⁸. Однако дело обстоит не столь простым образом. Христианское богословие осознавало себя с самого начала как познание — в своей основе даже как «лучшая» философия — и по этой причине подняло вопрос о притязании на истинность, которую она подчиняла критериям «первой философии», т. е. вопросу об абсолютно действительном⁹. Как это может быть сделано в современных условиях и вопреки преобладающему направлению мысли, исключаящему даже возможность такого утверждения? На этот вопрос мы и попытаемся ответить ниже.

Распространенное сегодня предубеждение против жалоб на последнего рода убеждения состоит в той мысли, что подобного рода убеждения...

6. Ср., напр.: *Cornelissen H.* Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens? Freiburg, Basel, Wien, 1999, p. 56. Данный тезис, впрочем, представлен без всякой ретроспективы на международные дискуссии последних лет. Ср. *Quinn P. L., Taliaferro C. (ed.)* A companion to Philosophy of Religion. Malden, Mass. Oxford, 1997; *Jäger C. (ed.)* Analytische Religionsphilosophie. Paderborn u. a., 1998; *Gestrich C. (ed.)* Gott der Philosophen — Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende. Berlin, 1999; *Wolf K.* Religionsphilosophie in Frankreich. Der «ganz Andere» und der personale Struktur der Welt. München, 1999.
7. *Buber M.* Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zw. Religion und Philosophie. Zürich, 1953, pp. 13–15.
8. Ср. *Burger R.* Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilregion. Merkur 53 (1999). Heft 9/10, pp. 922–935. См. об этом также: *Verweyen H.* Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft. Regensburg, 2000, pp. 7–11.
9. Ср. *Honnfelder L.* Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen//*Baumgartner H. M. — Waldenfels H. (ed.)* Die Philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Freiburg, München, 1999, pp. 47–64. Здесь pp. 57–62; *Ratzinger J.* Das Christentum wollte immer mehr sein als Tradition//Frankfurter Allgemeine Zeitung. Nr. 57 vom 8. 3. 2000, pp. 52–53. Ср. также: *Müller K.* Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster, 2000, pp. 6–15, 405–413. *Müller K.* Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede//*Neuner P. (ed.)* Glaubenswissenschaft. Freiburg, Basel, Wien, 2002 (QD; 195), pp. 33–56.

в прошлом соответствовали тому тупому образу жизни, который называется ханжеством. Но простейший житейский опыт может совершенно разбить это представление. На практике именно те являются наибольшими ханжами, кто не обладает вообще никакими убеждениями¹⁰,

писал Гилберт Кийт Честертон в своей «Защите ортодоксии от презирающих ее». Предложить выход из этого фатального тупика, в равной мере философского и богословского, с помощью философских методов отнюдь не является непосредственной целью последующих рассуждений о возможности и необходимости говорить сегодня о Боге. Я начинаю с введения проблемы, которая носит название:

Между сомнением и надеждой

Сначала я приведу — пока что без комментариев — цитаты, которые могут подвести нас к сути проблемы:

Дорогой Бог, если Ты существуешь,
Спаси мою душу, если она существует¹¹.

Английский священник XIX века

Все, что я делаю, — ем и сплю, ем и сплю...
В кошачьей жизни должно быть что-то еще — но я надеюсь, что это не так¹².

Кот Гарфилд из одноименного мультфильма

Когда Божественное присутствие позволяет ощутить себя, легко быть верующим. Стоит Ему удалиться, настает время для голой веры, не имеющей ничего, кроме слов «Я не позволяю тебе»... Возможно, Бог ближе в наше холодное время, чем в эпоху барокко... но мы этого не чувствуем. Но Он ожидает не того, что мы скажем: «Мы не чувствуем никакой близости, следовательно, Бога нет», а того, что в этой отдаленности будем хранить Ему верность. Отсюда может произрасти вера, не менее подлинная, но даже более чистая, в любом случае более твердая, чем это было во времена полноты внутренней жизни¹³,

писал Романо Гвардини в своем дневнике. А Эрнст Яндль сочинил стихи:

10. *Chesterton G. K. Ketzler. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verachter. Frankfurt / a. M., 1998, p. 277.*
11. Цит. по: *Houtepen. Gott — eine offene Frage*, p. 112.
12. Цит. по: *Klier W. Die Literatur als Religion betrachtet // Merkur 53 (1999). Heft 9 / 10, pp. 1021–1026. Здесь p. 1023.*
13. *Guardini R. Tagebuch. Цит. по: Pfeiffer K.-H. Die Frage nach Gott // Anzeiger für die Seelsorge. 11 / 1999, p. 545.*

уверовал ли он однажды в бога
 право он не может этого сказать
 просто здесь был бог
 и между ними не было преграды
 теперь же он должен мучиться
 когда желал бы уверовать в него
 никто не может дать гарантий
 между тем однажды может быть
 снова бог вот здесь
 и снова между ними нет преграды¹⁴.

В середине 1990-х годов Иоганн Б. Метц предложил с целью установления основных признаков современности словосочетание «кризис Бога»¹⁵. Оно ошеломляюще быстро распространилось вплоть до того, что вошло в епископские послания, но оно также некоторым образом нащупало нерв христианского восприятия настоящего времени. Этим сказано лишь немного о его действительном значении. Ведь кризисы теологии переживала уже и ранее. Первым был кризис во время перехода от так называемого Средневековья к так называемому Новому времени: прежде всего, эпидемии чумы XIV века подорвали традиционную веру в благого Творца¹⁶. Затем короткая, но в высшей степени насыщенная эпоха, границы которой лучше всего определить смертью Готхольда Э. Лессинга и выходом «Критики чистого разума» (1781) Канта, с одной стороны, и смертью Иоганна Вольфганга Гёте и Георга Фридриха Вильгельма Гегеля (1831–1832) — с другой. Прежде всего этой половиной столетия овладела дискуссия о двух первых «Критиках» Канта: «Критике чистого разума» и «Критике практического разума», — после этого о религиозном труде Фихте «Опыт критики всякого откровения» (1793), критика которого сначала считалась восходящей к Канту, и, наконец, о действительном вкладе Канта в вопрос — о «Религии в пределах только разума» (1793). Однако эти дискуссии получили продолжение, а затем перешли на более высокий уровень уже с 1785 года в результате трех в высшей степени упорных полемик: прежде всего «ссоры из-за пантеизма» между Фридрихом Генрихом Якоби и Моисеем Мендельсоном, а именно о возможном влиянии Спинозы на Лессинга, что естественным образом повлекло за собой немедленно возникавший в то время упрек в пантеизме или, скорее, в атеизме. Затем последовал «спор об атеизме», который вызвал Фихте в 1798 году своей статьей «О на-

14. *Jandl E.* Lechts und rinks. Gedichte, statements, peppermints. München, 1955, p. 64.

15. Ср. *Metz J. B.* Gotteskrise — Versuch zur geistigen Situation der Zeit// *Metz u. a.* (ed.) *Diagnosen zur Zeit.* Düsseldorf, 1994, pp. 76–92.

16. Ср. *Müller K.* Philosophische Grundfragen der Theologie, pp. 226–228.

шей вере в божественный промысел»¹⁷, так как он отождествил (в радикальном следовании за кантовским перемещением вопроса о Боге в область «практического разума») Бога с абсолютным нравственным долгом, и, таким образом, ему удалось предвосхитить в отношении таких теологических свойств Бога, как сознание и личное бытие, подозрения Фейербаха о существовании проекций (человеческих категорий на Бога), но, впрочем, не вывел отсюда никаких следствий. Фихте не сомневался в том, что его рассуждения более соответствуют Богу, чем положения ортодоксальной догматики. Наконец, непосредственно начало спора об атеизме завязывается в «споре о предметах Божественных», который можно назвать также «спором о теизме». Его главные действующие лица: все тот же Якоби со своим трудом «О предметах Божественных и их откровении»¹⁸; обвиняемый в споре, и его противник Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854). Спорят о возможности и необходимости философского дискурса о Боге. Якоби оспаривает и то и другое, Шеллинг и то и другое приветствует как выдающиеся задачи философии.

В ходе этой полемики отчасти блестящий, отчасти непонятный, отчасти увлекательный еврейский философ Барух Спиноза послужил негласной точкой отсчета и поворота, что, впрочем, ни в коем случае не удивительно. Ведь именно Спиноза впервые открыл философское средство, разрешающее таинственный основной вопрос всего унаследованного к тому времени философского богословия: как же вообще что-либо — и в особенности наиболее ограниченное, преходящее — может существовать, если необходимо должно существовать бесконечное и абсолютное, чтобы что-либо существовало вообще? Если существует бесконечное, то ведь вне бесконечного совершенно ничего не может существовать, ведь само понятие «вне» не может быть применимо к этому бесконечному. Следовательно, все, что дано в конечном, может существовать исключительно в качестве импликации абсолютного. Уже Николай Кузанский и Джордано Бруно разрабатывали этот вопрос. Спиноза выразил ответ в четком определении. Имеющий дело с источниками может наблюдать, как в указанных спорах тема религии преобразовывалась — несмотря на употребление кантовских средств, совершенно критически по отношению к Канту — в дебаты по разрешению вопроса о существовании Бога с помощью приводимой аргументации. Уже полемика Якоби и Мендельсона о Лессинге обнаруживает эту особенность, перестав быть спором о Спинозе и став дискус-

17. *Fichte J. G.* Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung // *Fichtes Werke*. Bd. 5 Berlin, 1971, pp. 177–189.

18. *Jaeschke W (ed.)* Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812). Quellenband. Hamburg, 1994, pp. 157–241.

сией о противопоставлении веры знанию¹⁹; дальнейшие диспуты только усиливают этот отход от темы.

Некоторое время спустя дело доходит до первого оспаривания бытия Божьего, которое не только отстаивает свои утверждения, но и пытается доказать их в самом строгом смысле. Это утверждение Людвиг Фейербаха, что теология в действительности является антропологией. Обычно Фейербаху приписывают следующее: он определяет религию как нечто такое, где человек имеет дело только с самим собой, или, высказываясь более заостренно, то, что человек обозначает как Бога, является им самим²⁰. Человек осуществляет свое бытие, одновременно ограничивая свои конечные стремления, и, со своей стороны, делает это, используя наименование «Бог» для объекта своей мысли. Задачи критики религии состоят в том, чтобы то, что в теологии, выражаясь языком грамматики, выступает в качестве предиката, снова сделать субъектом. Таким образом, антропология открывается в качестве тайны теологии. Конкретнее, богословское утверждение «Бог есть любовь» должно быть передано на философском языке как «Любовь божественна». Обычный богословский ответ Фейербаху²¹ ограничивается, как правило, не особенно впечатляющей мыслью, согласно которой утверждение о существовании подобных проекций не в состоянии повредить подрывает теологии, поскольку сам факт, что человек представляет себе Бога или желает Его, ничего не говорит о том, существует Бог или нет, и в любом случае не предоставляет никаких доказательств несуществования Бога.

Дело представляется намного отчетливее, если принять во внимание тот факт, что Фейербах воспринимал свою критическую конструкцию не как разрушение, но как завершение религии, точнее — христианской религии. Вместе с тем он признавал заимствованное из христианства требование, предъявляемое «практическому разуму» — неясный с его точки зрения феномен, однако действительно он перенял его. Это требование обозначается словом «любовь». Она является очевидным лейтмотивом в творчестве Фейербаха. Даже сегодня не без некоторого удволения можно прочесть, как это действовало на нервы революционно настроенному Энгельсу. В своем труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» он пишет:

Но любовь! Да, любовь вездесущее и вечное волшебное божество, которое преодолевает у Фейербаха все трудности практической жизни —

19. См.: *Kautllis I. Von «Antinomien der Überzeugung» und Aporien des modernen Theismus // Jaeschke W. (ed.) Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, pp. 1–34. Здесь р. 1.
20. См.: *Schmidinger H. Religionsphilosophie. Studienmaterial Philosophie. Bd. III / 4. Würzburg, 1994*, p. 29.
21. См.: *Küng H. Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München, 1978*, pp. 242–244.

и это в обществе, которое расколото на классы с диаметрально противоположными интересами! Вместе с этим исчезает последний остаток его революционности в философии, остается только старая песня: возлюбите друг друга, падите друг другу в объятия без различия рода и положения — всепрощенческое опьянение!²²

Здесь следует добавить следующее: Фейербах сделал антропологический аргумент руководством для своего тематического обсуждения религии как целого. Сама эта мысль появляется уже у досократика Ксенофана и в основе своей гласит, что люди представляют себе богов похожими на себя, в соответствии с расой и внешним обликом; она снабжена самодовольным замечанием Ксенофана, что если бы быки или лошади верили в богов, то последние имели бы вид быков или лошадей²³. Этот аргумент Фейербах подвергает переформулировке с учетом философских перспектив своего времени. При этом он ни в коей мере не занимается упрощенным антибогословием. Развитие исходной посылки выводит его на уровень гносеологической критики, которая была любезно описана Кантом. Поэтому Фейербах может изложить свой антропологический аргумент следующим образом:

Религия вообще... идентична с самосознанием, сознанием человека своего бытия. Но религия, выражаясь в общем смысле, является сознанием бесконечного. Таким образом, она является и не может быть ничем другим, помимо сознания человеком своего, и притом не конечного, ограниченного, но бесконечного бытия... Сознание бесконечного есть не что иное, как сознание бесконечности сознания. Или — в сознании бесконечного объектом для сознания является бесконечность собственного бытия²⁴.

Самосознание, религия, а вместе с тем и понятие Бога в своей основе пересекаются друг с другом, полагает Фейербах. Это также подтверждается тем, что если религия имеет дело с тем, как человек осознает самого себя, то определение религии зависит от того, как понимать самосознание. В этом пункте Фейербах можно подвергнуть серьезной критике, и это даже следует сделать, поскольку предложенное им понятие самосознания никоим образом не выдерживает критической проверки. Фейербах описывает его таким образом, что религия оказывается косвенным способом самопознания человека, прямо-таки бессознательным

22. *Engels F.* Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie // Marx — Engels Studienausgabe. Bd. 1 / Philosophie (ed. *Fetscher I.*). Frankfurt / a. M., 1982, pp. 182–222.
23. См.: *Xenophanes*. Fragmente. Nr. 11, 14, 15, 16 // *Kirk G. S.* — *Raven J. E.* — *Schonfield M.* (ed.) Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Nr. 166–169. Stuttgart, Weimar, 1994, p. 183 etc.
24. *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums // *Feuerbach L.* Werke in 6 Bänden. Bd. 5. Frankfurt, 1976, pp. 18–19.

самосознанием²⁵. Однако «бессознательное самосознание» содержит в самом себе противоречие. Тот, кто сознает себя, делает это не бессознательно, но таким образом, что уже пребывает в себе. И пребывает в себе, одновременно приходя к себе не только через мысль, но и через рефлексию. Однако наряду с этим самосознание дорефлексивно и, следовательно, проявляется в непосредственной глубине знания о самом себе, которое предшествует всякой возможной мысли о самом себе. Этот факт и все, что из него следует, Фейербах оставляет без внимания. На основании своего совершенно недостаточного определения самосознания он вынужден определять религию как способ самоотчуждения человека, как нечто, в чем лишь отражаются его фантазии и желания:

В религии человек отделяется от самого себя, но лишь для того, чтобы постоянно возвращаться к исходной точке отправления. Человек отрицает себя, но лишь для того, чтобы снова себя утвердить, теперь уже в прославленном облике; чем более он уничивает себя в своих глазах, тем выше он становится в очах Божиих. И он уничивает себя, поскольку положительным человеком, положительностью человечества является Бог; он себя уничивает, потому что Бог — вознесенный человек. Бог — это человек. Поэтому человек обязан думать о себе как можно более уничижительно. Он не нуждается ни в чем в своем бытии, поскольку то, чем он является, и есть его Бог²⁶.

Всякий раз, когда появляется эта связь самоуничуждения человека и понятия Бога, будь то в философском или богословском смысле, она должна служить указателем на недостаточность антропологии.

Последующая критика религии, предпринятая Карлом Марксом, Фридрихом Энгельсом, Фридрихом Ницше и Зигмундом Фрейдом, снижает планку, установленную Фейербахом, поскольку они ограничиваются функциональным описанием понятия Бога: Маркс и Энгельс описывают его как общественное успокоительное средство, используемое для выгоды несправедливо нажитого капитала, для Ницше понятие Бога и все, что с ним связано, — выражение обиды обделенных жизнью, что служит им компенсацией. А Фрейд понимает религию как болезнь, поскольку она требует слишком значительного отказа от влечений, не давая взамен действительного утешения, и является по крайней мере частичным бегством от реальности, что отчуждает человека от реального мира.

В свете этой тематики приведенные нами в начале цитаты приобретают свою глубину: сначала широкое распространение полу-

25. См.: *Feuerbach L. Das Wesen des Christentums*, pp. 31, 47; *Müller K. Wenn «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*. Frankfurt / a. M., 1994, pp. 59c–59d.

26. *Feuerbach L. Das Wesen des Christentums*, p. 214.

чила точка зрения, выраженная английским священником: понятие о себе и о Боге, пронизанное сомнением в возможность веры. За ним последовал, в условиях общества потребления и развлечения, «принцип кота Гарфилда»: в этом мире, очевидно, существуют только еда и сон. Предсказания Романо Гвардини были для его времени авангардными и сенсационными. Исполнились ли они, будет показано ниже. Эрнст Яндль был осторожнее и в то же время намного смелее. Он считает, что однажды Бог приходит вновь и открывается человеку непосредственно. Между тем с философской точки зрения говорит в пользу этого немало. Уже много лет назад французская философия констатировала факт открытия заново «вопроса о Боге»²⁷. В немецкоязычной же философии относительно этого вопроса довольно давно установлено своего рода табу, нарушаемое немногими. Впечатляющим образом это совершил Дитер Хенрих с помощью своих шестнадцати тезисов за «Философское основание для дискурса о Боге в современности?»²⁸. Вопросительный знак в конце названия статьи и склонность автора к восточной духовности не мешают Хенриху сказать следующее:

Как философ, я желаю говорить о Боге, и каждый философ должен был хотя бы уметь это делать, если для него философия с того места, где поднимаются вопросы о границах познания, не сводится к узкой специальности²⁹.

Разумеется, философия может развивать лишь *идею* Бога, не говоря о реальности мыслимого. Конечно, она могла бы выдвинуть предположения, каким образом этот вопрос может быть разрешен³⁰. Тот, кто утверждает, что совершенное предшествует несовершенному, и, таким образом, в основе мира находится «Некто», а не «ничто», и всякая истинность происходит из свободной воли этого «Некто» (как, например, это делает Роберт Шпеманн)³¹, — тем самым превышает возможности философии в вопросе о Боге. Конечно, можно было бы привлечь сверхлические (трансперсональные) способы доказательства истины, для понимания которых наши методы познания недостаточны.

27. *Eckholt M.* Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie // *HerKorr* 50 (1996), pp. 261–266.
28. *Henrich D.* Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechszehn Thesen // *Metz J. B.* — *Hilberath B. J.* — *Werblowsky Z.* (ed.) Die Gottrede von Juden und Christen unter der Herausforderung der sekulären Welt. Symposium der Gesprächskreises «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22 / 23. November 1995 in der Katholischen Akademie. Berlin, Münster, 1997, pp. 10–20.
29. *Henrich D.* Sechszehn Thesen, p. 10.
30. См.: *Henrich D.* Sechszehn Thesen, p. 12.
31. См.: *Spaemann R.* Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten // *Die Zeit*. Nr. 23. vom 31. 05. 2000, p. 47.

Однако, если и невозможно последовать за мыслью Шпемана, все же остается достаточно философских средств для того, чтобы иметь возможность говорить о Боге. Следовательно, они должны быть оценены, и, разумеется, их центром являются те формы мысли, которые неудачно названы «доказательствами существования Бога» и образуют фундамент «естественной теологии» в противоположность теологии Откровения.

Проблема «естественной теологии»

Исходя из немногих библейских указаний (именно: Прем. 13–15 и Рим. 1: 20), возникло убеждение, что невидимую истину Божества можно с помощью разума познать из действий Его творения, как это было сформулировано ап. Павлом. Вследствие возвращения к этому мотиву античной философии появилось достаточно большое количество методов аргументации, позволяющих положительно ответить на вопрос «An Deus sit?» — существует ли Бог. Почему я употребляю столь осторожные формулировки, будет вскоре показано. Известнейшими аргументами являются названное впоследствии Кантом «онтологическим доказательством бытия Бога» доказательство Ансельма Кентерберийского и «*Quinque viae*» — пять доказательств Фомы Аквинского. Первое из них, исходя из предельного понятия того, что не допускает мысли о чем-то большем, чем оно является, идет к доказательству необходимости его существования и даже, более того, немыслимости его несуществования. Доказательства Фомы Аквинского имеют исходной точкой мысль об истине как о творении: то, что все движения и действия должны иметь неподвижную причину и все преходящее должно быть обусловлено вечным, поскольку, грубо говоря, небытия быть не может, ибо ничто из ничего не возникает. И эту утверждающую бытие инстанцию мы называем Богом — так заканчиваются все пять доказательств.

Впрочем, доказательства бытия Божия, как и вообще естественная теология в зарождающемся Новом времени начиная с Декарта, приобретают большую весомость по сравнению со Средневековьем, поскольку на этом пути к кризису традиционной веры в Бога Откровения должно было быть приобретено новое понятие о Боге, полученное независимо от текстов Откровения и подлежащее укреплению веру. Напротив, критика доказательства бытия Божия появилась не только в Новое время, но уже во время жизни самого Ансельма. Систематические возражения были, конечно, высказаны Кантом. Он считает невозможным доказать бытие Бога с помощью инструментария теоретического разума, поскольку надежное познание необходимо зависит от чувственного опыта, но Бог в силу своей трансцендентности миру как раз не может быть причислен к этой области чувственного восприятия.

Конечно, Кант, таким образом, ни в коем случае не превратился во «Всеуничтожителя», как его назвал Моисей Мендельсон. Как раз Кант был убежден, что теоретический разум, невзирая на его неспособность к познанию Бога, все-таки необходимо должен мыслить понятие Бога и никогда не сможет быть свободным от этого. Если же что-либо напрашивается столь неустрашимым образом, как говорит сам Кант, то оно должно в целом обладать значением для человеческого разума. И он находит это значение в области практического разума, т. е. в этике. Мы знаем на опыте, по словам Канта, что люди, ведущие нравственную жизнь, умирают в несчастьях, и напротив — другие, которые как раз допускают всякое зло, купаются в счастье. Поскольку такое положение вещей существует всегда, реальное наслаждение счастьем и заслуженное счастье оказываются совершенно отделены друг от друга. Было бы неразумно жить нравственно, и это имело бы последствием фундаментальное сомнение разума в самом себе, поскольку он больше не может доверять тому, что он самым непосредственным образом ощущает в себе — нравственному долгу и велениям совести, а с этим и себе самому. Также необходимо, чтобы ради сохранения разумности разума имелась конечная во времени инстанция, благодаря которой реальное наслаждение счастьем и заслуженное счастье могут быть справедливым образом согласованы. Этой функцией он наделяет понятие Бога, снабжая Его вполне традиционными предикатами, такими как всемогущество, всеведение и т. п. Кант формулирует, таким образом, нечто вроде доказательства существования Бога от морали как источника. Сегодня обычно очень быстро отмахиваются от этой мысли как от «подмены трезвой оценки действительности субъективными желаниями», поскольку все происходящее в нашем мире оправдано. Но задумайтесь, что, если Кант был совершенно неправ, то мы с точки зрения разума не имеем ни малейшего права на малейшие поступки, приносимые в жертву ради истории, т. е. для того, чтобы надеяться на справедливость в ней. Если бы Кант не был прав хотя бы в самом основном, атеизм являлся бы для разумных людей моральным долгом.

Итак, нами названы основные типы доказательства бытия Бога. Борьба с ними и их критика продолжают до сих пор. И то и другое происходит как со стороны теологии, так и со стороны философии. После данного краткого обзора сущности вопроса поставим теперь вопрос о Притязаниях и функции «доказательства бытия Бога»³²

Для большинства наших современников само выражение «доказательство бытия Божия» имеет нехороший привкус. Многие, придерживающиеся агностицизма или подобной ему точки зрения, считают такое предприятие заведомо бессмысленным, вы-

32. см. Примечание редакции на с. 159

ражающим чрезмерную переоценку своих сил религиозным и богословским дискурсом. Многие другие, оценивающие свою жизнь с религиозной точки зрения и осмысливающие себя в перспективе веры, обладают странным образом схожим взглядом, только с противоположным знаком: с помощью доказательств бытия Божия, говорят они, разум присваивает себе знание о том, что доступно только вере и религиозному опыту. Обе эти позиции сходятся в том, что из недостаточного знания самого предмета впадают в фундаментальную ошибку, особенно в отношении второй части этого выражения, следовательно, слово «доказательство» должно рассматриваться не иначе, как в отношении всего выражения «доказательство бытия Божия».

Поскольку, во-первых, как с чисто научной, так и философской точки зрения доказательство не является просто доказательством. В широком смысле «доказательством» называют строгое обоснование некоего утверждения, в более узком смысле — правомерный вывод, т. е. что нечто правильным образом следует за верными посылками, или корректным образом принятыми гипотезами, или же недоказуемыми аксиомами. Кроме того, доказательность некоторого утверждения в рамках определенной системы аксиом следует отличать от доказательности этого утверждения вообще. В этой связи важнейшее значение имеет теорема, названная по имени своего открывателя «теоремой Гёделя», «теоремой о неполноте». Математик Курт Гёдель открыл доказательство того, что ни одна формальная система, например теория элементарных чисел, не может с помощью своих собственных формальных средств обосновать собственную непротиворечивость. Или, говоря иными словами, даже математика не может доказать свою непротиворечивость конечными способами и лишь способами данной системы. Определение доказательства выглядит уже почти философски, и, значит, в нем никоим образом не присутствует идея непрерывности, абсолютной безусловности, и вместе с тем в нем содержится крайняя принудительность. Впрочем, сам Гёдель сформулировал в высшей степени сложное доказательство бытия Бога.

Во-вторых, таким образом, обнаруживается, что именно подразумевается под словами «доказательство бытия Бога» в качестве формы аргументации, которая структурирована своей специфической областью приложения и которая, как и все прочие доказательства, зависит от определенных условий. Наиболее основное из этих условий Фома Аквинский называет в самом начале своей «Суммы теологии». Он спрашивает себя, не является ли существование Бога чем-то самим собой разумеющимся. Это неверно, поскольку для самого собой разумеющегося невозможно помыслить противоположность. Но именно это делает тот, кто утверждает несуществование Бога (и здесь никоим образом не допускается логическая ошибка). Отсюда Фома делает следующий вывод типичным для него способом дистинкции:

Нечто может быть самоочевидным двояким образом: во-первых, так, что оно самоочевидно для себя, но не для нас [имеются в виду наши познавательные способности. — *К. М.*]; во-вторых так, что оно самоочевидно и для нас. Некоторое положение именно тогда является самоочевидным или ясным самим по себе, если предикат заключен в определении субъекта. Например: человек — мыслящее существо. Ведь предикат «мыслящее существо» необходимым образом заключен в понятии «человек». Если же всем известно, что в утверждении подразумевается под субъектом и под предикатом, истинность этого утверждения самоочевидна... Если же значение субъекта и предиката не общеизвестно, такое утверждение является [т. е. рассматриваемое с точки зрения языка] самоочевидным для себя, но не для тех, кому неизвестны значения субъекта и предиката... Таким образом, утверждение «Бог существует» является самоочевидным и ясным самим по себе, поскольку далее будет показано, что субъект и предикат этого утверждения совпадают: Бог как раз и есть Бытие. Поскольку же мы не знаем, что есть Бог, утверждение о бытии Бога, не являющееся для нас самоочевидным, должно быть доказано из действий Бога, которые в качестве причин природного порядка менее самоочевидны; все же для нашего познания данные в качестве причин являются более подходящими³³.

Но это значит следующее: в доказательстве бытия Божия речь идет не об открытии чего-либо нового или опровержении того, что оспаривает бытие Божие. Скорее, в этом доказательстве следует в обоснованной форме обозначить причины на право и разумность утверждения бытия Божия. Некоторая уже данная додискурсивная или интуитивно-эмоциональная уверенность в существовании Бога должна быть прояснена и как таковая интеллектуально разложима благодаря выявлению оснований такой уверенности. Доказательства бытия Бога служат для методично развиваемого рефлексивного самоуверения верующих. Они не заменяют выбора того или иного варианта описания мира и своего существования, точно так же, как отклонение соответствующих аргументов не предрешает нерелигиозный вариант описания мира и своего существования. Ведь в противном случае любой неверующий может быть назван дураком — равным образом и в противоположной системе отсчета так может быть назван любой верующий теми, кто отвергает эти аргументы. На этом основании познание Бога никак не привязано к пониманию доказательств Его бытия (ведь и с философской и богословско-исторической точки зрения такая связь никогда не была обоснованна). Возможность религиозного взгляда на мир и на человека никогда не была связана с господством определенной рациональной стратегии и формы дискурса. Но, таким образом, из намеченного ограничения актуальности доказательства бытия Божия, если взглянуть внимательнее, от-

33. *Thomas von Aquin. Summa theologiae. I, q2, a1.*

нюдь не следует ослабления его значимости, совершенно напротив — и на это есть две причины.

Во-первых, если оно используется только для обоснования веры, то для того, кто осмысливает и проверяет соответствующие аргументы, оно выполняет функцию абстрактного раскрытия его уже данного опыта. Иными словами, оно служит для самопознания в перспективе интеллектуальной честности. Но к этим неотъемлемым моментам относятся также и те, которые приводят к единству собственные описания мира и человека и тем самым избавляют от противоречий. Рациональный образ жизни и мировоззрения должен, так сказать, тратить свой рабочий день согласно присущей ему динамике на объяснение непротиворечивости допущения существования Бога.

Во-вторых, на основании этого рефлексивного самоуверения аргументация в пользу существования Бога приобретает — конечно, опосредованно — значение для диспута между верующим и неверующим относительно бытия Бога. Служит она не для того, чтобы продемонстрировать перед другим свою позицию, но для того, чтобы точно обозначить в пространстве разума каждый пункт своей точки зрения. Лишь если я проясню с помощью находящихся в моем распоряжении средств, в чем заключаются мои убеждения, я могу стать серьезным партнером в дискуссии для противоположной стороны, а также только в этом случае воспринимаю ее всерьез. Если я сознательно сокращаю доступные мне средства выражения моей позиции, в результате в первое время возникнет впечатление большей близости между мной и моим собеседником. На самом деле я всегда смягчал ту точку зрения, которой придерживаюсь в действительности. В итоге обращенный к разуму дискурс, который стремится к выработыванию убеждений, всегда скатывался к уговорам или безразличию, т. е. коммуникация как таковая была отвергнута.

При указанных двух условиях тому, что называется «доказательством бытия Бога», вполне присуща как теологическая, так и систематическая актуальность. Указанием на это служит не в последнюю очередь тот факт, что классические доказательства бытия Божия со своими «за» и «против» до сих пор волнуют философию. Определенные виды аргументации подвергаются новой формулировке и проверке, не в последнюю очередь по той причине, что в них в заостренной форме оттачивается проблема границ философского познания. Кроме того, в последние годы неоднократно были сформулированы новые доказательства бытия Бога. По большей части были предприняты попытки в междисциплинарных областях, именно на стыке физики, космологии и философии, и послужили причиной активной, иногда ожесточенной полемики. Что поразительно, в наименьшей степени они затронули богословие, в том числе и католическое, хотя оно в своих вероучительных документах конца XIX — начала XX века было

и с научной точки зрения обращено к этой теме. Как известно, в требниках затрагиваются совсем другие темы. Иначе невозможно объяснить господствующее в течение десятилетий отсутствие интереса теологии как к классической аргументации в отношении Бога, так и к новым и новейшим дискуссиям вокруг этого.

Как мне кажется, многие богословы еще не осознали всей важности этого процесса. Роберт Шпеманн писал в осеннем выпуске «Меркурия» за 1999 год:

Весьма распространенный среди богословов... отказ обсуждать вопрос отнесенности, «значения» по ту сторону «смысла» текстов, а вместе с тем и их конвергенции, является признаком *theologia etsi deus non daretur* [богословия даже в отсутствие Бога]. Для них темой являются только тексты. Но ведь «только тексты» означает — фикция³⁴.

Шпеманн завершает свою книгу, озаглавленную «Бессмертный слух», указанием, которое в высшей степени подтверждается почти всяким случаем: именно, что всякое богословие, ограничившее себя размышлениями над текстами, соответствует наилучшим образом все более распространяющейся благодаря новым средствам информации виртуализации мира, а она ставит под сомнение бытие Бога³⁵.

Предисловие к журнальному выпуску, в котором Шпеманн развивает свои мысли, заканчивается двумя предложениями, написанными отнюдь не богословом:

Задаваться вопросом о Боге, будь то в богословском смысле, будь то взглядом секулярного мира на религиозное, представляет собой некое упражнение... Тот, кто отказывается от этого, терпит убыток — душевный в том, что касается веры, и интеллектуальный в том, что касается неверия³⁶.

Первое из высказываний вполне очевидно. Второе выглядит так потому, что разум, принимающий в расчет только себя, познает свои границы лишь в полемике с понятием о Боге как высшего проявления некоей обосновывающей все и определяющей все действительности³⁷, которую тем не менее разум уже не может схватить в понятиях, но сможет при этом познать свои границы, с тем чтобы держаться в их пределах. Вот почему я отваживаюсь выдвинуть следующее положение: в современном мире и возможно, и необходимо говорить о Боге с философской и богословской точки зрения.

34. *Spaemann R.* Das unsterbliche Gerücht//*Merkur* 53 (1999). Heft 9 / 10, pp. 772–783. Здесь р. 773.
35. См.: *Spaemann R.* Das unsterbliche Gerücht, р. 783.
36. *Bohrer K.* — *Scheel K.* Vorwort zum «Merkur» — Sonderheft «Nach Gott fragen. Über das Religiöse». *Merkur* 53 (1999). Heft 9 / 10, pp. 769–771. Здесь р. 771
37. Об этом понятии Бога ср. *Pannenberg W.* *Wissenschaftstheorie und Theologie.* Frankfurt / a. M., 1987, pp. 303–329. Здесь р. 304.

Определение онтологического доказательства у Ансельма Кентерберийского звучит так: Бог есть то, более чего нельзя помыслить, но так как существующее в действительности превышает существующего только в мысли, то Бог существует (см.: Онтологический аргумент // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983). В дальнейшем онтологическое доказательство подвергалось изменениям, и наиболее известный вариант является аргументом от совершенства: Бог как совершеннейшее Существо должен обладать бытием, так как совершенство подразумевает и бытие.

Критика онтологического доказательства дана Кантом, с тем, впрочем, чтобы «освободить место вере». Однако, кажется, это было, скорее, медвежьей услугой вере, так как его аргументацией более пользовался атеизм, чем апофатическое богословие.

Современные философские и богословские идеи позволяют просто и глубоко превзойти кантовскую критику. Так, например, когда Кант рассуждает о различии ста талеров в кармане и ста талеров в воображении, он использует понятие бытия как наиболее «общее», что потом перенял у него и Гегель. Между тем бытие мысли, бытие талеров и бытие Бога не одно и то же бытие, что глубоко понимали экзистенциалисты, несмотря на акцентирование различия бытия и сущего. Несомненно также, что и понятие совершенства, используемое в известном доказательстве, по своему существу и по своему способу бытия обладает глубокой особенностью, его не положишь в карман, как талеры. Так что, рассуждая на тему онтологического доказательства, никак нельзя рассуждать по аналогии, применяя другие понятия; здесь нельзя и в мысли отойти от существа дела.

Однако совершенно четко следует указать и на ограниченность онтологического доказательства в богословских построениях о Боге. Например, понятие Совершенства как синоним божественной Сущности является лишь одним из многих имен Божиих, рассмотренных у Дионисия Ареопагита; оно «показывает сущность» весьма однобоко, поэтому и само доказательство является «ослабленным», недостаточным, ограниченным. Однако и совсем отказаться от доказательства бытия Бога на основании непознаваемости божественной Сущности нельзя, ибо «Сущность является в энергиях». Итак, следует довольствоваться тем, что есть, не преувеличивая и не преуменьшая значения онтологического аргумента.

Уважаемые коллеги!

Журнал «Герменейя» приглашает вас к сотрудничеству. Наверняка у многих из вас сохранились студенческие и аспирантские переводы отдельных статей, отрывков из книг или цельных работ классиков истории философии и современных авторов. Мы готовы все это публиковать, пусть ваши труды не останутся напрасными!

**Присылайте переводы на электронный адрес
hermeneuo@gmail.com.**

Перевод должен содержать следующие данные: указание автора оригинального текста, указание языка с которого осуществляется перевод, указание автора перевода, выходных данных оригинального текста, возможны краткие комментарии переводчика.