

Friedrich Wilhelm Joseph  
Schelling



PHILOSOPHIE  
DER OFFENBARUNG

Band 2



Фридрих Вильгельм Йозеф  
Шеллинг



ФИЛОСОФИЯ  
ОТКРОВЕНИЯ

Том 2

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО  
А. П. ШУРБЕЛЕВА



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
"НАУКА"  
2002

УДК 1/14  
ББК 87.3  
Ш44

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Редакционный совет серии «Университетская библиотека»

*Н. С. Автономова, Т. А. Алексеева, М. Л. Андреев, В. И. Бахмин,  
М. А. Веденяпина, Е. Ю. Гениева, Ю. А. Кимелев, А. Я. Ливергант,  
Б. Г. Капустин, Ф. Пинтер, А. В. Полетаев, И. М. Савельева,  
Л. П. Репина, А. М. Руткевич, А. Ф. Филиппов*

«University Library» Editorial Council:

*Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev,  
Vyacheslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva, Yuri Kimelev,  
Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances Pinter, Andrei Poletayev,  
Irina Savelieva, Lorina Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov*



Издание выпущено при поддержке Института «Открытое общество»  
(Фонд Сороса) в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека»

This edition is published with the support of the Open Society Institute  
within the framework of «Pushkin Library» megaproject

ISBN 5-02-026778-3 (Т. 2)  
ISBN 5-02-026776-7

© Издательство «Наука», 2002  
© А. П. Шурбелев, перевод, статья,  
примечания, 2002

**ТРЕТЬЯ КНИГА**

**ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ**

**Часть вторая**

## *Двадцать четвертая лекция*

Мне кажется, что (специальную) лекцию по философии откровения лучше всего начать общим соображением о специфическом различии между предметами нашего предыдущего рассмотрения и того, к которому мы теперь переходим. Хотя принципы, лежащие в основе мифологии и объясняющие ее, будучи рассмотренными в общем, т. е. лишь с материальной стороны, должны также быть принципами богооткровенной религии — уже потому, что религия, берущая начало в мифологии (вырастающая из нее как дикое растение), и богооткровенная религия суть *религии*, — тем не менее между обеими постигается одно серьезное различие: представления, характерные для мифологии, суть результаты *необходимого* процесса, движения естественного сознания, предоставленного лишь самому себе, на которое, как только оно дано, в дальнейшем не оказывает влияния никакая свободная причина *вне* сознания, в то время как откровение определенно мыслится как нечто, предполагающее акт, внешний применительно к сознанию, а также отношение, которое совершенно свободная причина, Бог, не в силу необходимости, а совершенно свободно устанавливает или установил применительно к человеческому сознанию. Мифология и откровение относятся друг к другу как экзотерический процесс к внутренней истории. В процессе наличествует голая необходимость, в истории — свобода. Хотя в самой себе мифология тоже порождает эзотерическое (в мистериях), однако даже это является результатом внешнего процесса. Переходя от мифологии к

откровению, наука тем самым вступает в совершенно иную область. Там ей приходилось иметь дело с необходимым процессом, здесь — с чем-то таким, что присутствует лишь вследствие совершенно свободного воления.

Возникает вполне естественный вопрос: как знание в одной области относится к знанию в другой?

Чтобы ответить на него, надо рассмотреть данное различие с другой стороны.

Мы говорим о *философии откровения*. Однако сейчас большинство понимает под философией науку, которую разум порождает только из самого себя, и сообразно этому было бы естественно, если бы под философией откровения они понимали попытку представить идеи богооткровенной религии (*geoffenbarten Religion*) как необходимые, чистые истины разума — или свести их к таковым. В отличие от них те, кто поистине верит в откровение, считают: его предметы таковы, что их не только невозможно постичь научными методами, но просто невозможно знать — *без* откровения. И здесь мы не только не можем отказать им в правоте, но, напротив, хотим быть справедливыми, и это первое, что в любой науке, и особенно в таком вопросе, какой мы теперь рассматриваем, каждый должен требовать от себя, — никто не заставляет меня говорить об откровении, но уж коль скоро об этом заходит речь, надо говорить искренне и в *том* смысле, в каком только оно само это предполагает. Зачем нам откровение и для чего вообще иметь о нем понятие, если через него мы, в конечном счете, не узнаем и не постигнем больше того, что и так знаем или можем узнать самостоятельно?

Даже те, кто хотели бы свести откровение к голым истинам разума и совсем устранить различие между содержанием откровения и тем, что они называют разумом, что, правда, удастся им только тогда, когда они прибегают к весьма грубым средствам, совершенно похожим на некоторые из тех объяснений мифологии, которые превращают в одно лишь

случайное как раз то, что делает ее самобытной и неповторимой, заявляя, что это лишь облачение или покров, который надо совлечь, — итак, даже те, кто *сущностным и пребывающим* содержанием откровения считают голые истины разума, даже они, если они еще отыскивают причину, по которой можно сохранить слово «откровение» и, к примеру, признать в основателе христианства хотя бы учителя, особым образом избранного провидением и наделенного необычными дарами, даже те, кто усматривают в христианстве дело провидения, если бы им пришлось отвечать на вопрос: для чего провидению понадобилось такое особое начинание, ответили бы лишь в том смысле, что таким образом человечество *раньше* достигает несомненно более чистых и лучших представлений. Но, тут же утверждая, что, когда эти представления впервые, на ранней стадии, сформировались, они якобы еще находились под покровом, затемняющим их суть, который, как они полагают, надо было совлечь на протяжении веков, они именно этим снова упраздняют единственное преимущество того особого начинания, а именно возможность *раньше* постичь определенные истины, и, таким образом, им следовало бы даже это начинание рассматривать как одну из причин, по которой чистое развитие разума в человечестве было приостановлено; ведь то, что они называют откровением, им следовало бы считать самой главной и самой основной причиной этого замедления, этого приостановленного развития. Кроме того, легко увидеть, что понятие откровения или совсем не имеет никакого смысла и должно быть полностью упразднено, или придется допустить, что его содержание должно быть таким, что *без* откровения оно не только не постигалось бы, но даже не предполагало бы такой возможности.\*

---

\* Некто Х...г в своей брошюрке «О так называемом мистицизме, верном в истории и ложном нынче» (который, впрочем, сам излагает истинное,

Итак, здесь откровение прежде всего определяется как самобытный и особенный источник познания. Но нет ли еще какого-нибудь *общего* понятия, под которое его можно подвести как нечто особенное? Каждый, и даже тот, кто стремится к наиболее полному единству познания, признает, что не все вещи познаются одинаково и что разум ни в коей мере не является *единственным* источником познания. Чистому разуму противостоит или сопутствует *опыт*. Легко понять, что наука, достигнутая через откровение, подпадает под общую категорию знания, отчасти ставшего для нас таковым через опыт. Однако существует и другое знание, которое мы можем постичь только благодаря опыту или, как принято говорить, *a posteriori*.<sup>1</sup> Сейчас я не хочу повторять, каким образом философия приходит к познанию того, что Бог Есть, или к открытию того, что в нем содержится возможность

---

историческое понятие мистицизма совершенно так, как это всегда представлялось и мне) на 36-й странице пишет: «Откровение, которое имело бы своим содержанием только то, что человек может знать из одного разума, перестало бы быть откровением. Если бы сказали, что заслуга откровения состоит в определенном предвосхищении разумного познания, в силу того, что предвидение пользуется им как средством, дабы сообщить людям определенные истины раньше, чем развивающийся разум сам сможет их постигнуть, то этим совершенно ничего не выиграли бы. Ведь если это объяснение связано с утверждением, что откровение изначально облечено во что-то несущественное, что только по прошествии столетий можно совлечь, то тем самым мнимая польза откровения снова устраняется, ибо ясно, что, согласно этому воззрению, его следовало бы рассматривать не как способ ускорения, а, скорее, как основную причину замедления в развитии человеческого разума. Или в слове “откровение” вообще нет никакого смысла и понятие о нем надо совсем упразднить, или надо допустить и признать, что оно обладает содержанием, которое без него невозможно постичь». То же самое он говорит (и за это ему спасибо) и потом, на странице 67: «Мистическая теология по своему характеру созерцательна, спекулятивна. Нельзя не признать ее (мистической теологии) сходства с новой немецкой философией, которая зиждется на Якобе Беме, и особенно с богатой фантазиями новейшей натурфилософией».

быть Создателем отличного от него бытия (быть Творцом), однако каким образом философия приходит к пониманию того, что Бог *захотел* стать Творцом, это мы можем помыслить только и именно через то, *что* он действительно создал, через деяние, через действительное наличие отличающегося от него бытия. Хотя в одном моменте философии, где мы рассматриваем это бытие пока лишь как возможное и потому будущее, мы выявим причины, по которым нам кажется, что Бог тяготеет к тому, чтобы скорее претворить это возможное бытие в действительность, чем не делать этого, однако, с одной стороны, сами эти причины при ближайшем исследовании предстанут как выведенные из свойств Бога, которые мы сами постигли только *a posteriori* («*τὸ ὑψωτὸν τοῦ θεοῦ*»<sup>2</sup> уже само предполагает нравственную природу; проводится различие между позитивными и негативными свойствами, и поэтому одни выступают как *априорные*, а другие — как *апостериорные*), а с другой — эти движущие мотивы все-таки никогда не дадут нам уверенности, которую дает лишь факт наличия самого мира. Однако с этого момента мы стоим на пути необходимого продвижения. После того как в результате принятого решения началось напряжение потенциалов и тем самым — теогонический процесс, который в то же время осуществляется как космогонический, мы переносимся в сферу пусть все еще относительной и гипотетической необходимости, но все-таки в соответствии с необходимым в этом смысле прогрессом. Мы можем с необходимостью признать, что процесс, однажды положенный именно как *процесс*, пройдет через те и эти моменты; с точки зрения *всеобщего* понятия о процессе, которое однажды было нам дано, наше знание отдельных моментов станет как бы предвидением, знанием *a priori*. Между тем сама эта внутренняя необходимость процесса подводит нас к моменту, где все предстает как связанное со свободным деянием. Последним необходимым результатом процес-

са оказывается нечто подвижное, то, что Есть, могущее как быть, так и не быть, изначальный человек, который должен решить, связать ли вечным и нерасторжимым образом это бытие, покорившееся ему (человеку) в результате творения, с божественным бытием или стать за него ответственным самому и тем самым положить начало его отчуждению от бытия божественного. Здесь также прекращается всякое знание а priori; лишь то состояние, в котором мы обнаруживаем человеческое сознание сообразным опыту, показывает нам, например, что бытие, которое должно было бы быть внутренним бытием человека, данным ему во власть и подчиненным ему, что это [бытие. — А. Ш.] стало для него внешним и, напротив, подчинило его себе.

Аналогичный этому раннему теогоническому процессу, — который опосредствованно является также космогоническим, — аналогичный ему процесс, повторяющий его в человеческом сознании, мы постигли в движении, порождающем мифологию. Также и это движение, являющееся совершенно субъективным, совершающимся лишь в сознании, осуществляет свой поступательный ход через некоторые необходимые моменты. Оно само тоже гипотетично, возможно лишь при определенном условии. Лишь при допущении этого движения та опосредствующая потенция, через которую уже в первом творении всепожирающее бытие легло в основу создания, эта опосредствующая потенция пребывает в процессе и сохраняется в нем. Ведь без него [движения. — А. Ш.] все человеческое сознание было бы пожрано и уничтожено как человеческое. Однако об этом пребывании опосредствующей потенции мы делаем вывод лишь из факта мифологического процесса. Но почему опосредствующая потенция пребывает в сознании, почему человеческое сознание не разрушается, как только снова возвысилась враждебная ему сила? Отсюда вы видите, что мифология снова отсылает нас к иному порядку и, согласно своему существованию, пости-

гается не просто из себя самой, видите, что через философию мифологии последняя (мифология) хотя и постижима по своему содержанию, но по своему существованию не ясна, что философия мифологии сама снова указывает нам на более высокую связь и требует ее, которая, в конце концов, объясняет ее самое. Эту высшую связь больше *нельзя* отыскать в философии мифологии, ее можно отыскать только в философии откровения, которая объемлет ее саму. Нет никакой *необходимости* в том, чтобы человеческое сознание, находясь в распаде, утверждалось, не уничтожалось. Это может быть лишь делом свободной *воли*, которая не хочет, чтобы оно затерялось или погубило, и эту свободную волю, направленную на то, чтобы поддержать и спасти человеческое сознание, можно отыскать лишь в том самом, кто, несмотря на опасность этого крушения, все-таки восхотел этого мира. По отношению к этой воле мифология в любом случае может быть лишь случайным *следствием*, но никогда не может быть собственно *целью*. Апостол говорит, что Бог *обозрел* времена неведения (язычества), т. е. он рассматривал их не как цель, и все, в них произошедшее, рассматривал и попускал как сопроисходящее (с чем-то более высоким). Поэтому мифология, хотя и является следствием, но ни в коем случае не предстает как подлинное *откровение* той божественной воли (согласно которой человеческое сознание не должно быть утрачено). Эта божественная воля превосходит мифологию и поэтому впервые становится явной только в том, что в следовании времен идет после язычества. Мы, наверное, можем и из мифологии сделать вывод о наличии этой божественной воли (и, вероятно, можно было бы доказать, что самые мыслящие и проницательные люди тех времен прозревали в мифологии нечто совершенно иное — некую неисследимую для них тайну), итак, мы можем, наверное, из мифологии прийти к допущению божественной воли, но подлинным *действием* этой воли она не является.

Но как же тогда можно познать эту волю, которая как таковая не является причиной мифологии и, следовательно, в ней, по сути дела, не познается, но в которой мы тем не менее нуждаемся, чтобы свести мифологию к ее последнему основанию?

После того как мы *постигли*, что катастрофа, через которую поработенное в природе начало снова заявило о себе, дабы овладеть человеческим сознанием, что эта катастрофа наступила вопреки Божьей воле, вполне *естественно* думать, что Бог, видя, что бытия, на котором он все утвердил, он *лишился*, что Бог в этот момент уже помыслил восстановить это бытие, и, как уже отмечалось, поскольку эту катастрофу он с необходимостью предвидел, мы должны предположить, что на этой мысли и соответствующем ее решении он остановился еще до основания этого мира. Более того, эта мысль, это решение должно было соразмеряться с чрезвычайным событием, тем событием, которое, с человеческой точки зрения, не мог бы предвидеть никакой разум и даже не мог бы помыслить его как возможное. Ибо какой разум счел бы возможным допустить, что Творец даст творению власть снова поставить под сомнение свой собственный труд? — Я говорю — вообще творению, а не тому, которое, как выражаются сентиментальные философы, имеет значение лишь для этого крохотного периода существования Земли, так как мнение, которое a priori может представить человека не плохим и не совсем ничтожным (хотя a posteriori он достаточно плох) и которое с радостью хотело бы видеть людей на всех звездах, уже давно стало уделом романов и для серьезного философа не является предметом рассмотрения, — итак, допустившему *это* необычайное (а для того, чтобы это допустить, каждый человек, обладающий более глубоким опытом, может найти в себе и вне себя достаточно необходимые основания), допустившему это необычайное потому не следовало бы удивляться необычайности божественного реше-

ния, насколько оно может превосходить человеческую силу разума. Допуская первое, он не имеет никакого права сомневаться во втором, каким бы удивительным оно ни было. Приходится делать и этот шаг, если мы предполагаем Творца и катастрофу. Однако эта божественная воля, которую мы ни в коем случае не можем не мыслить как уже положенную и проявленную первым крушением, эта божественная воля, в самом высоком смысле совершенно непознаваемая без откровения, эта воля есть тайна как  $\epsilon\acute{\xi}\sigma\chi\eta\nu^3$  и в самом высоком смысле есть откровение, о котором мы только и говорим, есть откровение этой воли. Но всякая воля проявляет себя лишь в действии, в осуществлении. Таким образом, высочайшее откровение состоит как раз в *осуществлении* воли или божественного решения, постигаемого одновременно с катастрофой человека. До тех пор пока воля остается лишь волей и не переходит в действие, она остается тайной, действие же есть ее проявление, через него она перестает быть тайной и ее можно не только познать, но путем размышления и сочетания даже *постичь в понятии*. Поэтому явно ложным оказывается представление о тайне богооткровенной религии, согласно которому под ней понимаются истины или факты, которые даже после того как они открываются и становятся явными, все равно должны оставаться непознанными или, по меньшей мере, непостижимыми. Апостол Павел говорит о Божьем замысле, сокрытом от века, который ныне через Христа стал явным, и повсюду с великим воодушевлением подчеркивает, что утаенное от всех прошлых времен и даже от отцов — тайна Бога и Христа, т. е. потаенное между Отцом и Христом — ныне благодаря *явлению Христа* стало явным всему миру.<sup>4</sup>

Исходя из всего этого, пожалуй, ясно, что философия *откровения* в отличие от философии мифологии не представляет собой необходимого *процесса*, так как откровение, напротив, является чем-то совершенно свободным, пости-

гаемым лишь из решения и действия совершенно свободной воли. Так как конечной целью откровения является воссоздание человека и тем самым в конечном счете всего творения, или, как об этом говорится в Новом Завете, целью является новое или второе творение,<sup>5</sup> через откровение может начаться новый, или второй, творческий процесс, и в самой теологии речь идет о процессе рождения свыше, однако само откровение не представляет собой необходимого процесса, но является делом чистейшей и всецело свободной воли. Таким образом, никто, кому известно, о чем идет речь, когда он говорит об откровении, не возомнит, что оно представляет собой нечто, постигаемое а priori. Напротив, философия откровения прежде всего довольствуется тем, что все, что она может сказать об откровении, можно сказать только в связи с действительно произошедшим. Она станет усматривать свою задачу в том, чтобы показать, что откровение не предстает как необходимый процесс, но является собой совершенно свободную, в высшей степени личную волю Божества. Так обстоят дела с одной стороны. Но подобно тому как, хотя и нет *никакой* философии, которая могла бы доказать, что Бог *должен был* создать какой-то мир, когда становится ясно, что творение может быть делом всецело свободного решения, философия все же может предположить, что она в состоянии осмыслить движущие причины этого решения и объяснить действие, само свершение, так может думать философия, которая, хотя и *отказывается* постичь божественную волю, совершающуюся в откровении, а priori и в этом смысле из *чистого* разума, но тем не менее считает возможным даже эту волю, после того как она возвещена и явлена, частично объяснить, частично растолковать в существенных моментах ее совершения, как бы та не превосходила возможности человеческого разумения. Она превосходит человеческие понятия, но все-таки понятна в той мере, в какой величие этой воли = величию Бога, кото-

рый в этом отношении говорит о себе: «Я не человек. Мои мысли — не ваши мысли, ваши пути — не мои пути, но насколько небо выше земли, настолько мои пути выше ваших путей, а мои мысли выше ваших мыслей». <sup>6</sup> Все, что человеку надо делать в этой связи, — это пытаться соразмерять свои ограниченные и незначительные мысли с мыслями божественными.

Цель предыдущих замечаний заключалась в том, чтобы просто в общих чертах дать Вам тот ракурс, поставить на ту точку зрения, которую предполагает философия откровения. Следуя этому замыслу, теперь я позволю себе привести еще несколько подобных замечаний.

Как известно, Платон сказал, \* что страсть философа (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) есть удивление, то θαυμάζειν. <sup>7</sup> Если это выражение глубоко и истинно, то тогда философия, вместо того чтобы ограничиваться рассмотрением одного лишь необходимого, напротив, ощутит порыв перейти от того, что она может рассматривать как необходимое и что в этом отношении не вызывает удивления, к тому, что лежит вне и над всяким необходимым усмотрением и познанием; она даже не сможет обрести покоя, доколе не дойдет до того, что достойно удивления в высшей мере. \*\* Всякое движение, по существу, представляет собой лишь поиски покоя, также и в науке, и поэтому оно длится лишь до тех пор, пока не обнаруживается то, в чем дух может полностью успокоиться, что благодаря своей *природе* упраздняет всякое дальнейшее мышление, ибо превосходит его. Идея непрерывного движения вперед, по существу, является идеей прогресса без цели, но бесцельное лишено и смысла, такой бесконечный прогресс одновременно являет собой самую безутешную и

\* Theaetet, p. 155 D.

\*\* Ср. в этой связи «Denkmal der Schrift von den goettlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi», S. 191. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

пустую мысль. Уже Соломон или тот мудрец, который под этим именем делится своим опытом, говорит: «И предал я свое сердце тому, чтобы исследовать причины вещей и изыскать все, что совершается под небом. Эту злосчастную тяготу дал Бог детям человеческим, чтобы они мучались ею. Но рассмотрев таким образом все, что происходит под солнцем, я обнаружил, что все тщета и *изнеможение* (*Verzehrung*)\* *духа*». <sup>8</sup> Ибо ни в чем, что стало ему известно, он не нашел цели покая, и суетно все, что не имеет определенной цели или совершается без нее, и всякое мышление, не обнаруживающее такой конечной цели, есть лишь снадание духа самим собой.

Конечная цель познания может заключаться лишь в том, чтобы достичь чего-то такого, в чем оно само успокоится. Сомнение длится до тех пор, пока длится движение, ибо внутри движения, что бы там ни находилось, всегда как есть благое, так и нет его, — *есть* как момент, и *не есть*, ибо оно представляет собой лишь момент, лишь точку прохождения и снова с необходимостью становится прошлым. Поэтому всякое сомнение упраздняется лишь в последнем, о котором я могу сказать только то, что оно Есть. Если бы *такое* успокоение всякого мышления, такую уверенность, которая тем самым кладет конец всякой *работе* познания, мы захотели назвать *верой*, мы могли бы это сделать, но, во-первых, веру затем нельзя будет рассматривать как необоснованное познание. Последнее, в котором *успокаивается* всякое знание, не может быть *без* основы, этому противоречит уже то, что оно есть последнее и, следовательно, — всеобосновывающее; оно само не может стать основой продвижения, ибо тогда не было бы конца. Тягостное томление науки как раз и заключается в ее движении вперед, когда, достигнув какой-то точки, которая кажется последней (и в каждом поступательном движении каждая точка, лежащая на пути этого про-

\* Pred. 1, 13-14.

движения, однажды предстает как последняя), и поначалу необычайно обрадовавшись и на какой-то миг вообразив, что именно здесь она и остановится, поскольку достигнутое и обретенное предстает весьма ярко, она видит, что ее диалектика *снова* открывает перед ней небытие, отрицание, которое снова можно снять только благодаря следующей позиции, где (в следующей позиции) она, быть может, снова делает то же самое открытие, открывает возможность нового движения вперед, нового крушения. Она никогда не может избавиться от этой возможности. Всякая возможность должна стать действительностью, чтобы все стало ясным, явным и определенным, чтобы больше не было никакого тайного противника, а последний враг был бы побежденным.

Кажется, что, для того чтобы сильнее сообразоваться с действительностью, самое большее, что может сделать наука, — это достичь того момента, где покоится сам Бог, — в создании человека. Однако именно здесь она вскоре усматривает величайшую опасность полного крушения, поскольку судьба божественного труда отдается в свободное распоряжение твари. Разум, обычный разум, если угодно, но именно разум уже здесь тяготеет к тому, чтобы дать возможность вмешаться Творцу и задать вопрос, который *действительно* задается довольно часто: почему Бог не препятствует этому крушению? Но Бог больше, чем нам представляется, и ему нечего страшиться; самому *предельному*, что может произойти, он умеет противостоять другим предельным, и поэтому мир не погибнет, но, так как он не был утвержден одной лишь тварной волей, он будет утвержден на более высокой ступени — действием, устраняющим *всякое* сомнение, действием сверхтварной и в то же время человеческой воли — вторым человеком.

Для того чтобы к этому вернуться, веру можно представлять не как некое необоснованное знание, а, скорее, как максимально обоснованное, ибо только в ней есть то, в чем по-

беждается *всякое* сомнение, нечто настолько положительное, что всякий дальнейший переход к иному упраздняется. Именно отсюда, во-вторых, становится ясно, что науку нельзя *начинать* с веры, чему учат и о чем проповедают столь многие. Ведь уверенность, снимающая всякое сомнение (а только это и можно назвать верой), представляет собой лишь *конец* науки. Сначала закон, а потом Евангелие. Разум = закону, вера = Евангелию. Однако, как апостол говорит, что закон был детоводителем ко Христу,<sup>9</sup> так строгое послушание науке должно предшествовать вере, хотя мы *оправдываемся*, т. е., по существу, обретаем полноту только верой, а именно уверенностью, упраздняющей *всякое* сомнение. Апостол говорит: «Все сокровища мудрости сокрыты во Христе»,<sup>10</sup> но это означает, что они восприняты им, содержатся в нем, и, следовательно, он постигается лишь тогда, когда в нем постигаются все сокровища познания. «Ищите и найдете».<sup>11</sup> Итак, вера не упраздняет исканий, но требует их — именно потому, что она есть их завершение. Но это завершение и должно быть.

Правда, в *определенном* смысле, а именно в том, в каком всякое начало, всякое начинание, по существу, является верой в завершение, которого еще не видно (ибо если бы я не верил, я даже не мог бы начать), в этом смысле, конечно, можно сказать, что уже начало науки есть вера; однако *эта* вера сама влечет к знанию и обнаруживается именно в действительном знании, так что сполна верующий оказывается и самым знающим и, наоборот, предельно доверяющий знанию предстает как самый верующий. Итак, существует вера как *начало* (которая сама, однако, является лишь верой в знание) и вера как *конец*, которая представляет собой знание, обретшее покой. Против последнего могли бы возразить, сказав, что опыт показывает и Писание говорит, что вера дана не каждому, и, следовательно, это последнее тоже не может быть упраздняющим всякое сомнение, как мы

утверждали. Но в каком смысле утверждали? Только в *том*, что в себе самом это последнее, взятое объективно, не является сомнительным (содержащим основание для дальнейшего продвижения). Это, однако, не означает, что не найдутся многие, сомневающиеся в том, что можно принять нечто, устраняющее всякие сомнения. Однако даже тогда, когда кто-нибудь сумеет добраться до последнего познания, даже тогда возникнет вопрос, может ли он уловить и принять его, постиг ли он его своим сердцем, ибо оно принадлежит ему вследствие необычайности предмета, и, как раз для того, чтобы упразднить все сомнения, должно быть нечто необычайное. В жизни человека бывают случаи, пусть редкие, когда он сомневается во внезапном и неожиданном счастье, которое видит и не отваживается схватить его, не дерзает принять как нечто непреложное. Отсюда рождается сомнение, обусловленное, с одной стороны, величием дела, а с другой — узостью души, ибо есть души робкие и боязливые, равно как мужественные и героические, о чем, если не ошибаюсь, говорит и Шиллер,<sup>12</sup> обращаясь к скудному душой скептику:

«... .. вера,

Что душа твоя малая позволяет постигнуть тебе».

Итак, здесь вера является, конечно, чем-то субъективным, это доверие, уверенность, сердце, мужество — постичь то, в чем ты сомневаешься, ибо оно слишком запредельно для наших привычных понятий. Приведенный пример показывает, что сомневаться можно не только в том, чего не видишь, но и в том, что видишь. В жизни Марсилио Фичино<sup>13</sup> был эпизод, о котором рассказывает и И. Мюллер<sup>14</sup>: вместе со своим другом Ангелом Политиком (одним из тех, с кем общее почитание Платона связало узами сокровенной дружбы при дворе Козимо Медичи<sup>15</sup>) он договорился о том, что умерший первым подаст оставшемуся жить знак того, что продолжа-

ет существовать. Ангел Политик умер первым и действительно явился пережившему его, обращаясь к нему со словами: «Ты только верь, только верь, это на самом деле так». Итак (если считать эту историю истинной), он полагал, что его товарищу надо иметь веру, чтобы тотчас увидеть его и услышать. В *этом* смысле вера, конечно, удел далеко не каждого. Откровение само обращается к человеку с призывом: ты только верь, только верь, т. е. дерзни счесть это истинным; в этом смысле даже наука, едва вступив в высшую область, тотчас требует веры, т. е. мужества и способности считать истинным даже необычайное, когда оно предстает перед нами.

Одним душам (так следует думать) такая вера дается напрямую, — они сами видят в этом лишь счастье, незаслуженную милость, которой они стали причастны, — других к этому приводит жизненный опыт, ибо они не находят никакого другого покоя для своей души. Однако здесь эта вера должна связываться с наукой, т. е. с нашим дальнейшим познанием божественного и человеческого.

Но так как каждый понимает, да и опыт показывает, что не всякая философия дает возможность отыскать эту связь, дальнейшее обсуждение я хочу предварить некоторыми замечаниями о качестве той философии, которая должна опосредствовать переход от науки к откровению, от царства природы, как говорит Лейбниц,<sup>16</sup> т. е. от царства необходимости, к царству благодати. Ибо, по существу, об этом мы здесь и говорим.

Было время — и оно длилось довольно долго — когда считалось, что философию можно представить тем чище и полнее, чем чище она развивается из одного лишь субъекта, устраняя все то, что называлось объектом. Еще Фихте,<sup>17</sup> как мы видели в начале этой лекции, начал с того, что природу, или *не-Я*, как он это называл и что ныне усвоили и французы, которые мнят, что благодаря *moi* и *non-moi*<sup>18</sup> они многое постигли, — что все это он положил как несуществующее и

только потом, в практической философии, где без этого как необходимого предмета разумного действия нельзя было обойтись, снова ввел его словно *ex speciali gratia*.<sup>19</sup> Уже Кант<sup>20</sup> в своей теоретической философии, согласно удачному выражению Якоби,<sup>21</sup> отправил вещь-в-себе в «почетную отставку», на покой. В это время философия — в чем легко можно убедиться, достаточно только почитать Кантову «Религию в пределах только разума»<sup>22</sup> или «Критику всяческого откровения»<sup>23</sup> Фихте — выступала как своего рода афелий<sup>24</sup> по отношению к откровению, была максимально удалена от Божьего царства. Пришло другое время, когда начали понимать, что философия может развиваться только сообразно самой *действительности*, что лишь по отношению к действительному миру она обладает материей и средством своего собственного развития и восхождения. Это, конечно, не могло осуществиться за один раз и как бы в едином порыве. Первое, что следовало принять в философию как стихию жизни и движения, было самым древним из всего действительного, *природой*. Однако уже тогда, когда из всего действительного в движение философии была принята лишь природа, и одни усмотрели в этом закат всякой религии и даже атеизм, другие как бы инстинктивно предвидели прямо противоположный результат. Вскоре натурфилософию со всех сторон подвергли нападкам, ибо боялись, что она может вернуть к религии и, особенно, к другому взгляду на историю. Но если сама природа, несмотря на независимость, в которой она удерживается по отношению к человеку, не смогла озадачить ту субъективную философию, еще меньше это удалось истории, в которой усматривали или считали возможным усматривать лишь произведение, — хотя это слово слишком хорошо, следовало бы сказать — поделку человеческой свободы, т. е. безграничного, ничем не управляемого человеческого произвола. Но когда философия обратилась к *истории*, ей и здесь снова пришлось исходить из

первого и древнейшего, т. е. из того, что и в *этом* аспекте является первым и древнейшим, и это была совсем забытая мифология, без которой нельзя было отыскать ни начала истории, ни ее перехода к христианству. Но это еще не все.

В истории христианства тоже есть явления, к которым можно применить известные слова Шекспира: под солнцем есть такое, о чем и не снилось нашей школьной мудрости — мудрости вчерашнего дня, которая мерит прошедшее одним лишь настоящим и которая нынешние отношения человека считает вечными, бывшими всегда. Поэтому, когда истинной философии истории приходится главным образом и прежде всего частично постигать, а частично разьяснять великое противоречие между древностью и новейшей эпохой, она отыскивает ключ к этому разьяснению в тех глубинах, из которых можно вывести и происхождение мифов. Но в мифологии не только сокрыт ключ к прошлому, к древности, в целом остающейся для нас такой чуждой; поскольку современность создается лишь на основе прошедшего, то и для определения современного духовного состояния человечества мифология остается необходимым, непреходящим и не подлежащим исключению моментом. Нет сомнения в том, что современное состояние человеческого сознания всецело определяется христианством. Но и христианство представляет собой историческое явление. Пусть по своему источнику, по своему изначальному происхождению оно и восходит к совершенно непостижимому, но его *действие* остается все-таки явным, внешним, и оно не может избежать исторического объяснения и должно быть объяснено с исторической точки зрения. Можно ли понять это удивительное, почти внезапное обращение мира, когда, стоило лишь появиться христианству, язычество начало увядать и изнемогать, когда перед презренным крестом преклонилась его гордая сила, низверглись храмы, умолкли оракулы, можно ли понять эту величайшую из всех революций,

не предположив, что в природе язычества, самой мифологии обнаруживается причина, сделавшая возможным такое воздействие христианства и, следовательно, сделавшая возможным это внутреннее разложение и разрушение? Первым явным и непосредственным действием христианства, действием, которое оно само приписывает себе в первую очередь, было как раз освобождение человечества от власти тьмы, которая простерлась над миром в язычестве. Из этого, однако, следует, что реальность христианства (и это важно, так как некое *идеальное* значение ему приписывает каждый, даже самый недалекий, на что сегодня совершенно не обращают внимания), итак, реальность христианства невозможно основательно постичь, не постигнув сначала каким-то образом реальности язычества. Ибо, как я уже говорил, реальность освобождения направляется или определяется реальностью того, от чего оно освобождает, и *поэтому* истинное понимание христианства (и что толку говорить за или против него до тех пор, пока оно не понято?) совершенно невозможно без философии мифологии. Кто-нибудь скажет, что это касается лишь богословов. Ни в коем случае. Христианство принадлежит не им одним, но и настоящему историку; если бы в богословских школах его уже давно низвели до уровня обычного явления, по-настоящему значимый исследователь истории все равно придавал бы ему высокое историческое значение, как, например, это делал Б. Мюллер в самый разгар поверхностного и пустого Просвещения.

*Всеобщая значимость исследования мифологии как предпосылки, о которой говорит само христианство, возвещая о том, что оно является освобождением от язычества, особенно ощущается и в том, что язычество ни в коем случае не предстает как всего лишь явление прошлого, ибо оно длится даже донныне и по-прежнему реально дает о себе знать в самых широких массах. Число политеистов, т. е. тех, чья религия основывается на какой-либо мифологии, все еще*

превосходит не только число исповедующих христианство и иудаизм, но и число монотеистов вообще, включая даже магометан. По самым последним подсчетам общее число монотеистов, т. е. иудеев, христиан и магометан, составляет 344 миллиона, тогда как политеистов — 656 миллионов. Если допустить возможность ошибки, поскольку согласно самым последним данным, например Бальбиса,<sup>25</sup> численность человечества в 1000 миллионов, о которой обычно говорят, оказывается слишком большой, все равно в результате получается, что политеистов гораздо больше, чем монотеистов. Правда, сохранившееся язычество по своей сути является чем-то омертвелым, увядшим, отжившим, не порождающим ничего нового, а языческие народы суть как бы отмершие члены истории, которые, в отличие от живых, уже не принимают в ней деятельного участия. Но и то, что еще живо и подвижно, тоже может в результате непрерывного процесса перейти в нечто иное; мертвое и неподвижное оказывает сопротивление, которое как раз потому и нельзя преодолеть, что оно остается совершенно бездейственным, и чтобы язычество не оставалось мертвой и, следовательно, непреодолимой массой, его следовало бы снова оживить или, по меньшей мере, отыскать и открыть в нем те моменты, которые связывают его с действительной и истинной религией. К удивительным нравственным явлениям нашего времени несомненно относится и повсеместная благосклонность миссионерских организаций, т. е. стремление привести к христианским представлениям и убеждениям те народы, которые еще придерживаются язычества. Однако можно было бы говорить о совсем иных успехах этого похвального начинания, заслуживающего всяческого признания, если бы в его основе лежало более глубокое понимание *источника* мифологии и язычества, в сравнении с тем его пониманием, которым, как показывает прошлый опыт, располагают почти все миссионеры. Некоторые признаются, что большинство из

них совсем не может проникнуть в душу язычника или, например, в ход мыслей индийского брамина, и, так как в языческих представлениях они могут усмотреть *лишь заблуждение, лишь ложь*, они не в силах найти доступ к способности представления этих людей, для которых, в свою очередь, буквальное и формальное содержание церковного правоверия остается и должно оставаться чем-то совершенно чуждым. Особенно не стоит обижаться на остроумных и проницательных индийцев, когда они отказываются лицемерно верить в формулы, которые никак не связаны с их собственной верой, мировоззрением, философией, *их* мудростью.

Философия, которая в действительности как таковой не видит никакого смысла и не уделяет ей никакого места, в отношении истории, в конце концов, приходит к тому, что творит ее по своему желанию, ту историю, которая применительно к настоящей имеет лишь негативное, отрицательное отношение. Считается, например, что чему-то такому, каковым является христианство, вообще не следовало бы существовать; кроме того, оно должно находиться *вне истинной* истории, т. е. должно представляться как не-сущее, а именно как явление, которое обязано своим происхождением непониманию, произвольному или непроизвольному заблуждению. Такой взгляд на историю хотел бы сделать бывшее небывшим, прошедшее, поскольку оно не соответствует его совершенно случайным понятиям, сделать несуществующим, т. е. не имеющим никакого влияния и значения для настоящего. Такой подход выходит за рамки одного лишь теоретического взгляда, упраздняя непрерывность самого образования, лишает настоящее его основы, базиса, но тем самым ставит под сомнение все будущее. Мы не можем начать мир сначала, ибо тем самым нам пришлось бы при надлежащей последовательности вернуться к самой древности. Мы не можем совсем покончить с христианством. Мы не можем ни сделать его небывшим, ни упразднить того, что

возникло в результате христианства, а именно ту величайшую и глубочайшую перемену, свидетелем которой когда-то стал весь мир. Мы должны признать христианство как *сущее*, так же, как должны признать самостоятельность любой природной формации. Нам не удастся исключить его из ряда вещей, как не удастся забыть ни об одном из многочисленных семейств растений, хотя среди них есть такие, отсутствие которых мы даже не ощутили бы, и наш рассудок, наверное, даже не осознал бы их недостатка.

Я не хочу говорить о тех, для кого разум являет собой все бытие и поэтому Бог предстает лишь как сущий разум, об этом я достаточно сказал в самом начале данной лекции, и теперь хочу лишь заметить, что, если разум представляет собой *все* бытие (и, следовательно, наоборот, все бытие есть разум), возникает немалая трудность в привнесении неразумного, которое необходимо для того, чтобы объяснить действительный мир. Ведь каждому ясно, что наряду с могущественным, сильным разумом, который, по-видимому, особым образом управляет вещами, во всем бытии присутствует еще большая и более могущественная доля неразумного. Но разум всегда может быть лишь разумом; он не может стать чем-то отличным от *себя* или противоположным себе. Первое свойство разума заключается в том, чтобы быть неизменным, равным себе самому. Откуда же возникает способность превращаться в свою противоположность? Что касается других, то, если они и не заходят так далеко, чтобы говорить, будто бытие Бога есть лишь бытие разума, они, по меньшей мере, хотят *разумного* Бога, т. е. хотят, чтобы Бог не выходил за пределы разума. Тем самым они признают за Богом меньше, чем за человеком, ибо даже в человеке допускают такую возможность. Прекрасно, если тебя называют разумным человеком, хотя каждый чувствует, что этим не слишком много сказано. Здесь снова понимаешь, что героизм дается *не* каждому, как и вера, но разум есть как раз то, чем располагает любой. Лю-

бить своих врагов — не просто не испытывать к ним ненависти, не преследовать их, а благодетельствовать им и *любить* их — это *выше* разума.<sup>26</sup> Самые высокие заповеди величественного нравственного учения, возвышающего человека, были бы невыполнимы, если бы человек не ставил себя *выше* разума. Почему же Бог не должен этого делать? В этом смысле вполне разумно сказать, что тайны христианства — или, скорее, та единственная тайна, которая является предметом и как раз поэтому и единственной причиной откровения, заключается в том, что воля Бога по отношению к отступившему от него человеческому роду *выше* разума. Однако нельзя тотчас заявлять, что Божье решение, *которое являет себя* в откровении, *непостижимо*, поскольку оно *выше* разума; ведь оно полностью связано с чрезвычайным событием, к которому относится, равно как и с Божьим величием.

Привнесение [понятия. — А. Ш.] неразумности можно, вероятно, использовать против того, что полностью *подает* или желает себя подать как разумное, но не против того, что само заявляет о себе как о *превышающем* всяческий разум, как о том, что обладает содержанием, которое не пришло бы на ум никакому человеку, если бы не было ему явлено, т. е. представлено через действительность, — того, что само заявляет о себе как о *безумии*, а именно как о безумии по отношению к определенной точке зрения на человеческую способность суждения. Нет ничего печальнее занятия всяческих рационалистов, вознамерившихся сделать разумным то, что само предстает выше всякого разума. Самый дерзновенный из апостолов, в котором в то же время узнаешь и глубокого диалектика, прямо говорит о божественном безумии, о Божьей немощи, которая, впрочем, как он говорит, сильнее и могущественнее человеческой мудрости и силы.\* Лишь сила

\* «Τὸ μαρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ· καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ». 1 Кор. 1, 25.<sup>27</sup>

может или смеет быть слабой. Тем добрякам, которые во что бы то ни стало хотят иметь разумного Бога по их разумению, можно было бы ответить словами И. Г. Гамана<sup>28</sup>: «Разве они никогда не замечали, что Бог — это гений, которого мало волнует, что именно они называют разумным или неразумным?» Не каждому дано постигнуть глубокую иронию любого божественного действия, и тот, кто не постиг ее от начала, кто не постиг ее уже в творении мира, тот, конечно, не постигнет ее и потом, в учении об искуплении. Кроме того, не всякое обычное мышление способно вместить и ему должно показаться странным, что один и тот же *uno eodemque actu*<sup>29</sup> нечто утверждает и отрицает, и это не противоречие, как обычно принято думать, хотя именно в том и заключается Божье отношение к творению — полагать как раз то, что сам же прямо отрицает. Мы, конечно, должны сказать так: полагая В, утверждая его, он один, а отрицая его — другой, но мы не говорим, что, будучи тем или другим, он выступает как некий иной Бог, но говорим, что Божество (т. е. абсолютная свобода) Бога состоит именно в силе этого противоречия — если угодно, абсурда — в одно и то же время быть утверждающим и отрицающим и при этом не распадаться, а оставаться тем, каков есть. Но не только в Боге, а и в самом человеке, насколько он озарен лучом творческой силы, мы обнаруживаем то же самое соотношение, то же самое противоречие, слепую, безграничную по своей природе порождающую силу, которой в одном и том же субъекте противостоит сила рассудочная, полагающая себе пределы, образующая себя и, по сути дела, отрицательная. Тонкому знатоку любое произведение духа показывает, возникло ли оно из гармонического равновесия обеих видов деятельности или из одной из них и какая именно преобладала. Преобладание творческой деятельности наблюдается там, где форма оказывается слишком слабой по отношению к содержанию, где содержание в какой-то мере берет верх над фор-

мой. Противоположное наблюдается там, где форма подавляет содержание, где произведению недостает полноты. Быть опьяненным и трезвым, но не в какие-то различные мгновения, а в один и тот же миг — вот тайна подлинной поэзии. Этим Аполлоново вдохновение отличается от дионисийского. Представить бесконечное содержание — содержание, которое, по существу, противится форме и как будто упраздняет всякую форму, — итак, представить такое бесконечное содержание в самой совершенной, т. е. в самой законченной форме — такова высшая задача искусства.

Бог ни в коей мере не является *противоположностью* конечности, не есть тот, кто, как принято думать, находит удовлетворение лишь в бесконечном, но, взыскуя конечного, он тем самым являет себя как высшая, художественная природа и словно не успокаивается до тех пор, пока не придаст всему самую емкую, самую внятную, окончательную форму. Обрамление христианства, о котором говорят некоторые, есть именно цель и замысел.

Божественное безумие можно усмотреть уже в том, что Бог вообще связался с этим миром, в то время как мог в вечной самодостаточности довольствоваться одним лишь созерцанием мира возможного. Но особенно Божью немощь — τὸ ἄδυνεὲς τοῦ θεοῦ<sup>30</sup> — можно постичь в его немощи ради человека. Однако в этой немощи он сильнее человека. Его сердце достаточно велико, чтобы быть способным на *все*. В творении он прежде всего показывает силу своего духа, в искуплении — величие *сердца*. Именно это и имелось в виду, когда я говорил, что откровение — или *то* действие, которое является содержанием откровения, — представляет собой в высшей степени личностное действие. Подобно тому как, зная лишь дух человека, мы не считаем, что знаем его самого (так как чем могущественнее этот дух, тем он безличностнее, независимее от него, от его воли), подобно тому как, лишь постигнув движения его сердца, мы считаем, что

знаем *самого* человека, Бог поистине становится для человека личностью только в откровении. Здесь он противопоставит человеку как человек, и сказанное о Моисее, что Господь говорил с ним не в видениях и снах, а лицом к лицу,<sup>31</sup> относится к откровению вообще, в откровении связь непосредственна и личностна.

Когда о великом поступке говорят, что он превосходит всякое человеческое понятие, обычно этим не хотят его умалить. Нельзя этим умалить и содержание откровения. Даже люди действуют и поступают так, что не каждый может их понять. Много ли таких, кто смог бы умереть, как Сократ<sup>32</sup>? Можно с немалой долей уверенности предположить, что для большинства современников Сократа его обвинители были куда разумнее его самого, потому что, если бы речь зашла об их собственной жизни, они вели бы себя перед судьями совсем по-другому. Когда после своего повторного поражения Дарий<sup>33</sup> предложил Александру<sup>34</sup> мир на довольно хороших условиях, пообещав ему значительную часть своего царства, дочь в замужество и т. д., Парменион<sup>35</sup> решил, что, будь он Александром, он принял бы такие условия. «Et ego, si Parmenio essem»,<sup>36</sup> — ответил Александр. Поступок Александра превосходил разумение Пармениона, который, впрочем, был его самым близким другом. Но Бог гораздо более превосходит человека, чем какой-то человек своим образом мыслей превосходит другого. Только в *этом* смысле Божьи действия в откровении превосходят все человеческие понятия, т. е. не в том, что мы совсем не можем их постичь, а в том, что, для того чтобы их постичь, мы должны сообразоваться с той мерой, которая превосходит все обычные человеческие мерки. Поэтому, как я уже отмечал, при таком понимании достойное удивления ничего не теряет от такой своей особенности. Лишь такое абсолютно удивительное успокаивает давно мятущийся человеческий дух. Лишь тогда, когда нам приходится постигать как *свершившееся* то,

quo majus nil fieri potest,<sup>37</sup> то, выше чего ничто не может совершиться, лишь тогда и лишь *оно* дает нам покой. Оно должно выступать как *finis quaerendi et inveniendi*,<sup>38</sup> как *цель*, достигнув которую, вечно мятущийся дух обретает покой, ибо иначе всякое знание было бы тщетным, т. е. бесцельным. Кроме того, в развитие вещей должно приводить нечто такое, где человеческое познание, бесконечно тяготеющее к движению и продвижению, должно признать, что не может продвигаться дальше, где и оно умолкает.

Истинный предмет философии откровения может заключаться и в том, чтобы отчасти вообще подняться до *такой* точки зрения, возвышающейся над всяким *необходимым* знанием, где речь может идти только об откровении (это было главной целью первой лекции, посвященной особой части философии откровения), и я надеюсь, мне удастся в общих чертах познакомить Вас с этой точкой зрения; отчасти же замысел философии откровения может заключаться лишь в том, чтобы то *решение*, которое является подлинным предметом и в этой связи единственной причиной всякого откровения, если и не обосновать а priori (ибо если бы это решение уже не *наличествовало*, уже не было бы *явлено*, никакой разум не посмел бы и даже просто не смог бы счесть его возможным), но, *после того как* оно уже заявило о себе, сделать его понятным отчасти вообще, а отчасти в его осуществлении. Это второе в философии откровения. А то, что этого нельзя было бы предпринять безусловно, при любой посылке, я показал в достаточной мере.

Не каждой философии дано постичь откровение. Основная предпосылка такова: не одно лишь идеальное, опосредствованное разумом, а реальное отношение человеческого существа к Богу. Если бы человек находился к Богу лишь в отношении познания, тогда высшая цель откровения заключалась бы только в *разъяснении* (Belehrung). Согласно ширящемуся представлению к этому и сводится *вся* цель от-

кровения. Однако разъяснить можно лишь то, что уже Есть, уже существующее отношение, которое лишь проясняется, излагается более внятно. Если бы откровение состояло лишь в разъяснении, тогда в отношении человека к Богу ничто не могло бы измениться. Ведь если бы его цель заключалась в том, чтобы прежнее отношение заменить иным или новым, тогда сначала его следовало бы утвердить, а это могло бы произойти лишь через действительный акт полагания, через величественное и недвусмысленное действие. Тогда откровение *не* сводилось бы к одному лишь разъяснению, этот акт, это действие само было бы его сутью. Поэтому все те воззрения, согласно которым цель откровения сводится к одному лишь разъяснению, произвольно приходят к тому, что содержание этого разъяснения усматривают лишь в том отношении человека к Богу, которое уже существует *до* всякого откровения и которое поэтому следует называть естественным. Это разъяснение, которое для себя не порождало или не полагало никакого нового отношения, *могло бы* воспроизвести лишь содержание и без того уже наличествующей, так называемой всеобщей религии, и всего лишь что-нибудь прояснить, сделать более точным и более *убедительным*; но тем самым само откровение утратило бы свое особенное содержание. *Эта* цель, состоящая в том, чтобы по-новому, лишь более убедительно представить уже существующее отношение, содержание всеобщей религии, эта цель достигалась бы на путях всеобщего провидения. Если же мы захотим сохранить откровение как нечто особенное и не сводить его к одному лишь общеисторическому событию, пусть даже выдающемуся, нам придется усмотреть в его основе *реальную*, а не просто идеальную или дидактическую цель. Но реальная цель с необходимостью предполагает изначально реальное отношение человеческого сознания к Богу. Если бы в общем и целом человек был связан с Богом лишь отношением чистого *познания*, тогда особое реальное отноше-

ние, которое Бог стремится сообщить человеку в откровении, было бы совершенно необоснованным и непостижимым. Но реальное отношение человеческого существа к Богу до всякого откровения излагается уже в философии мифологии и зиждется на столь широком основании, что я дерзну признать это отношение неколебимым. Если бы уже было заложено главное основание философии откровения, откровение перестало бы быть вообще непостижимым. Особым же, постижимым и в его совершении, откровение становится лишь благодаря тому, что уже изначальное отношение человека к Богу является *опосредованным*. Отец сотворил мир не непосредственно, а *через* Сына. Поэтому то же самое опосредствование в откровении повторяется лишь на более высокой ступени и в более определенном, более личностном смысле. Бытие, сотворенное только *через* Сына и поэтому воссоздаваемое или вновь порождаемое только *через* него, уже дано нам через предыдущее, так что мы можем перейти прямо к изложению философии откровения.

## *Двадцать пятая лекция*

Содержание откровения есть не что иное, как высшая история, восходящая к началу вещей и ведущая к их концу. Философия откровения стремится лишь к тому, чтобы объяснить эту высшую историю, свести ее к тем началам, которые уже известны и даны ей с других сторон. Как уже говорилось, она не хочет выдвигать никакого учения в собственном смысле, ничего напоминающего спекулятивную догматику, ибо вообще не желает быть догматичной. При этом ее не заботит, согласовывается ли она с другими изложениями содержания откровения, которые в большинстве случаев догматичны. Поскольку она сама не притязает на то, чтобы стать учением, мы смеем думать, что никоим образом не вступим в противоречие с уже утвердившимся, действительным учением. Так как мы сами не выдвигаем догматических положений, мы не можем замышлять никакого антитезиса по отношению к уже установленному или принятому догмату. Дело, само откровение, древнее любого догмата, мы же касаемся лишь дела, а не различных субъективных способов понимания, становившихся значимыми в ту или иную эпоху. Каждый знает причины, по которым Церковь сводила содержание христианского откровения к определенным формулам, не позволявшим никаких отклонений ни вправо, ни влево. Тот, кому ведомы обстоятельства, по которым она была вынуждена принять эти формулы, знает также, что их не всегда можно причислять к признакам или приметам *счастливого* состояния Церкви. Во всякую эпоху эти

формулы неизбежно — а иначе и быть не могло — отвечали научному сознанию лишь той эпохи. Откровение же во всем своем содержании предполагает такое отношение человеческого существа к Богу, которое не могла постичь никакая прежняя философия с имевшимися у нее в ту пору средствами. Однако, если содержание откровения сводится к точке зрения, совершенно отличающейся от той, которая предполагается изначально, если совершенно необычное дело низводится до уровня дефиниций, применимых к одним лишь абстрактным, лишь *конечным* отношениям и вещам, тогда это содержание неизбежно искажается и становится совершенно непонятным в результате этого перехода на совершенно несоответствующую ему точку зрения. Мы нисколько не поможем делу, если станем оправдывать эту непонятность тем, что учение представляет собой тайну. Оно или является действительной тайной — и тогда нам следовало бы вообще ничего о нем не говорить и меньше всего стремиться к тому, чтобы заключить его в жесткие, застывшие дефиниции, — или тайной явленной, т. е. такой, которая перестала быть для нас тайной, и тогда оно должно с необходимостью быть *понятным*, чтобы быть для нас чем-то, быть действительно явленным. Наука или философия прошлого могла установить к содержанию откровения лишь такое отношение, в котором она находилась применительно к природе, ко всей действительности. Подобно тому как здесь она искала определенные общие понятия, которыми как *внешними* средствами надеялась овладеть природой, точно так же она искала средство, с помощью которого могла бы выразить и сделать понятным содержание откровения, причем не в самом откровении, а вне его в соответствующей философии, и поэтому до сих пор догматическая теология не оставляет схоластических определений, которые принадлежат далекому прошлому, а не философии нашего века. Схоластика как таковая *совсем* лишила теологию ее естественной, историчес-

кой почвы и превратила в совершенно неисторическое учение. Реформация вновь пробудила исторический дух, особенно по отношению к откровению, хотя бы потому, что вернулась к источникам и признала в них единственный авторитет. Между тем и она не могла сразу же освободиться от всех схоластическо-догматических определений, однако по мере того как исторический дух все больше пренебрегал схоластическими формами и притязал на полную независимость от них, теологию ввергали в другую крайность бездуховной трактовки — в одно лишь *внешнее* историческое и поэтому лишенное *всякой* науки изложение, ибо не имели никакого понятия о глубоко внутреннем историческом методе, который в то же время является подлинно научным. Характер этой чисто внешней исторической трактовки был приблизительно следующим: существуют определенные книги, написанные последователями некоего Иисуса, который сам называл себя Христом. В их подлинности, т. е. в том, что они восходят к его прямым ученикам, сомневаться не приходится. Столь же мало можно сомневаться и в правдивости свидетелей, рассказывающих о характере своего учителя, в истинности самого Христа, утверждавшего, что он божественный посланник, связанный с Богом, и что на это не способен никто, кроме самой божественной личности. Таким образом, нам надо верить свидетельству Христа и апостолов. То, каким образом эти доказательства приводились, слишком напоминало доказательства, обычно приводимые перед судом адвокатами. Раз уж это дело решено, достоверность сказанного апостолами и Христом доказана, то в отношении того или иного учения остается всего лишь показать с точки зрения филологии и грамматики, что этот или тот отрывок из новозаветных книг содержит соответствующее учение; достаточно сказать: это *здесь*, а как его постичь или просто уразуметь, каждый решал сам.

Помимо этих двух способов трактовки — схоластического и внешне-исторического — существовал и третий, в котором заявляла о себе потребность в истинном, внутреннем понимании, — *мистический*. В той мере, в какой он касался внутреннего существа самого дела, он, конечно, превосходил два первых, но, с одной стороны, он искал этого внутреннего не столько на пути более ясного, научного познания, сколько на пути случайного озарения, совершавшегося под воздействием благочестивого, но не сильного чувства, проявления которого, вместо того чтобы давать объективную картину, раскрывать внутреннее, сами были мистическими, т. е. неясными и, по меньшей мере, не обладающими всеобщей убедительностью; с другой стороны, мистическая теология слишком пренебрегала внешней, исторической стороной исследования; получалось так, словно она хотела породить содержание откровения лишь из своего внутреннего озарения, без помощи какого бы то ни было внешнего средства. Христианство же является прежде всего фактом, который, как и всякий другой, надо исследовать только исторически. Основанием для любого изложения, которое действительно должно содержать систему откровения, является ученость и ученое исследование. Только тогда, когда благодаря строгой и точной критике четко определяется материал, можно думать о том, чтобы отыскивать систему, которая в подлинных документах христианства всюду лишь предполагается, но нигде полностью не выражается. Ибо лишь та система будет истинной, которая объединяет в себе и как раз благодаря этому объединению разъясняет все отдельные намеки и речения Писания, не исключая одних и тех же. Однако кроме этого надо стремиться к тому, чтобы оставаться как можно ближе к простоте этих речений и, в отличие от большинства мистиков, не приносить в христианство совершенно чуждой ему высокопарности. Мистицизм так же мало понимает историческое, как и рациона-

лизм; оно превращается в аллегорические пояснения, к которым и сводится мистицизм, тогда как речь скорее идет о том, чтобы постичь историческое как историческое. Истинные знатоки, например Б. Паскаль,<sup>1</sup> уже давно заметили, что Христос и апостолы о самом возвышенном говорят в самых простых и естественных выражениях. Один писатель, которого, впрочем, не упрекнешь в чрезмерном глубокомыслии и который некогда своей апологией Сократа оказал содействие распространению рационализма, в позднейшей работе, посвященной духу раннего христианства, приходит к мысли, что христианство выступает как бы посредником между Востоком и Западом, выражая идеи Востока без всякой восточной вычурности, с аттической ясностью и простотой. И действительно, почти во всех новозаветных отрывках глубина, кажущаяся непостижимой, соединяется с такой ясностью и естественным покоем своего выражения, что из всего, что должна явить литература, они больше всего напоминают тихие, но глубокие воды классических произведений древности. Подобно тому как в речениях Христа и апостолов даже самое возвышенное кажется вполне естественным, замысел истинной философии откровения заключается лишь в том, чтобы содержание откровения, которое в научных изложениях предстает не только как сверхъестественное, но по большей части и как неестественное, чтобы это содержание сделать максимально естественным и понятным. Однако это может произойти лишь при наличии более широкой связи, в которой христианство, оставаясь самым возвышенным и выдающимся явлением, все-таки предстанет лишь как самое последнее всезавершающее звено. Говоря о христианстве, надо спрашивать не о том, как мне его истолковать, чтобы оно не противоречило какой-либо философии, а о том, какой должна быть философия, чтобы вобрать в себя и постичь также и христианство. Впрочем, я недвусмысленно заявляю, что речь идет не о доказатель-

стве, а только о *разъяснении* христианства, которое мы *полагаем* как факт, правда, факт высочайшего и решающего значения во всей истории, что и без того признает каждый, но все-таки мы рассматриваем его только как *факт*, о христианстве как *учении* речь, конечно же, не идет; я хочу рассматривать христианство точно так же, как рассматривал мифологию, а именно как явление, которое я, насколько это возможно, объясняю из его собственных посылок и хочу, чтобы оно само объясняло себя. Не притязая, как я уже говорил, на то, чтобы утвердить нечто догматическое, я тем более надеюсь, что смогу с открытым сердцем и не опасаясь кривотолков высказать свои соображения и теперь сразу перехожу к делу.

\* \* \*

Чем возвышеннее содержание откровения, чем оно запутаннее, тем больше я полагаю за правило начать с *главного* и, прежде всего, с некоторой оговоркой выразить основную мысль христианства, а затем разъяснить и доказать его каждое отдельное определение. Итак, под откровением, которое мы считаем противоположностью мифологии или язычества, мы понимаем не что иное, как христианство, поскольку ветхозаветное откровение является христианством в предвосхищении и предсказании и поскольку само оно постигается только в христианстве и через него. Подлинным содержанием христианства является одна лишь *личность* Христа, которая в то же время связует Ветхий Завет с Новым, поскольку единственным и последним содержанием Ветхого Завета является Мессия. Итак, можно сказать: в философии откровения речь идет лишь или прежде всего о том, как постичь личность Христа. Христос — не учитель, как принято говорить, и не основатель, он — *содержание* откровения.

Всякий, кто еще не привык совершать насилия над совершенно ясными новозаветными изречениями, должен, пожалуй, признаться, что в Новом Завете личности Христа придается не только человеческое или *общеисторическое* значение. С другой стороны, каждому нелегко наделять личность, которая становится ему известной лишь с того момента, как она появляется в образе человека, которая является для *него* лишь исторической, таким образом, каждому, должно быть, очень нелегко *после этого* наделять ее дочеловеческим, пред-мирным существованием; этот каждый естественным образом обнаружит, что готов согласиться с тем, будто такое возвышенное представление вокруг личности основателя великой религии сложилось лишь впоследствии. Тот, кто ничего не знает об истории *над* историей, не знает и того, куда он мог бы поместить такую личность, как Христос. Мы же исходим из того мира, в котором ее можно понять и постичь. Мы от начала *знаем* о демиургической личности, о потенции, которая опосредствует творение и которая в конце этого творения становится Господом бытия и тем самым божественной личностью. Через человека она снова лишается этого перехода (*Verwirklichung*), лишается славы. Несмотря на то что в результате этого *в самой себе* она не перестает быть божественной личностью, внутренне не изменяется, а ее воля, ее сознание остаются теми же самыми, по отношению к вновь возникшему началу (которого не должно было быть) она снова оказывается в состоянии отрицания и страдания — по отношению к этому бытию, которое ей снова надо подчинить себе, она больше не является Господом, но прежде всего предстает лишь как *естественным образом* действующая потенция. Так как начало, которого не должно было быть, возвысилось лишь для того, чтобы снова ей покориться через процесс, которого она не может избежать, причем как раз потому, что находится во власти человека,

она не может отступить, ибо в противном случае ей пришлось бы допустить полное упразднение, уничтожение, разрушение человеческого сознания, но это противоречит ее собственной, пусть сокрытой, но все еще божественной воле, как и воле Отца, который не желает гибели мира. Но наступает момент, когда она снова в человеческом сознании становится владыкой того бытия, где она опять обретает славу и в *этом отношении* снова (внешним образом) становится божественной личностью. Но она есть божественная личность как Господь бытия, которого Отец ей *не* давал — бытия, которым она обладает независимо от Отца. Вследствие этого она сама *не зависит* от Отца и поэтому в данный момент сообразно ее бытию ее можно определить как внебожественно-божественную личность: божественную, потому что она есть владыка бытия, а внебожественную, потому что она обладает этим бытием как *не* данным от Бога, как независимым от Отца, бытием, которым она может начать то, что хочет, и которым могла бы *постоянно* обладать как от Отца независимым. В *этом* и заключается ее свобода. *Это* надо знать, чтобы понять то *послушание* Христа, о котором идет речь и с которым попутно столько связано. Сын мог существовать в *своей собственной* славе независимо от Отца, вне Отца, конечно, он не мог быть *истинным* Богом, но тем не менее мог вне и без него быть Богом, а именно Господом бытия, пусть не сущностно, но хотя бы асти.<sup>2</sup> Однако Сын презрел *эту* славу, которую мог иметь независимо от Отца, и в *этом* он — Христос. Такова основная идея христианства.

Я хочу еще раз разъяснить эту основную мысль и ее предпосылку; при этом переходе речь идет главным образом о том, чтобы определить состояние, в котором находится опосредствующая потенция, появляющаяся как Христос; самое главное — постичь независимость, самостоятельное существование, в котором она находится по отношению к Богу.

Та божественная личность, которую мы определили как вторую, в творении была *лишь* потенцией, как порожденное есть лишь потенция, пока оно не осуществилось. Изначально бытие находилось только у Отца, который поэтому и является единым изначальным Богом, — Божество Сына всюду признается как берущее начало в Отце, и в этом смысле христианская теология называет Отца *fontem et principium divinitatis*.<sup>3</sup> Однако в конце творения Сын есть то, *что* есть Отец. Он обладает бытием, и хотя не так, как Отец, изначально, но обладает им как ему данным, т. е. как Сын.\* Тем не менее это бытие не является независимым от Отца, не есть его *собственное*, не есть бытие, которым он обладает *помимо* Отца и для себя.\*\* Однако через вину человека принцип, преодоленный в творении (и в преодолении которого Сын осуществил себя самого) снова заявляет о себе, а вместе с ним полагается новое напряжение, которое от прежнего (в творении) отличается тем, что является не *божественным*, а *противоборствующим* божественной воле и полагаемым лишь человеком. Человек присвоил себе право, *принадлежащее одному лишь* Богу, — право снова вызывать из внутреннего и сокровенного ту потенцию, которая лежит в основе всего и все осуществляет, начало самого творения, как бы снова делать внешней тайну творения; но овладев таким образом созидающей (отчей) потенцией, он *сделал* себя Отцом, т. е. тем, кто полагает Сына.\*\*\* Однако именно потому, что Сын пребывает в том бытии, которое самостоя-

---

\* См. предыдущий том, с. 389 и след. (*Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*) (Здесь и далее ссылки на «Философию откровения» даны по изданию: Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1. СПб.: Наука, 2000).

\*\* Ср. начало шестнадцатой лекции, с. 417 и след. (*Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

\*\*\* Это выражение разъясняется в предыдущем томе, с. 451. (*Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

тельно по отношению к Отцу и которым он прежде не обладал, он полагается как независимый от Отца. Не внутренним, а внешним образом. Не надо думать, что он внутри, в себе самом утрачивает сознание своей божественности или перестает осознавать себя как божественную личность или как личность вообще. Однако тот факт, что внутренне он познает свою зависимость от Отца и желает одной только его воли, ничего не меняет в его внешней независимости. В *этом* независимом от Отца бытии он ведет себя прежде всего только как потенция и должен действовать как она; через внутреннюю необходимость своей природы потенция должна делать то, что ей предписано. Ибо отношение между В и А<sup>2</sup>, как вы знаете, таково: если В мыслится как чистая потенция, тогда А есть actus purus,<sup>4</sup> если же В возвышается или его возносят ad actum purum,<sup>5</sup> тогда А становится потенцией, а именно непосредственной потенцией, т. е. потенцией, которая может иметь лишь одну волю, а именно через преодоление противостоящего восстановиться в actus purus. Таким образом, Сын снова становится действительным *долженствующим*, как в творении; полагается *новый* процесс, а именно процесс в человеческом сознании, так как теперь все происходит в нем, речь идет только о нем, так как лишь в нем снова возвышается В.\* Где-то в конце этого процесса — мифологического — опосредствующая потенция переходит ex potentia in actum<sup>6</sup> и тем самым снова становится *Господом* бытия (прежде всего человеческого сознания, но тем самым и бытия вообще) и в обладании бытием — в славе — снова обретает свое *Божество*, не истинное Божество, ибо истинным Божеством она может обладать только вместе с Отцом, от которого она все еще отделена, а, по меньшей мере, говоря словами апостола, Божеством ἐν μορφῇ θεοῦ<sup>7</sup> — не истинным Богом, а в

\* Ср. с. 432–433 предыдущего тома. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

образе Бога, ибо по форме она есть Господь и она может actu быть Богом. Таков момент, в котором мы постигаем опосредствующую личность и в котором мы и должны ее мыслить, пока она не появится как Христос.

Для того чтобы понять христианство, совершенно необходимо — и это выступает как *conditio sine qua non*<sup>8</sup> проникновения в его истинный смысл — понять эту *отъединенность* Сына от Отца, это бытие в своем собственном образе и, следовательно, в полной *свободе* и независимости от бытия Отца. Без этого предшествующего христианству (появлению второй потенции как Христа) бытия Сына, полагаемого вне Отца и независимого от него, совершенно невозможно понять не только многочисленные новозаветные места и выражения (о которых мы вскоре поговорим), но и все *домостроительство* Нового Завета, весь смысл Христова начинания (*Veranstaltung*). Ибо как, например, можно было бы говорить о *заслуге* Христа, о *добровольном* уничтожении, о предании себя на волю Отца, об отвержении себя самого, послушании и т. д., если бы он не имел независимо от Отца существования, если бы не имел славы, в которой мог существовать независимо от Отца, Божества, которое мог сделать действительным для себя? Но он презрел это, он выбрал крест, и в этом и заключается основная идея христианства. А теперь я прежде всего хочу доказать ее на основе самого Писания.

По-настоящему классическим местом являются 5–8 стихи из второй главы Послания к Филиппийцам. В этом великолепном месте, раскрывающем глубочайшую тайну, сказано: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу [буквально: быть на одной ноге. — *А. Ш.*], но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и

смерти крестной». Как объяснить это место, не допустив промежуточного состояния, о котором мы говорили? Обычно принято говорить лишь: 1) о состоянии до его уничтожения, в чистом Божестве; 2) о состоянии уничтожения; мы же говорим о третьем, когда он полагается как внебожественная личность, но еще не становится человеком. Если, согласно обычной догматике, здесь речь идет о Христе до его вочеловечения, т. е. о том, кто еще един с Отцом и поэтому сам есть истинный Бог, то почему в таком случае о нем говорится, что он не почитал хищением быть *на одной ноге* с Богом, принимать на себя Божество? Ведь если чем-то обладаешь, нет нужды к нему стремиться. Даже с чисто языковой точки зрения это место нельзя понимать упомянутым образом. Для этого приведу оригинал. Там сказано: ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.<sup>9</sup> У апостола Павла есть такое обыкновение: как раз там, где он касается самого глубокого и сокровенного, он говорит как можно яснее и четче, чтобы можно было, наблюдая за словоупотреблением, постичь смысл самых темных мест. Если бы Павел захотел говорить о *единосущности* с Отцом, в которой обычно принято мыслить Сына до момента его вочеловечения, если бы он на самом деле захотел выразить это единство, разве употребил бы он слово *μορφῆ*,<sup>10</sup> которое обычно повсюду, даже в своих производных формах, скорее означает противоположность сущности, как, например, в другом месте,\* где говорится о людях, которые имеют *μόρφωσις*,<sup>12</sup> т. е. внешнюю форму, вид благочестия, но не сущность его? Слово *μορφῆ* употребляется тотчас снова: *μορφῆν δούλου λαβών*<sup>13</sup>; итак, этот образ раба, принятый Сыном, является не *сущностным*, внутренне присущим, а воспринятым и, следовательно, хотя и действительным, но лишь случайным. Разве может в одном и том же отрывке одно и то же слово упо-

\* 2 Тим. 3, 5.<sup>11</sup>

требляться в совершенно различных значениях? Каким образом  $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>14</sup> может означать Божество в его сущности, а идущее сразу за ним  $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ <sup>15</sup> — лишь принятый, мимолетный образ раба? Это непостижимо для каждого, кто следует здоровым представлениями о толковании. И, напротив, о том промежуточном состоянии, когда Сын был независим от Отца и являлся Господом отчужденного от него бытия, — итак, о том состоянии Сына нельзя было сказать точнее, причем сказать с величайшей и строжайшей точностью (каковая у такого писателя, как Павел, вообще должна являться правилом герменевтики, толкования), нельзя было сказать точнее, чем «он был, или находился  $\acute{\epsilon}\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ », т. е., хотя поистине и сообразно сущности он не был Богом (ибо таковым он мог быть только в единстве с Отцом), но *specie, actu*<sup>16</sup> он, по меньшей мере, обладал его подобием (*Aeussere*), которое как раз и состоит в славе, в господстве над бытием. С этим вполне согласуется и второе слово, к которому здесь прибегает апостол. Он говорит не  $\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\omega}\nu$ , а  $\acute{\epsilon}\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ .<sup>17</sup> В более точном словоупотреблении, особенно у Павла, а затем и у Луки, который, как всюду признано, в данном случае полностью согласовывается с Павлом, слово  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ <sup>18</sup> никогда не употребляется по отношению к *сущностному*, существенному бытию, но лишь по отношению к *актуальному* и, следовательно, случайному. Его, например, употребляют по отношению к случайным телесным недостаткам, например, в Деяниях апостолов (Деян. 14, 8) — применительно к человеку, хромому от рождения:  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\ \kappa\omicron\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \mu\eta\tau\rho\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ .<sup>19</sup> Равным образом  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$  употребляется по отношению к переходящим состояниям, как, например, в Деяниях апостолов (Деян. 7, 55), где о Стефане, который увидел небо отверстым, сказано: « $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\acute{\mu}\alpha\tau\omicron\varsigma$ ». <sup>20</sup> Павел говорит о той поре, когда он был гонителем христиан: « $\zeta\eta\lambda\omega\tau\acute{\eta}\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ » (Гал. 1, 14),<sup>21</sup> а у Луки Христос говорит: «...кто из

вас меньше всех, тот будет самым великим» — «ὁ μικρότερος ἐν πάντων ὑμῶν ὑπάρχων (ср.: Лк. 9, 48) (таким образом, здесь это слово употребляется по отношению к бытию, которым обладаешь не согласно сущности, а согласно умонастроенности) οὗτος ἔσται μέγας»<sup>22</sup> (здесь εἶναι<sup>23</sup> употребляется по отношению к истинному, сущностному бытию; смысл таков: *сделавший* себя наименьшим станет поистине наибольшим). Обращаясь к афинянам, Павел говорит: «Бог, сотворивший мир, будучи Господом неба и земли (οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων), не живет в рукотворных храмах» (ср.: Деян. 17, 24). Отношение, согласно которому Бог предстанет как Господь неба и земли, является не сущностным (ибо в противном случае оно было бы необходимым), а актуальным и в более высоком смысле случайным. Возможно ли этими словами — ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — выразить *сущностную* божественную природу Сына? И, напротив, оно вполне подходит к описанию того промежуточного состояния независимой от Отца славы, которую Сын имел до своего появления в качестве Христа. *Это* состояние было лишь преходящим, в высшем смысле случайным, которому, однако, ничто не мешало стать пребывающим и действенным.

Но это еще не все. Словно для того, чтобы все собралось воедино, дабы устранить всякое сомнение в ложности обычного толкования, апостол продолжает: «οὐχ ἄρπαγμόν ἢ γῆσάτο» — «не считал хищением» — τὸ εἶναι ἴσα (не ἴσον) θεῷ<sup>24</sup> (примечательно, что он не говорит: τῷ θεῷ). Допустим, что выражение «не считать что-либо хищением» можно было бы в *общем* смысле употребить по отношению к тому, чем уже обладаешь, как, например, о красивом или умном человеке говорят, что он красив, но этим не пользуется, однако в соответствии с языковой нормой выражение ἄρπαγμόν ἢ γεῖσάτο τῷ<sup>25</sup> употребляется только по отношению к тому, что кому-то дается случайно. Пусть не то же самое, но вполне равнозначное выражение, не ἄρπαγμόν, а ἄρπαγμα,<sup>26</sup> находили у

Гелиодора,<sup>27</sup> где об одном мудреце говорится, что славу, которой он наслаждался, он не расценивал как ἔρπαιμα или ἔρμαιον, т. е. как хищение или находку. Здесь одно слово поясняет другое. Ἐρμαιον<sup>28</sup> употребляется лучшими писателями, например, Демосфеном (986, 17): «ἔρμαιον νομίσαυτες τὴν ἡμετέραν ἀπορίαν» — «наше замешательство они рассматривали как [неожиданную. — А. Ш.] находку». Применяв это к нашему отрывку, мы можем перевести его так: он не считал μορφήν θεοῦ, в которой находился, чем-то неожиданно обретенным (Gefundenes), нежданым выигрышем или случайным преимуществом, которым мог бы воспользоваться; незачем говорить, как правильно понятое согласуется именно с нашей точкой зрения, однако если *предположить*, что это слово можно было бы употребить и по отношению к чему-то, чем обладаешь не случайно, но изначально (wesentlich), и если бы оно было использовано по отношению к сущностному Божеству Христа, тогда апостол мог бы выразить это равенство не так, как он его выражает. Он не смог бы сказать: он не придавал большого значения возможности (οὐχ ἔρπαιμὸν ἠγῆσατο) быть на одной ноге с Богом — ибо только так и можно перевести τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; здесь это neutrum pluralis<sup>29</sup> имеет значение наречия, т. е. равнозначен ἴσως θεῷ.<sup>30</sup> Разве стал бы апостол выбирать эту в любом случае необычную манеру выражения, если бы он хотел говорить о сущностном богоравенстве, в то время как, по нашему мнению, она полностью разъясняется тем, что апостол чувствовал, что даже тогда, когда Сын действительно облекся в славу, которую имел независимо от Отца и в которую мог облечься, даже тогда он все-таки не был равен Богу объективно и сущностно, т. е. ἴσος θεῷ, а лишь ἴσως, был на одной ноге, мог стать ему равным только *внешним образом*? Каждое слово в этом отрывке говорит в пользу нашего объяснения. Ἐν μορφῇ θεοῦ не может означать «когда он был истинным Богом»; μορφή

θεοῦ есть нечто случайное, как μορφῇ δοῦλου. Эту самую случайность выражает глагол ὑπάρχειν. Столь же мало бытие того, кто есть истинный Бог, сводится лишь к ἰσα θεῶ εἶναι.<sup>31</sup> Это выражает лишь внешнее равенство.\*

Остается, казалось бы, лишь другое объяснение, а именно ситуация Христа, уже ставшего человеком. Тут сразу же возникает величайшее противоречие, так как невозможно, чтобы один и тот же в одно и то же время был в Божьем образе и образе раба. Приняв образ раба и, следовательно, совершенно уподобившись человеку, он тем самым уже не находится в Божьем образе. Чтобы избежать этого противоречия, некоторые склонны переводить ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων как *sum in forma Dei esse posset*,<sup>32</sup> ибо он, даже будучи человеком, якобы все еще мог явить свою божественную славу (*divinitatem prae se ferre potuisset*<sup>33</sup>), но не захотел, а вместо этого принял образ раба. Однако, во-первых, натянутость этого объяснения выдает в нем одно лишь стремление любой ценой отстоять эту точку зрения, а, во-вторых, если в некоторых случаях глаголы, выражающие акт, и могут иметь лишь значение возможности, однако к ὑπάρχειν это не относится. «Он мог» было бы равнозначно «он — сущностно — был Богом». Однако мы показали, что именно ὑπάρχειν употребляется по отношению к случайному бытию, по отношению к тому, что случайно. В-третьих, даже если бы с точки зрения филологии и можно было прибегнуть к такому объяснению, мы получили бы лишь искаженный смысл. Ведь в таком случае получается, что основную причину, по которой тот, кто мог быть ἐν μορφῇ θεοῦ, стал человеком, апостол опустил, а вместо этого упомянул о том, что — если допустить однажды заявившую о себе волю к вочеловечению —

\* Ср. употребление ἰσα у Фукидида (III, 14): ἐν οὐ (Олимпийского Зевса) τῷ ἱερῷ ἰσα καὶ ἰκέται εσμέν, где ἰσα значит «по тому же праву, одинаковым образом».

больше не представляет собой ничего *особенного*, ибо однажды решивший стать человеком, решился на это, конечно же, не для того, чтобы красоваться в качестве Бога; это было бы похоже на то, как ушедшего в монастырь захотели бы прославить за то, что он не женился, как будто туда за этим и отправляются. Точно так же однажды отказавшемуся принять божественный образ не поставишь в заслугу того, что он, находясь в этом состоянии отречения, не стал снова стремиться к Божеству или его внешнему свойству и обретать их. Он ни в коем случае не мог бы сделать этого, не противореча себе. Таким образом, любое *potuisset*<sup>34</sup> совершенно обманчиво. Он мог бы сделать это, как безрассудный человек, который, приняв сегодня какое-то решение, завтра делает прямо противоположное, но не как божественное, как разумное существо. Высшее отречение Христа — и апостол, конечно же, хочет его прославить, представляя такой его *настрой* как некий образец (*Muster*), — заключалось в том, что он решил стать человеком. Тот факт, что он, вочеловечившись, уже не принял божественного образа, апостол преподносит лишь как пример (*Beispiel*), желая призвать своих читателей к тому, чтобы они, однажды от чего-то отрекшись, стояли на своем и не *раскаивались*. Однако в целом речь идет не об этом, а о том, что каждый, подобно Христу, должен смотреть не на себя, а на других.\*

Я потому столь пространно говорил об этом месте, что оно имеет решающее значение, поскольку его совершенно нельзя понять, не предположив, что Христос *до* своего вочеловечения был отличен от Бога, даже не был Богом, хотя не был и человеком, что он находился в некоем промежуточном состоянии, был *instar Dei*<sup>35</sup> (как можно перевести на латынь выражение *ἐν μορφῇ θεοῦ*), не будучи самим Бо-

\* Ср. также примечания к тридцатой лекции. (*Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

гом. Он был *instar Dei*, потому что только он был Господом бытия, отчужденного от Бога или Отца. Если наше объяснение упомянутого отрывка из Послания к Филиппийцам правильно, тогда нельзя не признать того, что и в другом месте (Евр. 12, 2) содержится такая же мысль, где сказано: «ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν», — вместо предстоящей или уготованной радости (которую он мог принять или предпочесть) он претерпел крест.<sup>36</sup> Но, вообще, как только получаешь представление о том состоянии Христа, в котором он находился перед вочеловечением, оно удостоверяется множеством новозаветных отрывков, в том числе и речениями самого Христа, например, последней молитвой, где он говорит Отцу\*: «Прославь меня *твоей* славой, которую я имел у тебя», — и, казалось бы, дальше должно следовать «прежде чем я стал человеком», — но он говорит «которую я имел прежде мира».<sup>37</sup> Таким образом, Христос признает, что *с начала существования мира* (ибо как только возник мир, возникло и крушение), что *с этого* времени он уже не имел славы, которую имел *до* существования мира (под словом *κόσμος* следует понимать нынешний мир), когда он еще был у Отца, еще не был отъединен от него. «*Потому*, — говорит он, — любит меня Отец, что я отдаю жизнь мою. Никто (стало быть, даже Бог) не берет ее у меня, но я сам отдаю ее. Я *имею* власть ее отдать и так же властен снова взять ее».\*\* Христос может так говорить, только чувствуя свою полную свободу от Отца. Эту свободу нельзя помыслить, если он субстанциально независим от Отца, а не пребывая в совершенно независимом от него бытии. Это бытие не его и не Отца, он имеет его от человека — и *потому*, согласно этому бытию, его называют Сыном Человеческим.

---

\* Ин. 17, 5.

\*\* Ин. 10, 17–18.

При таком взгляде на проблему многие речения Христа впервые становятся по-настоящему понятными. Например, обращаясь к иудеям, он говорит: «Прежде нежели был Авраам, я есмь».\* Если предположить, что речь идет о *вечном* божественном бытии Христа, тогда смысл слов вводит в заблуждение; «есмь» Христа и «был» Авраама должны иметь одно и то же значение, но о себе как *Боге* он не мог сказать так же, как об Аврааме: я *был*; под этим понимается особая личность (вне Бога); когда же Христос говорит я есмь, прежде чем Авраам был, он хочет сказать я есмь таков, каким я являюсь *теперь*, личностью, положенной вне Бога, отличной от него и самостоятельной, причем прежде чем Авраам был. Те, кто говорят лишь о Божестве Христа, не могут без натяжки объяснить многие места. Когда Христос говорит в уже упомянутой последней молитве: это вечная жизнь, дабы они познали тебя (Отца) как единого истинного Бога, и того, кого ты послал, Иисуса — как Христа (Χριστόν, Помазанника),<sup>38</sup> то по отношению к тому, который как Χριστός определен быть Господом внебожественного бытия, по отношению к нему невидимый Бог, конечно, является единым истинным — ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, которого сам апостол Павел называет Богом *Господа* нашего Иисуса Христа, и всюду, где он именуется ὁ θεὸς καὶ πατήρ,<sup>39</sup> слово ὁ θεὸς подобает лишь Отцу, даже в противоположность Сыну. Если в бытии (Dasein) Христа не определять различные моменты, тогда получится, что все эти места говорят *против* вечного Божества Христа, но они относятся не к его *вечному* бытию, а к его бытию как Χριστός, бытию, которое не может иметь никакого *вечного* отношения, потому что оно полагается только в результате падения человека. Таким же образом проясняются и те высказывания, в которых Христос совершенно недвусмысленно покоряет-

\* Ин. 8, 58.

ся Отцу, например, когда он говорит: «Отец больше меня».\* Смысл таков, что, хотя Христос и велик, Отец все-таки его превосходит.

Самым определяющим речением такого рода, полностью сохранившимся лишь у евангелиста Марка (Матфей уже опускает решающее слово, и это доказывает, сколь рано оно появилось, — его наличие у одного только Марка без всяких прочих доводов, которые уже много лет назад позволили мне прийти к такому мнению, убедило бы меня в том, что его Евангелие было первым и является самым древним; после Матфея никто не дерзнул бы включить его в повествование) — итак, у Марка Христос говорит: «Небо и земля прейдут,\*\* — и далее в этой связи продолжает — но о дне и часе не знает никто, ни ангелы небесные, *ни даже Сын*, но один лишь Отец».<sup>40</sup> Глубоко ощущая свое отношение, которым он постоянно подчиняет себя Отцу, он говорит здесь о том, что о дне и часе грядущего конца мира не знает *никто*, ни ангелы, ни даже Сын. Если и здесь утверждать, что Христос говорит это, имея в виду лишь свою человеческую природу, и что по своему человечеству он, конечно же, не знает ни дня, ни часа, тогда все равно, оставив в стороне все прочее, о чем только и может здесь идти речь и где мы можем осмыслить соотношение божественной и человеческой природы, все равно, в силу явленной в этом месте иерархии (Steigerung), такой довод оказывается невозможным, — ни ангелы не знают дня, ни даже Сын; Сын, таким образом, ставится здесь выше ангелов (о том, что об этом не знают люди, не упоминается, ибо это и без того ясно), однако, согласно Новому Завету, выше ангелов лишь Бог, следовательно, если бы здесь Сын мыслился Богом, то оказывалось бы, что и он ничего не знает об этом дне!<sup>41</sup> Здесь, пожалуй, вполне ясно,

\* Ин. 14, 28.

\*\* Мк. 13, 31

что речь идет о том, что Сын выше ангелов и тем не менее не есть Бог. Впрочем, вполне естественно, что решение о протекании и конце внебожественного бытия принимает лишь тот, кто вообще властен над бытием, а не тот, кто сам имеет отношение к внебожественному бытию.

Совершенно таким же является и речение Христа, когда он, незадолго до своего вознесения, спрошенный о будущем Израильского царства, ответил так: «Вам не подобает знать сроки и времена, определять которые Отец решил своею властью», «οὐς ὁ πατήρ ἔδειτο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ».\* Слово *ἰδία*<sup>42</sup> не оставляет никакого сомнения в том, что и здесь Христос исключает себя: *ἡ ἰδία ἐξουσία τοῦ πατρὸς*<sup>43</sup> есть власть, присутствующая Отцу, властью, которой он обладает *privative*,<sup>44</sup> исключая Сына, которому хотя и полностью вверил внешнее бытие, но возможность определять, когда же именно должно прекратиться мировое время, время этого мира, оставил за собой. Это прерогатива того, кто один *изначально* властен над всяким бытием. Выражение *ἡ ἰδία ἐξουσία* исключает любое участие — не только Сына, ставшего человеком, но и Сына до своего вочеловечения.

Я повторяю: ничто в Новом Завете нельзя понять, не допустив, что Сын существует вне Отца (*extra patrem*) и независимо от него, причем от создания мира (ибо как только появляется мир, появляется и крушение. Не только отдельные выражения, но и действительное содержание Нового Завета невозможно понять без этого предположения. Под этим действительным содержанием я прежде всего понимаю великое дело Нового Завета, дело посредничества и примирения, о котором мы скоро поговорим. Существуют отдельные рассказы, которые нельзя было бы понять без такого соотношения, например, рассказ об *искушении Христа*. Само искушение ярчайшим образом высвечивает природу того,

\* Деян. 1, 7

кого искушают. О цели искушения говорит конец. Я не говорю об истинности этого рассказа или изложенных в нем событий; если все это выдуманно, то в этом, по меньшей мере, есть своя логика — в смысле христианского взгляда на проблему, а именно это и важно. Точно так же я не могу здесь подробно говорить о подлинной природе искушителя; этот противник (*Widersacher*) (ибо это и означает слово «сатана», *διάβολος*,<sup>45</sup> о котором так много говорится в Новом Завете, заслуживает особого исследования; в любом случае мы можем рассматривать его как представителя силы, вновь возникшей через человека и в этом смысле тварной, силы тьмы, уже *предполагающей* творение, как представителя того начала, отрицающего Бога, с которым мы уже познакомились в столь многих его формах. Теперь искушитель завершает ряд своих искушений тем, что показывает Христу все царства и их славу и говорит, что отдаст их ему, если Христос падет перед ним на колени и поклонится ему. Здесь видно, чего хочет искушитель. Христос должен получить славу и власть над миром из рук чуждой Богу и даже противостоящей ему власти, она сама хочет отказаться от владычества над миром и вверить его Христу, если только он примет его от *нее*. Кроме того, это предполагает, что Христос мог обрести бытие, получить его для себя и, таким образом, существовать в совершенно независимой от Отца славе, что и имеет в виду апостол, говоря, что Христос мог быть с Богом на одной ноге. Искушитель знает, чего хочет. Если бы Христос вступил во власть над бытием и к тому же как бы в результате договора со слепым, космическим началом, тогда единство мира с Богом было бы подорвано навсегда, мир больше не имел бы возможности установить с ним какое-то отношение. Единственной связью, благодаря которой это начало (= В) еще было соединено с Богом, как раз и являлась посредствующая личность. Если бы она разорвала эту связь с Отцом, мир стал бы *совершенно независим* от Бога.

В результате грехопадения человек сделал себе самому из одного Господа, которому должен был служить, троих господ. Первый, которому он служил, был той слепой силой, которую он вызвал, но которую уже не смог вернуть в скрытое состояние. Эта сила распространилась настолько, что Христу, второму Господу (в котором она *узнает* своего прежнего победителя и которому *мстит*, зная, что он должен полностью ее одолеть), она предлагает господство над всем бытием, если только он тоже признает ее богом, поклонится ей и, таким образом, отъединится от истинного Бога. Но Христос одним речением отвергает предложение искушителя: «...написано, что надо поклоняться Господу Богу и служить *только* ему». <sup>46</sup> Здесь Посредник показывает, что он считает своей задачей вернуть отпадшее бытие единому Господу, Отцу, не оставляя его многим господам. Искушение, однако, показывает, что, даже после того как Христос стал человеком, он мог облечься в независимую от Отца славу и тем более мог остаться в той славе, в *μορφῆ θεοῦ*, которой он достиг еще *до* вочеловечения.

Таким образом, речь идет о внешнем существовании Сына, совершенно независимом от Отца уже до вочеловечения, существовании, от которого он *освобождается* как раз *через* вочеловечение, а не о бытии *вне* Отца, которое, как обычно полагают, стало таковым через вочеловечение. Лишь это внебожественное существование сделало его истинным Посредником, ибо суть истинного посредничества заключается в том, чтобы быть независимым от *обеих* сторон. Наша ближайшая задача — рассмотреть это посредничество: насколько и каким образом оно осуществилось этой личностью.

## *Двадцать шестая лекция*

После предыдущих более ученых, но, как вы сами заметили, необходимых размышлений, — ибо Боже меня сохрани, чтобы я, как это случается с некоторыми новыми философами, философски дедуцировал как христианские учения все то, что таковым не является и о чем христианство равным счетом ничего не знает, — итак, после этих размышлений я возвращаюсь в философский контекст. И здесь я должен прежде всего напомнить о том, что говорилось раньше.

Принцип, легший в основу творения и, особенно, человеческого сознания, в человеке был приведен к самому себе, поскольку он предстает как самодовлеющий, сознающий себя и, следовательно, усматривающий свою собственную силу, но именно поэтому он предстает и как начало нового возможного движения. Это вновь возникшее, самодовлеющее В могло оставаться там, где оно было положено творением, или же могло снова привести в действие то начало, которое находилось в нем скрытно, было передано ему во владение, т. е. для того, чтобы оно его хранило. Мы сказали: это освобожденное человеком начало есть тот самый принцип, который был положен в основу творения. Но, будучи предначинанием творения, он божественною волею, под определенным условием и с последующей целью его преодоления и превращения, полагается в свободное, самодостаточное существо. Это *может* сделать Бог, ибо он, выступая в это бытие, знает, как преодолеть себя в нем как потенцию или власть, и в силу нерасторжимой жизни (об

этом тоже говорится в Новом Завете: δύναμις ζωῆς ἀκατάλυτου\*<sup>1</sup>) никогда не остается лишь этим бытием, но в то же время всегда возвышается над ним и властвует. Человек хочет подражать Богу, он хочет уподобиться ему, но в нем единство потенциал является лишь вторичным, тварным и, следовательно, расторгимым; если он становится = В, ему не дано быть другими потенциями. То начало (Princip), которое он высвобождает, является для него не началом (Anfang) жизни, т. е. началом непрерывного свободного движения, а смертью. До творения оно не представало как не должствующее быть (Nichtseinsollende), но через творение оно предстает именно как таковое; снова его возвышая, человек может возвысить его как *то, чему не надлежало быть*, что *противоречит* божественной воле. Так как оно возникло вопреки божественной воле, Бог не может быть в нем своею волею, но тем не менее должен быть (ибо оно не перестает быть божественной силой, и, если бы Бог всюду не пребывал в нем, оно было бы просто ничем), итак, если оно Есть (как оно Есть), тогда Бог есть в нем, пусть не по воле своей, но хотя бы в своем нежелании (Unwillen), итак, он пребывает в нем подобно тому, как говорят в богословии, что сила, с которой *действует* грешник, совершая зло, все равно остается божественной силой. «В превратном и ты превратен».\*\*<sup>2</sup> Человек искажил положение потенциал, и потому Бог тоже действует в превратном превратно, т. е. уже не по своей отеческой воле, а с неблагоприятием.\*\*\* Однако это искажение

\* Евр. 7, 16.

\*\* Пс. 17, 27.

\*\*\* Между людьми всегда проводится различие в том смысле, находятся ли они в мире с Богом или нет. Бог присутствует даже в безбожнике, но присутствует вне своего Божества. Это ясно показывает, как отношение потенциал в Боге дает возможность объяснить, каким образом нечто *материальное* может пребывать в Боге и в то же время вне Бога *как такового*. Например, вся природа, какова она *теперь*, находится вне Бога *как такового*.

разрушительным образом сказалось на человеческой природе. Здесь на карту была бы поставлена судьба самого человечества, если бы не нашлось новое посредничество. Сама собой напрашивается мысль о том, что это посредничество могло найтись только в той изначально посредствующей личности, которая имела такую функцию уже в творении и которая для нее является вечной. Однако этому посредничеству нечто противостоит, а именно следующее. То начало (Princip), которому, собственно, не надлежало быть, является по своей субстанции — как показано — божественным неблаговолением (Unwille), но именно поэтому оно предстает как *долженствующее* быть, подобно тому, как, например, смертная казнь сама по себе выступает как *недолжная*, так как божественная заповедь говорит «не убий», но поскольку в смертной казни выражается неблаговоление закона, который считается чем-то святым, то это недолжное является правильным и должным. Благодаря тому что в этом начале содержится божественное неблаговоление, само оно — в известной мере — обладает божественной санкцией, божественным правом сохраняться сообразно своей причине. Оно не само положило себя, но снова было положено человеком. Однако Бог достаточно праведен, чтобы насильственно, одною лишь внешней силой упразднить то, что некоторым образом продолжает существовать, имея на это некое право. Если же тем более речь заходит об отношении к опосредствующей субстанции, то здесь надо говорить о том, сохраняет ли она свою естественную связь с противоположающимся Богу (gottwidrigen) бытием или не сохраняет его. Если сохраняет, тогда она не может, по крайней мере внешним образом, отречься от Бога, не выступая в то же время из него, — с этого момента и она становится внебожественной потенцией. Если же она упраздняет эту связь, тогда не может быть речи ни о каком посредничестве. Итак, единственное условие, при котором можно думать о посредничестве, заключа-

ется в том, чтобы опосредствующая потенция следовала этому бытию в удалении от Бога, следовала за бытием, чтобы не утратить его. Если же мы принимаем его, тогда противоположное начало (для того чтобы охарактеризовать его как не должествующее быть, мы назовем его *недолжным началом* (Unprincip), подобно тому, как не-сущность (Unwesen) есть сущность (Wesen), которой не должно быть), итак, если мы принимаем внебожественное бытие опосредствующей потенции, тогда это недолжное начало имеет право быть до тех пор, пока эта потенция утверждает себя в своей внебожественности и отчуждении от божественного единства, в напряжении, полагаемом *вопреки* божественной воле, ибо в этом напряжении она так же мало является подлинным Господом, как и упомянутое недолжное начало. Поэтому получается так, что в мифологическом процессе недолжное начало, вероятно, преодолевается той потенцией, которая сама полагается как внебожественная, и, как мы видели, это начало перестает быть действительным, по крайней мере, внешним образом, однако не упраздняется в своем праве быть. Процесс, в котором опосредствующая потенция сама действует как внебожественная, как лишь *естественная*, сам по себе является небожественным, не содержащим в себе *истинного* примирения, потому что противоборствующее Богу начало он упраздняет лишь в его действии, но не по сути, в потенции, так что оно всегда сохраняет свое право, подобно тому, как я, например, могу не воспользоваться подобающим мне правом, но оно все равно останется при мне. Этот момент принципиально важен для всего развития. И это станет вам еще яснее в ходе дальнейшего изложения.

Я сказал, что человек, уклоняясь от божественным образом положенного единства, и это уклонение мы называем грехопадением, — итак, в своем грехопадении человек из единого Господа, которому он должен был служить, делает себе трех господ, которым он теперь вынужден последо-

вательно служить одному за другим. Первым, которому он вынужден служить, является тот не долженствующий быть принцип, или недолжное начало, или, как мы кратко охарактеризовали его, недолжное начало, отрицающее Бога и разрывающее божественное единство в сознании. Теперь это начало, как мы полагаем, в сознании последовательно преодолевается *высшей* потенцией (в которой сознание имеет второго господина). Этим последовательным преодолением объясняется вся мифология; с другой стороны, существование мифологии является фактическим, действительным доказательством процесса этого преодоления. То, что в сознании это недолжное начало является предметом *действительного* преодоления, мы постигаем как факт. Но мы не объяснили, в какой мере это преодоление *возможно*, в какой мере более высокая потенция преодолевает это недолжное начало. Мы, пожалуй, должны допустить *действительное* преодоление этого начала, признать процесс этого преодоления, так как иначе невозможно объяснить мифологию, но тем самым не объяснить, каким образом и благодаря чему высшая потенция преодолевает это начало. Хотя может показаться, что это вытекает из нашего предыдущего объяснения теокосмогонического процесса, из нашего предыдущего учения о творении, ибо и там то же самое начало преодолевается этой потенцией, и она как будто раз и навсегда получает над ним перевес. Но именно здесь и сокрыта трудность. Природа есть не что иное, как не-сущность, но последовательно преодоленная, т. е. снова возвращенная в *сущность*. В творении высшая потенция получает решительный перевес, но лишь потому, что Творец вложил в *нее* свою *истинную*, свою *подлинную* волю, ибо в недолжном начале, которого он мог хотеть только как предначинания к своему творению, нет его истинной воли, но только мнимая, есть лишь божественное притворство (*Verstellung*), в силу которого и существует это начало, тогда как истинная божественная

ственная воля пребывает в высшей потенции, ибо то начало положено *лишь* для того, чтобы быть преодоленным. Но по отношению ко *второму* процессу это уже не так, ибо он полагается *без* божественной воли и даже *вопреки* ей. Божество, прежде действовавшее как все во всем, уходит из потенций, и его отношение к бытию, *теперь* оставшемуся, может, — ибо оно больше не может быть отношением его воли, — итак, оно может быть лишь отношением его неблагоприятия. Если по своей природе та высшая потенция — потому что она не имеет никакой другой функции, кроме как возвращать положенное вне ее, — итак, если высшая потенция по своей природе как бы не может хотеть ничего другого, кроме как превращать в небытие то недолжное начало, из этого не следует, что в том процессе ей это дозволено, ибо в этом проклятие Всевышнего, которым поражено человеческое сознание. Именно из-за этого божественного неблагоприятия теперь это недолжное начало (в том смысле, который мы разъяснили ранее) предстает как *долженствующее* быть. Это начало его гнева, которое Бог должен соблюсти. Так как он не может иметь по отношению к нему никакого *воления*, он должен *утверждать* свое отношение к нему как свое неблагоприятие, ибо в противном случае он вообще не имел бы к нему никакого отношения, оно *совсем* вышло бы из-под его власти, что, однако, немислимо.\* Но это неблагоприятие Бога является волей, чуждой *ему самому*, волей, которая стала его в результате совершенного человеком. Однако именно потому, что по отношению к нему самому это является чуждой *ему* волей, волей негодования, независимой от него, он сам не может ее упразднить. Все должно оставаться так, как оно есть; он сам, т. е. непосредственно, не может упразднить это неблагоприятие, поскольку и не принимал участия в его возникновении. Отсюда яв-

\* Ср. с. 447 предыдущего тома. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ствуует, что вся философия мифологии оставила неразрешенным *один* вопрос: благодаря чему это недолжное начало сознания высшей потенции все-таки было преодолено (по меньшей мере, я лишь намекал на это)?\* Тем не менее мы принимаем это преодоление как факт, пусть поначалу не объясненный, и повторяем: если мифологию можно было бы объяснить только через *такой* процесс, аналогичный первому (а именно процессу творения), но только происходящий в сознании, тогда то недолжное начало было бы преодолено в сознании, — это было бы хорошо и даже необходимо, в особенности, когда человеческому сознанию не грозило бы полное исчезновение. Однако это ничего не дает в том, что касается *истинного* мира с Богом, *исконное* отношение сознания к самому Богу не устанавливается. Ибо насколько то недолжное начало не является *истинным* Господом, настолько не является им и (вторая) потенция, положенная вне божественного единства; она тоже, будучи *Богом* лишь настолько, насколько она находится в Боге, представляет собой внебожественную потенцию, которая, хотя и пребывает *ἐν μορφῇ θεοῦ*, однако не есть Бог и тоже, как исключенная из Божества, затронута божественным неблаговолением, пусть даже без вины, и пока она сама (высшая потенция) притязает на то, чтобы быть внебожественной потенцией, недолжное начало тоже имеет право существовать как особое начало, в своей самобытности — *rebus sic stantibus*<sup>3</sup> — оно имеет высшее право существовать и далее; оно, пожалуй, может упразднить себя *внешним* образом, но *внутренне* его право продолжает за ним сохраняться.

Даже высшее религиозное сознание, возникающее на пути этого чисто естественного процесса, тщетно по своему содержанию, ибо оно возникает лишь в отъединении от Бога и истинной божественной жизни. Все это теогоническое

\* Philisophie der Mythologie, S. 324. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

движение (в мифологии) представляет собой лишь экзотерический процесс, является чисто космическим, естественным, которое именно поэтому порождает естественную религию в том смысле, который я уже связал с этим словом. Находясь в процессе, сознание находится в отношении чистой необходимости. Как бы в остальном ни отличались друг от друга иудейство и язычество, они похожи друг на друга в том, что оба находятся под законом; Бог, — говорит апостол,\* до пришествия Христа заключил все под грехом и законом<sup>4</sup>; над языческим миром властвует закон необходимого процесса, но и в иудействе отношение к Богу чисто внешнее, связанное с принуждением, а не внутреннее, свободное и по-детски искреннее; *в основе* мнимого, внешнего примирения всегда лежит внутренняя вражда. Находящиеся под законом суть рабы, а не Божьи дети (Гал. 4),<sup>5</sup> ибо у них нет доступа к Отцу в Духе — в свободном познании (Еф. 2, 18)<sup>6</sup>; их отношение к Богу слепо и именно поэтому у них нет никакого отношения к духовному Отцу, который превыше всего.

Каким же образом возможны истинные, внутренние посредничество и примирение, подлинный мир с Богом в противоположность чисто внешним и мнимым?

Мы говорили: в язычестве действие опосредствующей личности чисто естественное. Она преодолевает противоположное, богоборческое начало ровно настолько, насколько оно ей также противостоит, отрицает *ее* и вводит в напряжение; это происходит по причине чисто естественной воли, — всякая сила *naturā*<sup>7</sup> ищет противоположное ей, чтобы преодолеть его, — и при этом сама она остается в своей внебожественности. Но после того как таким образом она стала Господом этого недолжного начала, стала против этого *ἐν μορφῇ θεοῦ*, должно наступить истинное примирение, и теперь все определяется тем, что она упраздняет самое *себя*,

\* Гал. 3, 22–23.

так как у нее так же мало прав оставаться в своей внебожественности, как это было у противостоящего ей начала, и, лишь упраздняя *самое себя* в своей независимости от Бога, она может внутренне упразднить то недолжное начало и его право быть, так что тем самым подрывается не только его действие, но и его сила, и лишь *таким образом* божественное неблаговоление само может примириться и отыскать путь к истинному Отцу. Это и есть как раз то, что преодоление недолжного начала в мифологическом процессе объясняет только сообразно своему *последнему* основанию.

Мифология, которую мы объяснили из естественного отношения опосредствующей потенции к бытию, противоположному Богу, возможна лишь благодаря воле или решению, которое ее превосходит, но которое, правда, в ней самой не раскрывается. Опосредствующая потенция не могла бы даже *естественное* действие, которое она оказывает на противоположающееся Богу бытие и которое мы приписали ей в мифологии, даже это действие, которое она, будучи сама внебожественной и только естественной потенцией, оказывает на бытие, итак, даже это действие она не могла бы оказывать без *воли* Отца, и, следовательно, не могла бы *без этой воли примирять*, возвращать. Но то, благодаря чему она возвращает божественную волю, может быть в ней не внебожественным, а только *божественным*. Однако это божественное в ней не может быть только волей, направленной на преодоление того бытия: оно является волей, далеко превосходящей *эту* — лишь естественную — волю, оно абсолютно сверхъестественно, т. е. предстает как истинно божественная воля, а именно воля, направленная не просто на то, чтобы вернуть это бытие в свою сущность, но на то, чтобы принести в жертву Богу самое себя как нечто внебожественное; лишь эта воля может *превозмочь* божественную, и она достаточно сильна, чтобы снять то проклятье, которое Бог возложил на все бытие и сам человеческий род.

Естественно, что поначалу это могло выражаться только в самых общих словах, подобно тому как доныне мы говорили лишь об *основной мысли* откровения. Если к этому прибавить, что, как первое, а именно внешнее и естественное преодоление противоположного начала является процессом и содержанием язычества, а второе (состоящее в том, что потенция, заключающаяся в язычестве, наконец, приносит себя в жертву как внебожественную) является содержанием откровения и христианства, тогда этим я — сколь подробно бы потом ни пришлось вдаваться в детали и заполнять многочисленные пробелы в конкретных вопросах — в общих чертах все-таки выразил истинную мысль (более определено, чем раньше).

Тем самым мы достигли более высокого уровня, на котором сразу же вышли к христианству, показав, что его уже нельзя объяснять в контексте необходимого процесса, что его можно объяснить *только* из свободного воления, из свободного действия. Это свободное действие приходится на опосредствующую потенцию. Совершается самопожертвование, в котором опосредствующая потенция больше не может быть только потенцией (как в мифологическом процессе), в котором она из чистой потенции возносится до свободной личности. Это действие представляет собой истинный и действительный переход от опосредствующего бытия как потенции к бытию как свободной личности. Это действие может быть лишь добровольным. Опосредствующая потенция должна свободно осуществить *эту* волю. И она *может* осуществить ее, потому что через крушение обрела самостоятельность, стала свободной, но через напряжение не изменилась *в себе*, не изменилась внутренне. Она — не через свое собственное движение, ибо выступает лишь как нечто страдающее — *без* своего согласия и даже *против* своей воли, без вины была исторгнута из божественного единства и ввергнута в новое напряжение, через кото-

рое Божье единство внешним образом было упразднено и открылась дверь политеизму. И поскольку в этом состоянии она лишь страдает, ее собственная воля остается не затронутой той катастрофой, она, скорее, и *наделяет* ее этой волей, которую она не имела в творении, где ее воля была лишь волею Отца. Через эту катастрофу опосредствующая потенция, сама того не желая, впервые становится самостоятельной, независимой от Отца личностью, которая может хотеть и действовать, — и поскольку это произошло *без* ее воли, она *сама* остается этим незапятнанной, внутренне такую же, какой была. Однако именно поэтому она сохраняет сознание своего изначального отношения и не может иметь никакой другой воли, кроме воли снова его восстановить. Поэтому внутренне она сама сохраняет божественное умонастроение (*Gesinnung*), по воле единое с Отцом, и поэтому, с одной стороны, мы видим, что она обращена против бытия, отчужденного от Бога, находится в напряженном отношении к нему и, будучи сама вне Бога и отчужденной от него, внутренне сохраняет свою связь с невидимым Отцом; но, с другой стороны, она обращена против него и целиком погружена в свое воление и стремление. Но она и должна быть такой внебожественной, хотя в то же время внутренне божественной, т. е. сокровенно единой с Отцом, дабы быть истинным посредником. Здесь не место разьяснять, *как* эта воля упраздняет не только противостоящее ей бытие, но и *себя самое* как внебожественную, однако стремление упразднить и самое себя в своей внебожественности не является только естественным (посредством последнего она, скорее, упраздняет лишь противостоящее *ей* бытие). Эта воля может происходить только из ее изначальной божественной природы, это воля истинного Сына — Сына, который един с Отцом и пребывает в отчем лоне, т. е. в самом сокровенном согласии с Отцом, почему о нем и говорится, что он сошел *с небес*.<sup>8</sup> Но сошедший с небес и положенный вне Бога не суть два,

а единый Христос; небесный пребывает во внебожественном и естественном, который является чистой формой, его образом, формой, присутствующей лишь для того, чтобы ее пронизало божественное. Внутренне присутствует не он, но Отец в нем, как говорит Христос (Ин. 6, 67): «ζῶ διὰ τὸν πατέρα» — «я живу через Отца», — где предлог *διὰ*, связанный с аккузативом, показывает, что речь идет не об инструментальном значении, а о каузальном; это означает: я живу только Отцом, он есть субстанция моего бытия, тогда как мое собственное внебожественное бытие является *чистой* формой. Предлог *διὰ* указывает на имманентность, о которой недвусмысленно говорит Христос: «Отец, который пребывает во мне» (ὁ πατήρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων), — который непрестанно является во мне моей субстанцией, — он совершает дела (Ин. 14, 10).<sup>9</sup>

Итак, эта воля, благодаря которой Сын, хотя и следует бытию, отвернувшемуся от Бога, но делает это лишь для того, чтобы восстановить его и восстановленное вернуть вместе с собой Богу, эта воля, благодаря которой Сын даже в своем отъединении от Отца все-таки един с ним, воля, направленная на то, чтобы упразднить не только противостоящее бытие, но *вместе с ним и себя* самое как бытие внебожественное, *эта* воля является причиной того, что со времен грехопадения, т. е. с тех пор как мир отошел от Бога (в смысле *extra*,<sup>10</sup> Отец движим тем, чтобы *полностью* передать Сыну *это* бытие. Под этим, однако, подразумевается не только то, что Сын делит господство с Отцом (в творении бытие, которое прежде принадлежало лишь Отцу, стало общим с Сыном), здесь речь идет уже не об общности, а о полной *передаче* господства Сыну (что было бы совершенно немислимо без самостоятельности, без бытия Сына *вне* Бога), и отсюда понятно, почему говорится, что Бог сделал его *наследником* всего бытия.<sup>11</sup> Ведь наследник вступает в свободное владение всем тем, чем обладал завещатель. Уже это достаточно

ясно говорит о существовании дела и является еще одним в высшей степени примечательным высказыванием апостола Павла, вследствие чего данное отношение становится неопровержимым. Я имею в виду отрывок из пятнадцатой главы Первого Послания к Коринфянам, где апостол, словно глядя в далекое будущее, говорит: «А затем (придет) конец, когда он (Сын) передаст царство Богу и Отцу (ὅταν παραδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί)». <sup>12</sup> Но передать можно только то, чем владел в одиночку, и лишь тому, который этого не имел; таким образом, до окончания времен царство, т. е. владычество над всем бытием, принадлежало одному лишь Сыну. Однако можно подумать, что, согласно приведенным словам, само царство Сын за собой не сохранит, и это, по-видимому, еще яснее выражается в следующих словах: «Так как он (Сын) должен господствовать до тех пор, пока не низложит всех врагов под ноги свои». <sup>13</sup> Итак, здесь как будто указан *terminus ultimus* <sup>14</sup> его господства, после которого оно прекращается. Далее поясняется более подробно: «Ибо он (Отец) все покорил под ноги его (Сына)». <sup>15</sup> Но когда он говорит о том, что все было покорено ему, очевидно, что покорено было все, кроме того, кто это сделал. Когда же ему (Сыну) все покорится, тогда и сам Сын покорится тому, кто покорил ему все, чтобы Бог был все во всем. Итак, здесь, по-видимому, в конечном счете, речь идет скорее о чистом покорении Сына Отцу (вместо равенства в Божестве и славе), поскольку на это место особое внимание обращают как сторонники, так и противники учения о Божестве Христа, и самые честные среди первых признают, что они или не знают, как его объяснить, или что оно, по меньшей мере, должно сильно изменить принятую точку зрения на отношение Сына к Отцу. Мы, правда, привели это место не просто как доказательство того, что во время существования мира господство было передано одному лишь Сыну (иначе ему не надо было бы по окончании этого времени передавать его

Отцу; уже в самом начале было указано, что действие Отца могло длиться лишь до создания мира, подверженного крушению, что он даже не смог бы его создать, не имея в виду Сына, которому он мог передать мир, ставший чуждым ему вследствие человеческой свободы). Итак, это место принципиально важно для нашего утверждения о том, что господство было передано Сыну; так как мы о нем уже упоминали, нам хотелось бы сказать несколько слов применительно к тому, что, по словам апостола, господство Сына якобы является конечным, ограниченным периодом существования мира и завершающимся по скончании времен.

Итак, речь идет о передаче Сыну внебожественного бытия, отчужденного от Бога и Отца, дабы снова примирить его с Отцом, бытия, воспринятого им как небожественное, неприемлемое для Отца, которому его надо вернуть как божественное, снова приемлемое для него и примиренное с ним. Это полностью совершится только по скончании времен, и бытие, пребывавшее *вне* Отца и совершенно от него отчужденное, снова пребудет в Отце, но пребудет только как возвращенное Сыном и им примиренное с Отцом; итак, поскольку Отец снова имеет его в себе только благодаря действию Сына и так как это действие не мимолетно, но непрестанно и в *этом* смысле вечно, так как это бытие может пребывать в Боге и сохраняться в нем *только* благодаря действию Сына, возвращение Сыном Отцу превращенного и восстановленного *им* бытия не является упразднением *его* действия или господства над этим бытием, он передает его Отцу, не утрачивая над ним своей власти, передает так, что оно постоянно сохраняет свою подчиненность ему (Сыну), ибо Отец может обладать им только в том случае, если Сын непрестанно преодолевает его в его небожественности (*Ungöttlichkeit*). Принимая его как находящееся во власти Сына, Отец принимает его лишь как единое с Сыном в их общем владении им; таким образом, в этом месте

ничего не говорится *против* единой (*gemeinschaftlich*) славы Отца и Сына, но речь идет как раз об этой общности славы как необходимом завершении; в нем речь идет не о завершении господства Сына *вообще*, а лишь о конце его *исключительного* господства, которое было ему передано от Отца на время существования этого мира; таким образом, вместе с этим оно подтверждает исключительное господство Сына во время существования мира, на каком-то господстве мы и настаивали.

Когда в этом месте (стих 25) говорится, что Сын должен господствовать до тех пор, пока не покорит (не положит себе под ноги) всех своих врагов, тем самым определяется *terminus ultimus*, по истечении которого прекращается господство Сына, но лишь *исключительное* господство. Правда, богоборческое (*widergöttliche*) бытие *как таковое* больше не находится в руке Отца, так как Отец полагает изначальное бытие. Он не может полагать небожественное бытие как таковое, поскольку оно чуждо ему, и он ничего не хочет о нем знать; оно находится лишь в руке Сына. Но это исключительное его господство может длиться лишь до тех пор, пока он не преодолет все богоборческое, что свойственно этому бытию, ибо, когда оно преодолевается, Отец снова принимает это бытие, и теперь оно принадлежит как Сыну, так и Отцу. Затем идут уже известные слова: «Но когда ему, Сыну, все покорится (ὅταν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα), тогда даже сам Сын покорится тому, который покорил ему все (τότε καὶ αὐτός ὁ υἱὸς ὑποταγῆσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα)». Здесь, когда речь заходит о покорении Сына, употребляется то же самое слово, которое употребляется и применительно к покорению бытия. Однако смысл этого подчинения определяется его предшествующим условием, предпосылкой, согласно которой ему — Сыну — все покорено, т. е. что он достиг совершенной славы. Итак, он подчиняется Отцу лишь благодаря тому и в той мере, в

какой он сам есть Бог, т. е. Господь, превышающий все. Когда внебожественное бытие как таковое упраздняется, Сын уже не имеет никакого господства *вне* Бога, он тоже возвращается в Божество, так как его собственное бытие-вне-Бога было обусловлено и вызвано этим внебожественным бытием; *cessante causa cessat effectus*<sup>16</sup>; Сын больше *не может* быть вне Отца, после того как бытие, в связи с которым он *только* и мог быть вне его, через него самого перестало быть *внебожественным*. *Вместе* с бытием он сам тоже должен вернуться в Отца; господство, которым он до сих пор обладал вне Бога и которое было его собственным, больше не является таковым. Это могло длиться лишь до тех пор, пока само бытие находилось вне Отца. *Момент*, в котором Сын покорил все бытие *себе*, как раз и является тем моментом, когда все бытие возвращается в Отца, однако вместе с этим бытием и он сам должен, т. е. он должен в этот момент сам вернуться в него. Дабы никто не усомнился в таком *смысле* происходящего, дабы никто не подумал, что это подчинение представляет собой похожий на угасание полный переход в Отца, растворение Сына в Отце, пронизательный апостол добавляет, что это подчинение происходит для того, *чтобы* Бог стал все во всем. Эти последние слова принадлежат к самым глубоким в Новом Завете, так как они ярчайшим светом освещают весь ход событий от начала до конца. Ранее\* я говорил, что в конце творения Сын становится тем же, что и Отец, божественной личностью, но не *вне* Отца; нет Божества, которым он обладает *для себя*, он может обладать им лишь в единстве с Отцом, и, таким образом, он есть лишь в Боге Отце, не имея своей собственной воли и независимого от Отца движения. Здесь, пребывая *только* в Отце, он, конечно же, *подчинен* ему. Только то бытие, которое *во время* творения так же

\* См. выше. С. 44. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

мало исходит из Отца, как и преодолевающая его потенция (лишь по отношению к *actus purissimus*<sup>17</sup> божественного первобытия она была внебожественной), только это бытие, исходя из Бога, делает и Сына свободным и независимым от Отца, причем настолько, что он имеет свое собственное бытие, отличное от Отчего (субстанциально) (прежде бытие Отца и Сына было единым); только внебожественное бытие дает Сыну возможность иметь *собственную* волю; только теперь он существует вне Отца — не как независимый Бог, а как *независимая* личность. Упраздняя после *преодоления* противоборствующего Богу бытия и эту независимую личность, он снова возвращается в подчинение Отцу, но как раз благодаря этому снова становится тем, что есть Отец, т. е. Богом; итак, он возвращается в *то* подчинение, в котором находился до крушения (поскольку апостол говорит о *конце*, это позволяет нам сказать о *начале* — сказать, что Сын до грехопадения хотя и был Богом, но находился в подчинении у Отца, а именно был *несвободен по отношению к нему*, ибо это и означает подчинение), однако поэтому в конце это подчинение *все-таки* иное, нежели в начале; здесь Сын возвращается в Отца как *самостоятельная* личность, каковой он не мог быть в начале, и так как то, что значимо по отношению к Сыну, так же значимо и по отношению к третьей потенции, Духу, здесь складывается триединство по восходящей, которое, собственно, представляет собой христианскую идею Троицы.\* Говоря точнее, речь идет не просто о трех Лицах (Personen) вообще, Бог являет собой не просто три личности (Persönlichkeit): существуют три Лица, *каждое* из которых — Бог. Доколе все заключено в Отце, как в творении и перед возникновением внебожественного бытия (положенного вне Бога), доколе "Εν τὸ πᾶν, Единое, а именно Отец, есть все;

\* См. предыдущий том, с. 413—415. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

здесь же, в конце, наоборот  $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{o} \text{ } \text{'}\text{Ev}$ ,<sup>18</sup> все, т. е. каждое, есть Единое, а именно каждый есть Бог. Поэтому, когда апостол говорит, что Сын покоряется Отцу, *дабы* Бог стал все во всем, он тем самым говорит, что в этом покорении Сын не упраздняет, не утрачивает своей самобытности, так как в противном случае снова все было бы в одном, а не все во *всем*, т. е. в каждом. В этом месте, где апостол говорит, что Бог в конце будет  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \text{ } \acute{\epsilon}\nu \text{ } \pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ ,<sup>19</sup> у богословов, которые видят заслугу в том, чтобы всегда говорить о пантеизме и выступать против него, появился бы прекрасный повод поговорить о христианском пантеизме или, по крайней мере, о пантеизме Павла. Однако, по существу, это последнее единство представляет собой лишь нарастающий, высший монотеизм, который можно рассматривать как результат всего нашего предыдущего развития. Из него становится не менее ясно и то, что эта высшая идея Триединства, являющаяся сугубо христианской, не позволяет вывести себя совершенно неисторически, вне всякого опосредствования, из чистой логики, равно как не дает возможности утвердить ее косно-догматически, как это происходит в чисто формальном православии. Сама идея Триединства проходит через три момента: от тождественности (Tautousie), когда только Отец является доминирующей сущностью (усией) — когда все заключено в Отце — через раздельность (Heterousie), которая во время напряжения длится до окончательного примирения, — к единности (Homousie), представляющей как последний момент, который совершенно невозможно понять *без* двух предыдущих и который Афанасий<sup>20</sup> смог представить в виде канона, без того чтобы можно было подумать, будто там отсутствовало указанное здесь развитие. Однако уже в начале прошлого столетия Кристоф Пфафф,<sup>21</sup> один из самых известных богословов, наделенный как ученостью, так и стремлением быть православным, откровенно признался, что в уче-

нии о Троице он, хотя и может, пожалуй, понять каждый момент, взятый в отдельности, но не в силах осмыслить все сразу со всеми моментами и определениями. Вместе с этими тремя моментами излагаются и так называемые ереси как *необходимые* моменты развития истинной идеи. Тожественносущность (где Отец есть все и все в Отце) соответствует савеллианству,<sup>22</sup> раздельносущность в какой-то мере — арианству,<sup>23</sup> которое основывается лишь на тех местах из Нового Завета, где Сын непротиворечиво постигается вне Отца, как внебожественная личность. Арианство просто заходит слишком далеко, заявляя, что Сын был сотворен. Если не принимать во внимание это последнее, то можно сказать, что арианство представляет собой необходимый момент в развитии правильного представления. Иначе как бы оно могло вплоть до последнего времени привлекать на свою сторону столь многих известных приверженцев, особенно в Англии, где (не знаю почему) к арианам причисляли и Исаака Ньютона.<sup>24</sup> Мысль о внебожественном бытии Сына, которое значимо лишь в определенный момент, арианство преподносит как абсолютное, всеобщее учение. И поэтому оно становится ересью. Ведь ересь — это частное мнение, притязающее на всеобщность, т. е. мнение, которое, представляя лишь какой-то определенный, частный момент, хочет выдать себя за целое.

Момент раздельносущности совершенно необходим, чтобы в последний момент триединство не превратилось в сугубо номинальное, а это может произойти, если все Трое на самом деле не существуют вне друг друга, *самостоятельно* по отношению друг к другу. В учении Церкви нет ничего более трудного, чем суметь выразить реальное различие между Отцом и Сыном и выразить так, чтобы не допустить перехода в чисто номинальное единство, но в то же время не скатиться в политеизм. Трудность заключается в том, что традиционное изложение проблемы ничего не знает о вне-

божественном бытии Сына (и Духа). Именно это *субстанциальное* различие содействует тому, что даже потом в единстве (которое больше не является просто восстановленным, изначальным единством) названные Трое могут мыслиться не только как отличающиеся друг от друга, но и как действительно самостоятельные личности.

По прошествии довольно скоротечных веков, когда Росцелин<sup>25</sup> сказал, что три Лица суть *tres res sive realitates*,<sup>26</sup> ему воспротивился Ансельм,<sup>27</sup> который, однако, назвав три Лица *tres relationes in una substantia*,<sup>28</sup> сам подпал под подозрение. Сохранять середину между чрезмерным и недостаточным,<sup>29</sup> как охарактеризовал оба этих подводных камня Афанасий, стало довольно трудно. По сути дела, донныне нет *никакого* научного выражения этого отношения, которое не вызывало бы споров. Если в позднейшие века об эти скалы стало разбиваться меньше народу, то все дело в том, что все — как бы молча — договорились больше не разъяснять этот вопрос, не уточнять его. Между тем я должен честно признаться, что если бы мне пришлось выбирать между чрезмерным и недостаточным в этом различии, я в интересах науки предпочел бы первое, так как одна лишь номинальная троичность безо всякой действительной множественности ничего не объясняет, тогда как даже *тритеизм*,<sup>30</sup> впрочем, несправедливо названный таковым, все еще был способен многое прояснить. Момент раздельносущности, как мы это называем, заявил о себе в том особом представлении, которое связывали с этим наименованием (тритеизм). Так как сторонники такого представления отрицали субстанциальное *единство* Лиц, уча о том, что три Лица едины не согласно *субстанции*, но согласно Божеству, их поняли так, что слово «Божество» они разумеют как родовое понятие, которое объединяет три Лица так же, как и многих различных индивидов. Когда они говорили, что три Лица суть три по сущности, но едины согласно Божеству,

это понимали так, как это понималось бы, если бы о трех различных людях, например Иакове, Петре и Иоанне, сказали бы, что сущностно они суть трое, а едины лишь согласно своей человеческой природе. Подобно тому как из этого явствует, что Иаков, Петр и Иоанн суть три человека, применительно к той ситуации получалось, что Отец, Сын и Дух суть три Бога; поэтому защитников такого представления называли тритеитами. Но можно ли представить, что, например, остроумный аристотелик Иоанн Филопон<sup>31</sup> (конец VI века), которого поначалу обвиняли в тритеизме, или известный аббат Иоахим Флорский<sup>32</sup> (о котором я позднее упомяну еще раз) были столь недалекими? Так же маловероятно, что знаменитый Жильбер Порретанский,<sup>33</sup> третий, кого обвиняли в этой ереси, был на такое способен. И, вообще, непонятно, как в таком случае уже упомянутому аббату, а также епископу Жильберу при *таком* взгляде удалось избежать торжественного осуждения, когда оба за свою манеру преподавать были вызваны на церковный собор. Кладя в основу постановление Четвертого Латеранского Собора,<sup>34</sup> противостоящее мнимому тритеизму, а также слова самого Жильбера, можно составить следующее представление о способе мышления тритеитов. Особое внимание они уделяют моменту множественности, и я уже заметил, что если бы пришлось поступиться какой-либо из двух сторон, гораздо ближе смыслу и всему строю христианства оказался бы тот, кто выбрал бы именно эту, а не противоположную. По сути дела, они *сразу*, т. е. без акцента на предшествующем единстве, исключая *наш* первый момент (тождественносущность), тотчас полагают множество, Отца, Сына и Духа, а именно полагают каждого как самостоятельную и противостоящую другим *сущность*, но не как самодостаточного и самостоятельного по отношению к другим *Бога*. В действительности они говорили лишь о первом, тогда как второго им не приписывали даже их про-

тивники; таким образом, надо думать, что именно это они отрицали и, скорее, рассуждали так: ни Отец не может быть Богом без Сына и Духа, ни Сын без Отца и Духа, и так как каждый является Богом, лишь пребывая в общности с другими, они, хотя и различны по сущности, но суть единый Бог. Более кратко они выражали это так: они едины не по субстанции, а лишь по Божеству. Если же говорить о том, насколько безупречна такая формула, или если, по меньшей мере, захотеть отыскать в ней ошибку, то становится ясно, что ей недостает лишь необходимой четкости, которой от них и нельзя было ожидать. Основная ошибка триеитов заключалась не в том, что они утверждали, а в том, что они *исключали*, а именно предшествующее единство, которое как *такое* (как предшествующее) можно назвать лишь субстанциальным, хотя впоследствии, после того как заявило о себе субстанциальное различие, именно через него и по отношению к нему — *субстанциальному* различию — оно возвышается до *сверхсубстанциального*, как, впрочем, сочли необходимым заявить некоторые из древнейших, а также позднейших догматиков, вероятно, не отважившись совершенно отвергнуть субстанциальное различие и решив сохранить его на всякий случай, — заявить, что это единство не субстанциальное, а сверхсубстанциальное ( $\upsilon\lambda\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ <sup>35</sup>) и что то, что они называют сущностью в Боге, не является сущностью в смысле субстанции, а предстает как  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \upsilon\lambda\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ .<sup>36</sup> Но и об этом можно сказать только в определенный момент, а именно тогда, когда Лица полагаются в подлинном *субстанциальном* различии.

Все термины предыдущего учения о Троице получают научную определенность и значение только при раздельном существовании упомянутых моментов, и необходимость полного научного преобразования этого догмата с помощью победоносной диалектики с похвальной искренностью показал один остроумнейший философский догматик из но-

вейших. На самом деле нет ничего безотраднее, чем научные определения прежнего учения, ибо ни одному из них, по сути дела, нельзя доверять, ни одного нельзя использовать с полной уверенностью и не опасаясь, что, минуя один утес, не наткнешься на другой.

В единосущности (третьем моменте) с необходимостью постигается раздельносущность, без которой она превратилась бы в голую тождественносущность. Это признают самые сильные сторонники Афанасия, да и он сам, — в котором я не смог обнаружить научно ограниченного ума, каковым его охотно хотела представить ненаучная поверхностность определенной эпохи, — он сам делает такое замечание: οὐκ αὐτό τέ ἐστιν ἐαυτῷ ὁμοούσιον, то же самое может быть *единосущным* не себе самому, а другому, то же самое себе не единосущно, а тождественносущно. Это и достигается через наше развитие. После полностью упраздненного напряжения, когда Сын возвращается в Отца и именно благодаря этому становится тем, *что* есть Отец (и также Дух), каждое из трех Лиц единосущно остальным (ибо субстанциальное в каждом является одним и тем же и лишь как бы выразитель (Ехропент) этого субстанциального в каждой иной), но не тождественносущно.

Если мы остановимся на той точке зрения, которой здесь достигли, мы сможем мыслить эти три Лица и как сменяющих друг друга властителей, как трех владык последовательно сменяющих друг друга времен. Можно сказать, что эпоха *до* творения в особом смысле является временем Отца, так как бытие находится только в *его* руке, нынешнее время — это преимущественно эпоха Сына, о котором потому и сказано в рассматривавшемся отрывке, с более точным указанием времени: он должен властвовать до тех пор, пока не превратит все противоречащее ему в свое подножие, в свое основание, основу, свое под-лежащее (Нурокеιμενον). Третья эпоха, которая во время всего творения является *грядущей*

щей и в которой все должно завершиться, есть время Духа. Кроме того, три Лица можно мыслить как трех сменяющих друг друга властителей трех различных времен, а именно великих мировых эпох — *χρόνων αἰώνιων*<sup>37</sup>: 1) эпоха исключительной власти Отца; 2) эпоха нынешнего творения, когда все бытие передано Сыну и его власть над ним тоже исключительна; 3) эпоха, в которой уже не будет никакого времени, т. е. сама вечность. Эти три времени в противоположность тому, что обычно называется временем, но что на самом деле представляет собой лишь звено в этой великой последовательности времен, т. е. звено истинного, абсолютного времени, — в противоположность этому сугубо переходящему (*zeitlich*) времени, которое возникает в результате одного лишь неизменного повторения одной мировой эпохи, равной А, итак, эти три времени можно назвать *вечными*. Если, как это обычно делается, начать рассуждать о том, что время не превышает мира, что оно является лишь формой нашей чувственности и тому подобное, то ничего невозможно понять в том, что касается божественного домостроительства, как оно представлено в откровении, да и самого откровения. Эти и подобные слабые понятия надо оставить, чтобы проникнуть в великую тайну, *раскрытую* в Евангелии.

У одного автора XVII века, известного Ангела, названного Силезиусом,<sup>38</sup> среди духовных изречений есть такое:

Отец был прежде, Сын же ныне пребывает,  
А Дух сойдет тогда, когда день славы воссияет.

Вряд ли это речение понималось в столь высоком смысле, хотя такие новозаветные слова, как «я есмь альфа и омега, начало и конец, первый и последний», — по меньшей мере указывают на то, что Бог, который в начале есть абсолютное будущее, — который *грядет* (таково его абсолютное имя), чтобы явить себя полностью, должен был нечто разде-

лечь в себе, положить самое себя как начало и конец, и еще определеннее, как сказано в Книге Откровения\*: «Я есмь тот, который есть, был и грядет»,<sup>39</sup> — различая тем самым три времени. В этой эпиграмме под временем, когда был Отец, конечно же, понимается эпоха Ветхого Завета, а под временем Сына — эпоха Нового. Но даже эти особые времена, правда в более тесном кругу, повторяют более высокие и общие. Это двуступище, наверное, с большим основанием можно понимать так, как его понимала одна секта или, скорее, определенное количество более проникательных людей средневековья, которые именно из того, что Ветхий Завет был эпохой Отца, а Новый является эпохой Сына, делали вывод, что предстоит третье домостроительство — эпоха Духа, которая принесет вечное Евангелие. Приверженцем этого учения о грядущем вечном Евангелии в первую очередь считали уже упомянутого аббата Иоахима, и, быть может, его учение о Троице, заключавшееся в том, что он три Лица осмыслял как представителей или как потенции трех сменяющих друг друга эпох, и дало повод обвинить его в тритеизме. Последователи этого учения называли грядущее Евангелие вечным, и это, конечно же, вызывало негодование, так как возникала мысль, что в таком случае Евангелие Христа преходяще, не является последним и непрестанно пребывающим. Было ли это действительным мнением, в какой-то мере обусловленным не чем иным, как совершенным состоянием Церкви, или смысл заключался лишь в том, что ожидается более высокое развитие Евангелия Христа, в результате чего оно перейдет в Евангелие Духа, когда христианство, внешне сохранившееся в результате подавления Духа и затмения смысла, но именно поэтому внутренне помраченное и вновь ставшее непонятной тайной, появится в ярком свете полностью постигнутой и понятой истины, я, понят-

---

\* Откр 1, 8

ное дело, здесь решать не стану. Для нас эта последовательность имеет здесь более широкий и общий смысл, согласно которому все, т. е. все творение, все великое развитие вещей совершается начиная от Отца — через Сына — в Духе. Отец был прежде, т. е. до всякого времени, Сын пребывает во времени, он является личностью, властвующей в период нынешнего творения, а Дух придет после времени как последний властитель завершившегося творения, вернувшегося в свое начало, в Отца: речь идет не о том, что после этого слава Отца и Сына прекратится, а лишь о том, что к славе Сына и Отца присовокупляется слава Духа. Но тем самым только эта слава оказывается всецело явной и совершенной. То, что имеет в виду Иоанн, говоря об отдельном человеке, что Бог пребудет в нем только тогда, когда сойдет Дух, относится и к целому. «День славы» — это день общего прославления Отца, Сына и Духа.

## Двадцать седьмая лекция

А теперь я снова восстанавливаю линию повествования.

Лишь воля второй личности, заявившая о себе с тех пор как началось крушение (Umsturz) и стремящаяся к тому, чтобы следовать бытию в раздвоенности, но лишь для того, чтобы в конце вместе с бытием упразднить и себя как внебожественную, — лишь эта воля была причиной того, что Отец принял посредничество и уже тогда сделал Сына Господом (κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός сказано в Деяниях апостолов\* — поэтому он и называется ο Χριστός, помазанник, т. е. помазанный Богом на то, чтобы быть Господом и царем над всем бытием).<sup>1</sup> Эта воля была причиной того, что Отец дал Сыну власть над слепым, противоборствующим Богу бытием, которую он имел уже во время господствующей тьмы, уже в язычестве. Лишь по отношению к этой воле Отец мог пойти на то, чтобы позволить опосредствующей потенции преодолеть то недолжное начало, за которым он должен был следить как за орудием своего неблаговоления. Таким образом, уже язычество могло существовать лишь как нечто, обращенное к этой воле. Хотя опосредствующая личность действовала в нем только как естественная потенция, истинный Сын, подлинный Христос присутствует и в ней, и, следовательно, Христос присутствовал и в мифологии, хотя и не как Христос. Таким образом, хотя язычники были χωρὶς Χριστοῦ,\*\*<sup>2</sup> от-

\* Деян. 2, 26.

\*\* Еф. 2, 12.

делены от Христа, от Христа как такового, тем не менее их просвещала та самая естественная потенция, которая должна была умереть во Христе и которая одна о них заботилась. Ведь Отец, сделавший себя недоступным для внебожественного бытия, *внешним образом* уединился в сознании маленького, незначительного народа, оттесненного на край мира, народа, о котором Тацит<sup>3</sup> говорит,\* что он преисполнился ненависти ко всему остальному роду человеческому и потому был ненавистен для всех других народов, но даже здесь Отец явился как лишь нуждающийся в постоянном примирении. Христос же, напротив, был — хотя все еще в своем сугубо естественном действии — свет язычникам; он был подлинной потенцией язычества; в нем он создал себе почву, которая когда-то должна была принять семя христианства, коему в иудаизме было бы слишком тесно. Язычество и иудаизм представляли собой две отдельные формы домостроительства, которым надлежало слиться только в христианстве.

Разве это не было *божественным* благодеянием, влекущим человечество от дикой, животной жизни доисторических времен к жизни человеческой, подвластной закону? В псалме 93 говорится о том, что не только знание полевых плодов (как об этом говорится в одном месте из Исайи\*\*), но и *всякое* знание, даже языческое, исходит от Бога: наставляющий язычников, разве не должен наказывать, тот, который учит людей тому, *что* они знают?<sup>4</sup> Даже мифологических богов, которым греки были обязаны более человеческой жизнью, они называли спасителями, σωτήρες. Так как та естественная потенция, которая в мифологии предстает как подлинно действующая, обрела власть над человечеством лишь для того, чтобы в конце проникнуться божественным

\* Hist. V, 5.

\*\* 28, 24 и след.

началом, уже во все времена язычества Христос постоянно близился, чтобы по-настоящему прийти только тогда, когда исполнится время, о чем речь еще впереди.

Быть может, такому взгляду противоречит все возмутительное, что есть в язычестве, но разве в Ветхом Завете события лишены того, что тоже является возмутительным в нашем понимании? Ведь и Авраам претерпевает искушение, думая о том, чтобы принести во всесожжение своего единственного сына! Но даже в язычестве к совершению человеческих жертвоприношений подстрекает не примиряющая потенция, а враждебное человеческой жизни начало, которое снова разбудил человек и которое, освободившись, естественным образом негодует на человека как на того, кому оно должно покориться. Скорее всего именно высшая потенция в более добросердечные времена первым делом отвергла детские жертвоприношения и вообще человеческие жертвы.

Это недвусмысленно прославляется Христом: в нем мы имеем не такого первосвященника, у которого нет сочувствия — *μη δυνάμενον συμπάθησαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, — но такого, который искушен, т. е. который *все* испытал, полностью сравнившись с нами, кроме греха — *τελειωσμένον κατὰ πάντα*,\* сильное, ничего не исключающее речение.<sup>5</sup> Таким образом, он испытал все страдания и искушения, которым было подвергнуто человеческое сознание в язычестве. Уже тогда он был страдающим Мессией, как его изображает Ветхий Завет, — страдающим именно в силу своего нежелания. Он соприсутствовал, причем во всех состояниях человеческого сознания, однако, не оскверняясь ими. Явившись среди *человечества*, пострадав и умерев *как человек*, Христос лишь *совершил* акт посредничества, но он есть *вечный* посредник, посредник между Богом и человеком от начала

\* Евр. 4, 15; ср.: 5, 2.

и, следовательно, посредник и в язычестве. Он есть Христос не в том действии, в результате которого возникает язычество, но он *уже* Христос, совершая это действие, так как оно (эта власть над отпадшим бытием) дано ему в той мере, в какой он уже является Христом, т. е. Божьим помазанником, которого Бог утвердил наследником и Господом. Сугубо естественное действие опосредствующей потенции полностью обращено к тому, чтобы объяснить язычество, однако она сама, как мы видели, нуждается в более высоком объяснении и обусловлена превосходящей ее волей, памятуя о которой Отец и дал Сыну *такую* власть.

Эпоху язычества называют эпохой *слепоты*; да, Христа как такового оно не видело, но, не видя солнца, слепец согревается его теплом и ощущает, сколь всеобъемлюще и всепроникающе то благо, которое от него исходит. Писание говорит о язычниках,\* что они ощупью искали Бога, силясь постичь его и почувствовать;<sup>6</sup> то же самое можно сказать и по отношению язычества ко Христу. Язычник ничего не знал о Христе и тем не менее он был близок ему через его действие. Без него человеческое сознание ждало неминуемое самоуничтожение.

Если христианство представляет собой не что иное, как то, что о нем обычно говорят, т. е. чистое отрицание язычества, тогда язычество по отношению к нему является *лишь* вымыслом и не содержит в себе *ничего* реального; если у христианства и язычества нет ничего **позитивного**, что было бы общим, тогда история распадается на две половины, совершенно обособленные и не имеющие никаких точек соприкосновения, всякая преемственность, всякая связность истории прерывается, и христианство предстает не как *вечное*, каковым оно является и каковое, следовательно, должно присутствовать во всем, даже в язычестве, напротив, оно предстает

\* Дсян. 17, 26–27.

лишь как заявляющее о себе с *определенного времени*. Однако этим мы умаляем христианство. Содержание любой истинной религии вечно и, следовательно, никакое время не может его полностью упразднить. Религия, которая не изначальна, которая не проникает собою *все* времена, не может быть истинной. Таким образом, христианство должно было присутствовать и в язычестве, язычество имело то же самое *субстанциальное* содержание (этим выражается уже упоминавшаяся мысль, а именно, что Христос был в язычестве, но только не *как* Христос, т. е. только субстанциально, не в своей истине). Человеческая природа не могла бы тысячелетиями жить *одним только* заблуждением; человеческое сознание, наполненное *лишь* какими-то ничтожными вещами, не могло продолжаться. Невозможно представить, чтобы человечество тысячелетиями не имело *никакого* отношения к тому началу, в котором одном заключено спасение.

Тот, кто, размышляя о нисхождении Бога в Новом Завете, не считает, что описанные там богоявления есть чистый вымысел, не станет лишать реальности и языческие *теофании*. Перед лицом Отца язычники были как бы изгнанными, но именно им он дал Христа как Господа, когда тот прямо среди них действовал лишь как естественная потенция. Язычество — именно потому, что христианство является не его абсолютным отрицанием, а его истиной, — и в себе самом содержит относительную истину.

Вы видите, что христианство (именно потому, что на его заднем плане мы располагаем язычество во всей его полноте) имеет гораздо большую и мощную основу своей реальности в сравнении с той, какую ему могут дать обычные хитроумные доказательства его истинности. Христианство не предстает как нечто вырастающее только из иудаизма: наряду с ним своей предпосылкой оно имеет и язычество; только по этой причине его возникновение представляет собой великое всемирно-историческое явление, значимое с давних пор.

Опосредствующая потенция сначала должна была стать Господом противодействующего начала — в сознании, — достичь *μορφῆ θεού*, прежде чем она смогла показать себя согласно своей личностной воле, своей истинной сущности. Сначала надлежало преодолеть противоборствующее Богу бытие в его действии — в его акте, — таково содержание язычества, и это могло произойти через сугубо естественное действие опосредствующей потенции. Когда это произошло, когда примиряющая потенция всецело стала Господом бытия, противоборствующего *потенции* и, в основе, все еще противоборствующего Богу, бытия, положенного вопреки Божьей воле, *тогда* настало время для этой великой жертвы, в которой опосредствующая потенция вместе с бытием, которое она себе подчинила, одновременно в одном и том же деянии упраздняет и свое собственное внебожественное бытие и, совершая *истинное* примирение, *все* возвращает к Богу. Только тогда, когда Господь утверждает себя, может явиться та *воля*, которую опосредствующая потенция постигла с начала творения, поэтому говорится, что *εφ'αυτῶν ὁ Χριστός*,\*<sup>7</sup> явился Христос, а это предполагает, что прежде он был сокрыт, — Христос есть Христос лишь в той *воле*, но любая воля проявляется лишь в действии, и, таким образом, Христос как таковой был сокрыт и впервые явился в действии вечного, т. е. непреходящего примирения. Примирение было и в иудаизме, и в язычестве. Идея жертвы, особенно жертвы искупительной, красной нитью проходит у всех народов, и в язычестве оказывается не менее существенной, чем в иудаизме. Но как языческие, так и иудейские жертвы прежде всего относятся к примирению того внешнего начала, которое является причиной напряжения. Истинное же, абсолютное примирение при этом не совершается, так как недолжное начало преодолевается лишь

\* 1 Ин 3, 8, ср стих 5, а также 1 Ин 1, 2

внешним образом, но не в его потенции и не по принципу упразднения *права*, того права, которое это начало все еще сохраняет по отношению к *человеку*, даже если и не осуществляет его, даже если благодаря естественному действию опосредствующей потенции человеческие жертвоприношения и прочие мерзости язычества исчезли.

Как иудейские, так и языческие жертвы являются лишь предваряющими знаками той великой жертвы, которая когда-то в будущем должна быть принесена во имя вечного примирения. *Те* жертвы должны были постоянно повторяться — именно потому, что они упраздняют враждебное человеку начало лишь внешним образом, подобно его действию, а не изнутри. Великая жертва, в которой предыдущие впервые становятся истиной, была принесена однажды и навсегда, ибо в ней прямо в своей основе разрешилось и упразднилось *всякое* напряжение, ибо примирение было совершено самим Богом. Эта великая, вечно действенная жертва совершается благодаря тому, что тот, кто находился *ἐν μορφῇ θεοῦ*, кто был вместо Бога и в то же время был как Бог, отказывается от божественного образа, подчиняет Богу свое внебожественное бытие как тварное (ибо в этом и состоит смысл вочеловечения) и претерпевает смерть, в которой умирает лишь естественная потенция, а сам Божественный упраздняет свое внебожественное бытие. Поскольку личность, опосредствующая уже в творении, хотя всегда волею Отца, но все-таки сохраняет свое отношение к богоборческому бытию, по отношению к Отцу она обретает свое *собственное* бытие, чего прежде, ни во время *творения*, ни в *конце* его, она не имела, и тем самым она *сама себя* полагает вне Бога и представляет собой свободную и независимую от Отца личность; однако, сохраняя такое к нему отношение, она как раз и находится в том состоянии и положении, которое необходимо для истинного посредничества. Она не могла принять богоборческое бытие, чтобы не упразднить,

по крайней мере, внешним образом, свое собственное отношение к Богу, не войти в это бытие, сделать себя равной ему, принять свою общность с ним (как раз так, как потом являющемуся Христу бросали упрек в том, что он поддерживает общение с грешниками): я говорю, что она не могла сохранять свою связь с богоборческим бытием, сама при этом не входя в напряжение и, в известной мере, в противостояние с Богом, не навлекая на себя Божий гнев и из более просветленной любви к миру, которого она не хотела считать утраченным, не делая себя со-виновной этому бытию и, таким образом, как невинно-виновная даже навлечь на себя кару этого бытия.

Не думаю, что те выражения, к которым я только что прибежал, являются слишком смелыми, даже если они и необычны: я всего лишь придерживаюсь их буквального смысла.

Философию откровения, наверное, упрекают (так как большинство воспринимает это как упрек) в том, что она ортодоксальна. Однако речь идет не об ортодоксии — я знаю это по себе, ибо это наделило бы философию откровения совершенно ложным ракурсом. По существу, мне совершенно все равно, что выдвигает или утверждает догматика; в мою задачу, в задачу философа не входит согласование одного с другим. Мне важно только понять христианство во всей его самобытности, и благодаря своим философским идеям мы можем понять его гораздо более по существу, чем это позволяет иное полуортодоксальное воззрение, но в то же время и намного разумнее, чем оно же или даже так называемые чисто разумные или рационалистические воззрения, превращающие в ничто все *реальное*, что есть в христианстве. Подобно тому как через философию мифологии я научил вас видеть в последней истину, а именно в буквальной или подлинной (не понимаемой аллегорически), в буквально понимаемой мифологии, через философию откровения я хочу дать вам возможность

все высказывания, содержащиеся в откровении, постичь самым истинным образом, даже истиннее, чем это предполагается каким-либо воззрением, почитающимся правоверным, не говоря уже о всяком другом, наполовину или совсем рационалистическом.

О Христе недвусмысленно сказано: он за нас сделал себя виновником, за нас стал *проклятием*.<sup>\*8</sup> В Послании к Евреям (7, 22) об Иисусе говорится, что он сделался *поручителем* лучшего завета (лучшего единства с Богом), — он поручился за нас в том, что *возникнет* новый, лучший завет. Отсюда, среди прочего, явствует, что опосредующая функция Христа началась не с момента его появления во плоти, что она была действительной от начала мира, с момента грехопадения.

Тот, кто ручается за других, сам не является виновным или должником и тем не менее он — должник и, следовательно, невинно виновный. Вторая личность не может *принять* противящееся Богу бытие без того, чтобы самой внешним образом не отъединиться от Бога; Сын отъединен от Бога через человека, и поэтому человек называется *врагом* Христа; ибо он умер за нас, его врагов,\*\* говорит апостол.<sup>9</sup>

Делая себя порукой за человеческий род, Христос добился его сохранения, однако тем самым он одновременно принял на себя *последствие* этого сохранения. Человечество смогло *сохраниться*, но не смогло уберечься от греха, которому *надлежало* все больше и больше разрастаться; поручившись за человечество, он в то же время принял на себя *все* его грехи.

Таким образом, Христос стал *вечным* примирителем. Вступив в напряжение, он стал естественной, космической потенцией и как таковой противодействовал в язычестве слепому началу, *враждебному* Богу и человеку. В своей смер-

\* Гал. 3, 13 (ср.: 2 Кор. 5, 21)

\*\* Рим. 5, 10, ср. стихи 6–8

ти он умирает как эта космическая потенция; божественное, присущее примирителю, пронизывает естественное и в этой смерти как бы пожирает его. Но тем самым впервые *напряжение* полностью упраздняется. Напряжение — это раздор: жить с кем-нибудь в натянутых отношениях, жить в напряжении — значит в то же время находиться в разладе с ним. Я говорю, что через ту великую жертву, когда опосредствующая личность упраздняет себя как естественную потенцию, впервые *все* напряжение или напряжение, положенное в сознании человека, *полностью* упраздняется и восстанавливается *целостное* божественное единство. Я говорю, — целостное. Здесь надо лишь напомнить, что, так как В снова становится действенным, А снова полагается из *actus purus* в напряжение, но это напряжение теперь опосредствованно простирается на третью потенцию или, скорее, на третью личность. (Ибо в конце творения Бог равным образом суть три Лица: Отец, Сын и Дух, хотя последние не *вне* Отца и вообще не *вне друг друга, а друг во друге*). Поскольку теперь Дух не *отрицается* непосредственно, не полагается из божественного бытия, он не может непосредственно себя *восстановить*, но лишь через Сына *ему* опосредствуется восстановление в *бытии*. Именно потому, что третья потенция не может действовать *непосредственно*, она и здесь (в начале здесь новом процессе) появляется лишь как причина, порождающая процесс восстановления, — пророки (Дух предстает как потенция будущего как должностующего быть), как сказано (2 Пет. 1, 21), говорили, будучи *движимы* святым Духом, — он есть то, что побуждает даже *индивида* к восстановлению божественного в себе; поэтому Павел говорит\* : «Все, кем движит Божий Дух, суть Божьи сыны»;<sup>10</sup> Дух представляет собой не непосредственно действующую, а насквозь пронизывающую, целевую причину, влекущую к

\* Рим. 8, 14.

концу, как мы постигаем его в природе. Ранее\* уже отмечалось, что он, по существу, представляет собой причину всего того, что появляется в соответствии с целью, так как только в нем заключается цель и предназначение. Однако теперь через новое напряжение, появившееся в человеческом сознании, так же как и вторая или опосредствующая потенция, Дух тоже полагается *из* божественного единства и поэтому предстает как лишь космическая потенция, как таковой он есть *третий* Господь человеческого сознания, каковым мы и обнаруживаем его в мифологии. В Новом Завете проводится довольно четкое различие между духом мира, πνεῦμα τοῦ κόσμου,<sup>11</sup> в котором берет начало всякое *естественное* мастерство и проницательность, всякая мудрость *этого* мира, и Духом, исходящим от Бога, божественным Духом; поэтому апостол\*\* говорит о самом себе: мы приняли не духа мира (который действует в напряжении), а Духа, исходящего от Бога, и поэтому говорим не убедительными словами человеческой мудрости, а словами, которым нас учит *святой* Дух.<sup>12</sup> Нам, говорит он,\*\*\* Бог явил то, чего никто не видел (чего не может постичь сугубо внешний мирской дух), явил через свой, т. е. святой Дух, так как Дух все исследует и нисходит в глубины Божества.<sup>13</sup> Поэтому святой Дух (святое как раз и противостоит космическому) предстает как *высший* учитель, который один может наставить на *всякую* истину, т. е. даст возможность постичь всю ее полноту,\*\*\*\* учитель, который даже *превыше* Сына и которого Сын пошлет от Отца после своего удаления из мира;\*\*\*\*\* он называется Духом истины κατ' ἐξοχήν. Однако Дух, третье

\* Ср. предыдущий том, с. 407–409. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* 1 Кор. 2, 12–13.

\*\*\* 1 Кор. 2, 9–10.

\*\*\*\* Ин. 16, 13; ср.: 14, 26.

\*\*\*\*\* Ин. 14, 16–17.

Лицо, может *прийти* только тогда, когда вся работа Христа будет закончена и совершена в его смерти. Третья потенция может быть отъединенной от всех, но сама не является отъединяющей, чего нельзя сказать о второй. До тех пор, пока недолжное начало не будет преодолено, вторая потенция тоже должна сохранять свою самобытность и, следовательно, сохранять напряженное отношение с третьей. Отсюда — поскольку вторая потенция как таковая исключает и третью — становится ясно, почему Христос, начав дело Нового Завета, должен был *приобщиться* святому Духу, быть им помазанным, принять его, что было бы невозможно, если бы прежде он не был *вне* его и, следовательно, каждая потенция не сохраняла бы свою обособленность. Поэтому только во время *крещения*, когда голосом с неба прежде внебожественный объявляется *Сыном*, Дух зримым образом сходит на него. Это нисхождение Духа в тот миг, когда Мессия объявляется Божьим Сыном<sup>14</sup> (во всем значении этого слова, которое я изложил), показывает, что с этого момента в Вочеловечившемся восстанавливается вся полнота Божества, что он отныне *действительно* предстает как εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου, зримый образ незримого Бога, как называет его апостол,<sup>15</sup> в котором обитает *вся полнота* Божества телесно, т. е. вполне (это означает наречие σωματικῶς;\*<sup>16</sup> телесное завершается только через третье измерение). Таким образом, это привлечение Духа является новым доказательством того напряжения, в которое был ввергнут и Христос и которое разрешается только тогда, когда он появляется *как* Христос. Однако вообще Дух может прийти лишь тогда, когда Отец полностью примиряется; Отец, как говорит апостол Иоанн,\*\* может сделать для нас *жилище* только вместе с Сыном,<sup>17</sup> т. е. снова стать нам

\* Кол. 2, 9.

\*\* Ин. 14, 23. Ср. с. 410–411 предыдущего тома. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

имманентным, после того как мы были отчуждены от него;\* *принятие* Духа как раз и является знаком того, что Отец снова в нас, что он примирился с нами, как это явствует из слов того же апостола (1 Ин. 3, 24): то, что он *остаётся* в нас — пребывает в нас — ὅτι μένει ἐν ἡμῖν — это мы узнаем ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν,<sup>18</sup> по Духу, который он *дал* нам. Дух опосредуется Отцом и Сыном, и *поэтому* учат, что он исходит от Отца и Сына, что, правда, надо понимать в том смысле, что он исходит от Отца, но через посредство Сына. Поэтому *в общем и целом* Дух приходит лишь после того, как Христос полностью прославляется, т. е. после того, как он *полностью* освобождается от внебожественного бытия или, как говорит Исайя, после того как он был взят от страха и суда,<sup>19</sup> т. е. от напряжения. Поэтому в Евангелии от Иоанна говорится (Ин. 7, 39): «Дух еще не был там, еще не пришел, так как Христос еще не был прославлен, преобразен».<sup>20</sup>

Вы видите, как точно то место, которое в Новом Завете отводится святому Духу, соответствует последовательности, которую мы придали потенциям, и насколько важно мыслить их именно как *последовательные*.

Учеников, опечаленных известием о его близкой смерти, Христос успокаивает такими словами\*\* : полезно для вас, чтобы я пошел, ибо если я не пойду, Утешитель — как это обычно переводится — παράκλητος,<sup>21</sup> этот высший и последний Учитель не сможет к вам прийти, но если я пойду, я пошлю его к вам. Смерть Христа рассматривается как переход к его прославлению, т. е. полному избавлению от того страдательного состояния, в котором он находится с момента крушения бытия (процесс прославления противоположен πάσχειν,<sup>22</sup> страданию, на что уже указывалось;\*\*\* поэтому, когда Хри-

\* Примечание на полях: В нас превышает.

\*\* Ин. 16, 7.

\*\*\* С. 456–457 предыдущего тома. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

стос просит Отца о славе, которую он имел *до мира*, становится ясно, что с момента сотворения этого мира (с начала этого мирового времени) он находился в состоянии страдания). Таким образом, смерть Христа является переходом к его прославлению, когда он совсем избавляется от напряжения и страдания. Поэтому смысл приведенного отрывка таков: пока я не освобожусь от напряжения и страдания, Дух не сможет прийти, истинный Дух, Дух Божий, который есть не дух мира, а Дух *святой*. Только в смерти Христос преодолел последнее противостояние, — и тогда восстановилось единство с Отцом, и впервые Дух смог прийти (излившись после вознесения Христа на учеников) *in locum Christi quasi succedens*.<sup>23</sup> Ибо всегда, как только одна потенция совершает свою работу, за нею следует другая совершать свою. Таковы отношения, которые не может объяснить никакая философия, если в ней нет истинной последовательности, если она знает только логические отношения, если в ней присутствует лишь мнимое преемство, снова упраздняющее себя в последней мысли.

С этого момента язычество высвечивается по-новому, и заодно вам становится ясно, почему я проследил его развитие до *последней* степени. Раньше я говорил, что в язычестве осуществляется лишь внешнее единство потенций, но не возникает отношения к духовному единству, превышающему потенции, к истинному Богу; то, чего достигло язычество, есть лишь *simulacrum*<sup>24</sup> единства.\* Если бы единство могло утвердиться как всецело действенное и настоящее, тогда напряжение *полностью* бы упразднилось и тем самым восстановилась бы связь с самим Богом. Однако, так как напряжение упраздняется лишь внешним образом (*actu*), а не изнутри, третья потенция не может *соприсутствовать* в

\* Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 212. (Примеч. К Ф А Шеллинга)

*настоящем*. Она есть и в язычестве, но по отношению к нему она в будущем. Здесь полагается предел мифологическому, т. е. естественному процессу: лишь до сих пор и не дальше! И для последнего сознания, возможного внутри мифологии, третья потенция остается лишь будущим, т. е. таинством (так как то, что представляет собой лишь будущее, в силу этого остается и сокрытым). Мы видим, что язычество завершается тем, что оно полагает в будущее и чего, следовательно, оно не имеет в себе самом; оно завершается, но завершается пророчеством, которое, наверное, можно назвать пророчеством о христианстве. Ибо только через Христа как такового третья потенция становится подлинно присутствующей.

И наконец, я хочу обратить ваше внимание на то, каким образом через посредничество и примирение все прежние отношения выходят на более высокий уровень и сколь понятными они становятся.

Так как Христос смог стать человеком в силу того божественного, что в нем было, или же в силу *сущего* в нем (внутренне сущего) Отца, именно в Вочеловечившемся является божественное Христа. Однако тот, который *объявляется* Сыном, больше не предстает, как это было в творении, сущим и постижимым в Отце: теперь он есть *сущий* вне Отца. Если же сущий вне Отца *объявляется* Сыном, который един с Отцом, тогда тем самым полагается гораздо более высокое и в то же время более понятное посредничество, чем то, которое было в творении, равно как предлог «через», когда говорится о том, что Бог *примирил* мир с собой через Христа, обретает гораздо более глубокое опосредствующее значение, чем когда говорится, что он *создал* мир через Сына. Здесь (в творении) Сын не находится *вне* его, не является автономной, для себя действующей личностью. Однако в искуплении Сын предстает как автономно действующий, сущий *вне* Отца, хотя в другом отношении он является самим

Отцом, положенным вне *себя*, во вторую личность («Видящий меня видит Отца»<sup>25</sup>), и через Сына совершается лишь воля Отца — Отца, который так возлюбил мир, что *отдал* ему едиnorodного Сына, — как бы оставил, — чтобы мир не погиб.<sup>26</sup> В этой связи апостол мог сказать, что Бог (был во Христе и) примирил с самим собою мир.\*

Вы видите, насколько здесь возвысилось то отношение, в силу которого Отец в творении непосредственно выступает как В, но свою истинную волю влагает в Сына и через него преодолевает, отрицает то самое бытие, которое он как Отец полагает и утверждает. Тот, который предстает *лишь* как Отец мира и по отношению к которому отпавшее от него бытие оставалось бы совершенно непримирившимся, как Сын примиряет с самим собой именно это бытие, и *в этом* посредничестве как раз и восстанавливается высшее единство Бога с самим собой, нарушенное неверностью человека.

Правда, необходимо некоторое мужество мышления, чтобы со всею силою утверждать это отношение, равно как и дерзновение сердца, чтобы его усвоить.

Я полагаю, что этим я полностью выразил основную мысль откровения. Тем самым одновременно становится ясной причина всего откровения в целом. *Истинный Сын, личность*, сокрытая в чисто естественной потенции и уже от начала в согласии с Отцом имевшая *волю* возвратить Богу отпавшее от него бытие, именно она также является *причиной* всего откровения, и она же как *чисто естественная* потенция является причиной всей мифологии. Итак, если теперь мы различаем два времени, время одного лишь замысла (этот замысел появился уже с момента грехопадения человека, в предвидении Божьем еще до творения; *πρόθεσις*,<sup>27</sup> как называет его апостол, заключающийся в том, чтобы

\* 2 Кор. 5, 19.

через Сына вернуть Отцу мир, который он не мог сохранить в себе, был определен еще до основания мира, ибо, лишь предвидя это посредничество, Отец изначально мог хотеть мира), итак, если мы различаем два времени, а именно время одного лишь замысла и время действительного свершения, то уже *до* этого времени тот, которому надлежало стать человеком, является началом (Princip) откровения, хотя пока что неясного, выражаемого лишь знаками и пророчествами, как в Ветхом Завете.<sup>28</sup>

Различие между откровением и естественной религией (вы знаете, что я под этим подразумеваю) осуществляется не субстанциальным (которое в обоих остается одним и тем же), а лишь *действующим* началом. В одном действующее начало предстает как чисто естественная потенция, в другой — как сама личность. Но так как личность от естественной потенции отделить невозможно, *implicite*<sup>29</sup> Христос присутствует и в язычестве, хотя не *как* Христос. Что касается Ветхого Завета, то в нем он постигается уже *как* Христос, но *грядущий*. В Новом Завете Христос уже *явлен как* Христос. Нельзя сказать, что прежде он повсюду отсутствовал; он был, но был сокрытым: в язычестве двойною завесой, а в иудействе — одною. Подобно тому как Иерусалимский храм имел два преддверия, из которых самое первое называлось преддверием язычников, а также святое и святое-святых, куда мог входить только первосвященник, да и то лишь раз в году, на праздник великого примирения, таким же образом выстраиваются взаимоотношения язычества, Ветхого и Нового Заветов.

Иудаизм существовал лишь потому, что Христу действительно надлежало прийти, т. е. лишь потому, что оно должно было родить христианство. Иудаизм существует лишь ради христианства, и второе существенно, тогда как первое только случайно. Сначала должно было исполниться время, должно было пройти время язычества, в котором

опосредствующая потенция осуществила себя как Господь бытия, вплоть до μορφῆ θεοῦ, чтобы затем мог явиться сам Христос. Ибо лишь тот, кто является *Господом* внебожественного бытия, может его вместе с *собой* упразднить как внебожественное и таким образом вновь соединить его с Богом.

Теперь нам надо *подробно* рассмотреть все то, что до этого мы изложили лишь в общих чертах, и здесь прежде всего о себе заявляют следующие моменты: 1) воздействие Христа на человечество до его явления; 2) его вочеловечение; 3) совершенное в результате этого посредничество и примирение.

Однако сначала речь пойдет о *предсуществовании* Христа (т. е. о его существовании до появления во плоти), и здесь в качестве ключа к изложению лучше всего подойдет начало Евангелия от Иоанна, которое как раз поэтому издавна почитается особенно ценным и священным, — им мы и займемся в первую очередь. Однако сначала нам необходимо прояснить один предварительный вопрос.

Дело в том, что в этом отрывке и *только* в нем Христос именуется «ὁ λόγος». <sup>30</sup> Вы, вероятно, знаете, как много существует попыток объяснить это слово, отправлялись даже в Персию, чтобы там найти разгадку. Раньше можно было бы считать, что этот термин берет начало в александрийской философии. Действительно, Филон <sup>31</sup> много говорит о λόγος θεοῦ. <sup>32</sup> То он предстает у него прообразом мира в Боге, первозамыслом мира, всепревышающем представлением Бога о мире, а также о порядке и симметрии в нем, то началом, благодаря которому, δι οὗ, <sup>33</sup> все стало. В этом отношении он как будто полностью отождествляется с демиургической потенцией, о которой Иоанн говорит πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο. <sup>34</sup> Но как Филон приходит к этому термину — λόγος? Кажется, что ответ найти нетрудно. В Ветхом Завете говорится, что все сотворено словом Господа, где «слово» сильно напоми-

нает «повеление». Наверное, уже раньше это Божье слово мыслилось как нечто самостоятельное, однако Филон отмечал, что греческое λόγος годится и для того, чтобы выражать идею разума, рассудка, и, таким образом, позволяет отождествлять себя с представлениями Платона о божественном нусе.<sup>35</sup> Для Филона этот логос на самом деле являлся божественным разумом, который он мог мыслить как промежуточное звено между сотворенным миром и невидимым Богом, дабы тем самым Бог не вступал в непосредственное соприкосновение с материей. Однако при таком сравнении Иоаннова Логоса с логосом Филона упускаются из вида два момента: 1) что Филон никогда не говорит о логосе как Иоанн, но всегда добавляет ὁ θεῖος λόγος, ὁ θεός λόγος,<sup>36</sup> тогда как Иоанн говорит просто λόγος; 2) что с исторической точки зрения эта дедукция весьма сомнительна. Невозможно доказать, что выражение ὁ θεοῦ λόγος в александрийской философии было более употребительно. Кроме того, непонятно, как Иоанн мог допустить существование читателей, столь хорошо знакомых с сочинениями Филона и этим термином, — каковой он, впрочем, вместе с тем мог бы употреблять и по отношению к совершенно другому предмету (ибо совершенно не ясно, мыслил ли Филон свой логос как действующую потенцию во время сотворения мира или только как прообразующую (vorgbildliche), тогда как у Иоанна личность, которая подразумевается под логосом, выступает как решительно демиургическая, т. е. участвующая в творении потенция), — непонятно, каким образом Иоанн мог допускать, что читатели настолько хорошо знакомы с сочинениями Филона и как бы заранее готовы признать это выражение и понять его. Так широко сочинения Филона, конечно же, не читались и известны не были. Я упомянул эту дедукцию из Филонова логоса потому, что это нечто совершенно новое. Кроме нее я хочу заодно упомянуть и о другой: λόγος = разуму, разум,

в свою очередь, = мудрости, о которой в ранее приведенном ветхозаветном месте говорится: «Господь имел меня до всех своих дел, я была при всем, что он делал»;<sup>37</sup> у Иоанна этому якобы совершенно точно соответствует: «χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν».<sup>38</sup> Таким образом, или уже в Притчах премудрость можно понимать как второе Лицо Божества (старая точка зрения, уже опровергнутая: доказано, что в этом месте премудрость представляет собой совершенно иное начало), или, по меньшей мере, здесь под логосом, в свою очередь, можно понимать премудрость, которая мыслилась деятельной во время сотворения мира и потом явившейся во Христе.\*

---

\* Согласно другой гипотезе, Иоанн полагал, что этот термин стал известен благодаря учению Керинфа.<sup>39</sup> Если Керинф был современником Иоанна, тогда уже в его время появились первые следы той философии, которая возвысилась вместе с христианством, — философии гностицизма (гностицизм представляет собой симптом, дававший о себе знать параллельно развитию христианства, вторжение языческого начала в неподвижный иудаизм). Однако 1) невозможно доказать, что Керинф называл именем логоса (λογος) именно тот дух, возвысившийся над космическими силами, о котором он учил, того Христа или Мессию-Духа; 2) я должен сознаться, что предполагаемая полемическая тенденция Евангелия от Иоанна мне ни в коей мере не кажется бесспорной. Уже само по себе и без какого-либо ярко выраженного замысла это повествование должно было предполагать противостояние Иоанна системе гностика Керинфа, равно как прочим гностическим учениям, возникшим впоследствии; тем не менее мне кажется рискованным из беспорядочных и отчасти противоречивых сообщений об учении Керинфа пытаться воссоздать его систему и затем показывать, сколь явно некоторые места у Иоанна направлены против нее. Здесь легко можно впасть в *circulus vitiosus*.<sup>40</sup> Быть может, даже самому Керинфу приписывали некоторые взгляды, которые выводили из одних только отрывков из Евангелия от Иоанна, а затем предполагали, что оно противостоит Керинфу. Может быть, вообще все это предположение наделяли полемической тональностью лишь для того, чтобы характер данного Евангелия, отличающегося от прочих, и особенно все необычное в нем, хотя и изложенное в историческом ракурсе, поначалу объяснить в сугубо вероучительном ключе

Все эти объяснения в конечном счете имеют лишь одно обоснование: такая премирная (vorgeweltliche) демиургическая *потенция* вообще не может мыслиться и, следовательно, она не имеет *никакой* объективности; для такой личности нет места и, таким образом, она лишь случайна даже у Иоанна, будучи заимствованной у Филона. Как в греческой мифологии, поскольку и представление о Дионисе может мыслиться лишь как случайное, будучи заимствованным из Индии, так и здесь логос берет начало в александрийской философии. Однако гипотеза, связанная с Филоном, как и большинство прочих (например, персонифицированное творящее слово) имеют одну общую ошибку: они всегда предполагают наличие генитива, которого здесь нет. Никогда не говорится  $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ , но говорится совершенно отвлеченно —  $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Таким образом, добавление совершенно произвольно. Прежде чем добавлять  $\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ , надо попытаться выяснить, нельзя ли в действительности объяснить  $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , взяв его совершенно отвлеченно. Отметим, что Иоанн употребляет это слово не далее как в первом стихе, а затем — в четырнадцатом, где он говорит:  $\kappa\alpha\iota$   $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\sigma\alpha\rho\acute{x}$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ , слово стало плотью.<sup>41</sup> Если обратить внимание на совершенно несвязанное положение этого слова, становится вполне понятно, почему Иоанн вначале своего вероучительного изложения счел необходимым говорить о лице Христа *in abstracto*,<sup>42</sup> избегая обычных наименований и обозначений. Да и как он должен был назвать того, кто был в начале? Иисусом? Но Иисус — это имя Вочеловечившегося, а его в начале не было. Христом он также не мог его назвать, ибо эта личность предстает как  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  только после отпадения мира от Бога. Тем не менее Иоанн хочет с самого начала разъяснить его природу. Он хочет объяснить природу этого субъекта, бывшего уже в начале, и объяснить изначально; у него есть все основания вначале своего изложения охарактеризовать его *пре-*

дельно отвлеченно, и чем абстрактнее мы объясняем термин ὁ λόγος, тем больше мы можем надеяться на то, что сумеем приблизиться к точке зрения евангелиста.

Подошло бы, наверное, самое отвлеченное объяснение, если бы мы допустили, что здесь говорится не о чем ином, как о самом субъекте, *de quo sermo est*,<sup>43</sup> причем аналогично употреблению еврейского слова דבר, \*<sup>44</sup> которое тоже обозначает «слово», «речь», как, впрочем, и предмет, о котором говорится. Я говорю: аналогично. Тем самым я не утверждаю, что здесь λόγος представляет собой перевод еврейского דבר. В соответствии с этим начало Евангелия можно было бы объяснить так: субъект, предмет, о котором мы говорим, был в начале, подобно тому как какой-нибудь преподаватель мог бы начать свою лекцию словами: предмет, о котором мы говорим, имеет такие или такие свойства. Тем самым, правда, слово λόγος утрачивает то таинственное, мистическое, что прежде в нем мыслилось. Однако в этом начале остается глубина, достаточная для того, чтобы не возникало необходимости привносить еще что-либо таинственное. Нечто аналогичное такому смыслу термина λόγος мы находим в речи иудеев, которые, произнося слово  $\text{עֲשֵׂה}$  (имя), подразумевают под ним самого Иегову. Подобно тому как здесь *это* имя обозначает имя, превосходящее все прочие имена, обозначает *имя* κατ' ἐξοχήν,<sup>47</sup> под которым подразумевается Всевышний (и, таким образом, оно заменяет настоящее имя, когда, например, желая сказать, что Иегова их опечалил или наказал, они говорят, что их наказало или утешило *имя*), подобно тому как здесь *имя* употребляется в общем смысле вместо конкретного, а именно с выделительным артиклем вместо имени, превы-

\* Платон употребляет слово λόγος в смысле дела, предмета, особенно такого, о котором идет речь, например, в «Протагоре» (р. 314 С): περί τινος λόγου διελεγομεθα;<sup>45</sup> в «Филебе» (р. 30 А): τῷ τῆς ἡδονῆς λόγῳ.<sup>46</sup>

шающем все прочие, так и  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  вначале Евангелия от Иоанна прежде всего выступает как всепревышающее слово, под которым, однако, понимается вознесенный над всем предмет *или* лицо. Я говорю «вознесенный над всем предмет *или* лицо», так как нет никакой необходимости понимать  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  лично, его можно мыслить и abstracte, как предмет (дело), в соответствии с совершенно обычным словоупотреблением, например,  $\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ; что это за предмет (дело)?

Для Нового Завета нет ничего необычного в том, чтобы даже личное выражать отвлеченно, особенно тогда, когда речь идет о *намеренной* неопределенности, как это имеет место здесь (в прологе Евангелия от Иоанна), ибо писатель стремится к тому, чтобы более конкретные определения оставить на потом. Так обстоит дело с благовещением Марии, когда ангел говорит: «Святое, которое рождается тобой, будет названо Сыном Божиим». <sup>48</sup> Здесь неопределенность как бы необходима, ибо речь идет о Грядущем. Это святое только *в будущем* наречется Божиим Сыном, а пока оно безымянно, и поэтому о нем говорят in abstracto. И здесь замысел Иоанна заключается в том, чтобы всю историю явившегося во плоти представить как бы сначала, изначально. С *той* точки зрения, которую он занимает в первом стихе, вначале, все, что он собирается сказать о субъекте этой истории или о том, к чему этот субъект предназначен, пока что обращено *в будущее*. Поэтому здесь он не может, например, сказать, что в начале был Сын Божий, ибо как Сын Божий — так он называет его в четырнадцатом стихе — субъект впервые является и возвещается в своем вочеловечении. То, что являет себя лишь *последовательно*, вначале еще остается неопределенным, подобно тому как в появившемся далеко от меня силуэте я не сразу узнаю человека и поэтому говорю о нем в среднем роде, например, спрашиваю не «кто там?», а «что там?».

Вы видите, что эта неопределенность вполне отвечает замыслу апостола, стремящегося к тому, чтобы показать последовательное откровение Лица Христа. Поэтому он не говорит «животворный» или «просветленный», но «жизнь» — свет, т. е. совершенно *in abstracto*. Некоторых экзегетов отличает неуместное рвение превращать отвлеченное в личное. Уже давно между Евангелием от Иоанна и его *первым* Посланием замечали определенную симметрию в структуре. Это Послание он тоже начинает отвлеченно, как и Евангелие, согласно нашему объяснению. Начало гласит: «О том, что было от начала (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς — это полностью соответствует началу Евангелия: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, причем ὁ λόγος в Евангелии есть совершенно то же, что являет собой средний род относительного местоимения ὃ (quod) в Послании), что было от начала, что мы слышали, что видели и рассматривали своими глазами и осязали своими руками»<sup>49</sup> — всегда *что*. Как раз в этом начале появляется выражение περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.<sup>50</sup> Многие переводят так: о слове, которое является жизнью или ее причиной. Но дальнейшее, где просто повторяется ἡ ζωή, показывает, что выражение ὁ λόγος τῆς ζωῆς является не чем иным, как парафразой ἡ ζωή, и, следовательно, ὁ λόγος τῆς ζωῆς означает не что иное, как субъект, который есть жизнь. Здесь я хочу упомянуть еще об одной аналогии, из которой явствует, что ὁ λόγος в начале Евангелия, понятый лишь в смысле субъекта, не представляет собой ничего необычного. Все комментаторы, издавна стремившиеся объяснить загадочное ὁ λόγος в этом Евангелии, упоминали, что в халдейских переводах Нового Завета (таргумах) очень часто вместо имени Бога (Иегова) говорится Mimra da Jehovah, что в буквальном переводе означает: *Слово Божье*. Некоторые хотели усматривать в этом отличное от Бога лицо. Однако для того, чтобы показать, что в халдейских переводах Mimra da Jehovah, употребленное по отношению

к Богу, представляет собой не что иное, как описательное выражение *субъекта*, я хочу упомянуть следующее место, уже приводимое Шетгеном,<sup>51</sup> где говорится о царе Иудеи Асе, который, послав серебро и золото сирийскому царю Венададу, сказал ему: «Это союз между мною и тобою».<sup>52</sup> На халдейском это звучит так: *ben mimri* и *ben mimrech, inter verbum meum et verbum tuum*,<sup>53</sup> где совершенно ясно, что халдейское слово, обозначающее *verbum* или *λόγος*, является лишь обозначением субъекта. Далее мы видим, что это слово употребляется не только по отношению к Богу, но и по отношению к человеку, из чего совершенно ясно, сколь *gratuit*,<sup>54</sup> сколь безосновательно в Евангелии добавлять к *λόγος* определение *τοῦ θεοῦ*. Если в халдейском переводе *verbum dei*<sup>55</sup> обозначает не отличное от Бога Лицо, а именно самого Бога (субъект Бога), то термин *verbum*, или *ὁ λόγος*, взятый обособленно, означает лишь субъект вообще и не более того.

Здесь можно упомянуть единственное новозаветное место, где *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* действительно выступает как имя личности, а именно в Книге Откровения (Откр. 19, 13), где речь идет о таинственном имени Христа, известном лишь ему самому.<sup>56</sup> Здесь употреблен родительный падеж, и здесь также *λόγος* обозначает лишь субъект, а *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* — субъект Бога. Ибо в действительности (согласно нашему пониманию) Сын = *primum subiectum divinitatis*.<sup>57</sup> Бог в первую очередь присутствует здесь не в чем ином, как в форме только существующего; его сущность, как я полагаю, следует только за его бытием. Именно тот *actus purus*, который предшествует сущности, затем *находит свое выражение* во второй потенции, таким образом, Сын = началу изначального существования Бога. И, конечно же, его имя, когда он это означает, могло быть таинственным, ибо кто мог провидеть эту связь? Еще определеннее это выражено в Послании к Евреям, где Сын (Евр. 1, 3) предстает как

χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, expressa imago<sup>58</sup> — выраженная сущность его ипостаси, т. е. сущность, принадлежащая actus purus, prius<sup>59</sup> Божества в ранее охарактеризованном смысле.\*

Я полагаю, что мое объяснение значения слова *логос* в начале Евангелия от Иоанна достаточно обосновано. Начало этого Евангелия и особенно термин ὁ λόγος, «слово», издавна вызывали столь всеобщий интерес даже у тех, кто не занимается богословием, что я, в связи с некоторыми ранними размышлениями, содержащимися в «Философии мифологии», не смог не остановиться на этом столь подробно.

\* См. с. 212–216 предыдущего тома. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

## *Двадцать восьмая лекция*

До сих пор мы были заняты рассмотрением пролога в Евангелии от Иоанна. Теперь же, узнав, что значит  $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , зададимся вопросом о том, что в этом прологе говорится или утверждается о субъекте, т. е. можно сказать, что речь пойдет о разъяснении самого пролога. Поскольку теперь мы будем говорить об общем разъяснении этого начала с грамматико-филологической точки зрения, я хочу предпослать одно общее замечание.

Смею надеяться, что вы подтвердите, что я ни в коей мере не являюсь противником языковых познаний и исследований. При всяком удобном случае я всегда обращал внимание на их значимость. В любом случае они представляют собой *conditio sine qua non*,<sup>1</sup> то условие, без которого невозможно постичь смысл того или иного сочинения. Однако этим дело не заканчивается, и в иных вещах, гораздо более близких обычному разумению, признают, что основательные познания в языке, на котором написано произведение, еще не достаточны для того, чтобы *понять* его содержание. Кто из недавно приступивших к изучению греческого языка не смог бы, например, с точки зрения грамматики и филологии объяснить «Начала» Евклида?<sup>2</sup> Однако это не значит, что он понимает их содержание. Язык математики состоит из очень малого количества слов, имеет очень простое строение, не приемлет никакого многословия, и все-таки не каждый, кто знает французский язык, поймет Лагранжа.<sup>3</sup> Даже в куда более обычных вещах простое знание языка не предохраня-

ет от промаха. Несколько лет назад один известный и весьма многопишущий автор переводил одну французскую книгу, в которой содержалась краткая история философии. Дошло дело до Анаксагора,<sup>4</sup> о котором было сказано: *il établit en principe le Nous*<sup>5</sup> — он утвердил как начало нус, разум. Упомянутый же автор перевел это так: он утвердил как начало *нас* и, вероятно, подумал, что, поскольку один немецкий философ<sup>6</sup> утвердил как начало философии *Я*, то, следовательно, греческий мог утвердить *Мы*, что вдобавок звучит куда как социальнее и не так эгоистично. Город Триент, что в Тироле, по-французски пишется *Trente*. Однако *trente* еще и «тридцать». Увидев в одной французской книге фразу *Il faudrait un nouveau concil de Trente*,<sup>7</sup> другой такой же переводчик, не задумываясь, перевел: потребовался бы новый собор тридцати. С грамматической точки зрения против такого перевода нечего возразить. Но если в столь повседневных вещах кроме знания языка необходимо знать и суть дела, то это куда важнее в таких высоких вещах, о которых говорится в новозаветных Писаниях, где часто даже основные понятия заявляют о себе лишь при случае и систематически не раскрываются. Можно ли понять отдельные выражения из этих книг, не постигнув прежде связь божественных начинаний в общем и целом? Не поняв этого, мы никак не сможем уразуметь отдельные новозаветные выражения. Во всем Новом Завете нет, пожалуй, более важного понятия, чем понятие вечной жизни,  $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ .<sup>8</sup> Все действия, осуществляемые через Христа, направлены только на то, чтобы воссоздать в нас эту вечную жизнь, это теогоническое движение, это рождение свыше. Если какому-нибудь богослову совершенно чуждо это понятие, стоит ли удивляться, когда он, в конце концов, даже слова Христа «слушающий слово мое, имеет жизнь вечную»<sup>9</sup> истолкует так: следующему моим принципам всегда найдется духовное занятие и его дух всегда будет деятельным и подвижным. Разве такой че-

довек не лишит все новозаветные слова и выражения, относящиеся к этой божественной жизни, о которой он ничего не знает, разве не лишит он их общей связи и тем самым всей их силы и своеобразия?

Сколь ненадежными нередко оказываются помощь или защита, которую, стремясь к правoverию, ожидаешь только от грамматико-филологического истолкования, лучше всего, наверное, показывают вступительные слова в Евангелии от Иоанна. Издавна их считали неколебимой основой учения о Божестве Христа, и причин так считать было тем больше, что противники этого учения не знали, как разделаться со всею убедительной силой этого места, предлагая лишь одно отчаянное средство, — обосновать другой вариант его прочтения, утверждая, что вместо θεὸς ἦν ὁ λόγος<sup>10</sup> надо читать θεοῦ,<sup>11</sup> — вопреки согласным свидетельствам всех рукописей и древних переводов. Тем не менее мне хотелось бы знать, что можно возразить с точки зрения одного лишь грамматико-языкового толкования, если бы первый стих мы попытались прочитать и объяснить следующим образом: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν.<sup>12</sup> При обычном делении текста первое предложение завершается так: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, но при новой пунктуации ничто нам не мешает термин ὁ λόγος присоединить к следующему предложению и в соответствии с этим предыдущее перевести так: In principio (это ἐν ἀρχῇ, очевидно, можно понимать как Берешит<sup>13</sup> из первой главы Книги Бытия), итак: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat ὁ λόγος.<sup>14</sup> Затем, надо думать, сам евангелист предполагает реплику, которую он ясно не выражает, но о наличии которой, как это часто бывает у других писателей, можно догадаться лишь из его собственного ответа: At, inquires (таким, вероятно, было бы возражение), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum.<sup>15</sup> А теперь и ответ: Atqui ὁ λόγος erat apud Deum.<sup>16</sup> Я совсем далек

от того, хочет сказать евангелист, чтобы полагать Слово до Бога, когда говорю, что оно было в начале, я говорю это при условии, что оно было у Бога. Чтобы избавиться от всякого неверного понимания, он добавляет: καὶ θεὸς ἦν, namque et Deus existebat.<sup>17</sup> Варианты значений, которые при этом прилагаются соединительному союзу καὶ, оправданы словоупотреблением и совершенно определенно — словоупотреблением Иоанна. Единственное замечание, которое можно сделать против этого толкования с точки зрения филологии, сводилось бы к указанию на отсутствие артикля перед θεός. Однако насколько несомненно, что всякий раз, когда говорится ὁ θεός (с артиклем), всегда имеется в виду отличие, например от Сына, настолько несомненно и то, что, когда такое различие не предполагается, θεός употребляется без артикля. Доказательства этому можно найти в самой первой главе, в шестом, тринадцатом и восемнадцатом стихах. Я сам ни в коей мере не поддерживаю приведенного толкования, в обоснование которого, правда, можно было бы указать на то возобновление мысли, с которого начинается второй стих и которое в противном случае кажется совершенно бессмысленным: οὗτος (или, согласно нашей пунктуации: ὁ λόγος οὗτος) ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν,<sup>18</sup> это возобновление в действительности выглядит настолько бессмысленным, что в некоторых манускриптах оно даже опускается; можно было бы сказать, что это повторение оправдано лишь тем, что в конце первого стиха происходит перемена субъекта: согласно приведенному толкованию, это происходит в словах καὶ θεός ἦν, namque et Deus existebat, — эта взаимозамена как бы и заставляет евангелиста снова вернуться к предыдущему предложению, в котором Слово (Логос) выступает как субъект. Я уже сказал, что не поддерживаю этого толкования, этим я просто хочу показать, что и к толкованию Нового Завета подходит известное речение: стремитесь прежде всего к Божьему Царству,<sup>19</sup> стремитесь к целому, к постиже-

нию всей совокупности божественных свершений в Новом Завете, и тогда остальное дастся вам само, т. е. контекст, целое божественной истины разрешит все частности.

Ныне снова, особенно среди недалеких пиетистов<sup>20</sup> некоторых протестантских школ, много говорят о необходимости безусловного подчинения его божественному авторитету Писания. Под этим, однако, они понимают подчинение его *отдельным местам*, и посему при таком положении дел настоящая охота за местами, как я это называю, т. е. их единственное стремление, сводится к тому, чтобы отыскать те отрывки, глядя на которые, они могли бы сказать: «Здесь все коротко и ясно». Ведь им главное — не понять, а отыскать четкие слова. Они ищут те или иные отрывки лишь для того, чтобы что-то опровергнуть. Однако подлинная ирония Нового Завета заключается в том, что отыскать такие места не так-то просто, что, для того чтобы убедиться в самых важных истинах, надо осмыслить целое. Поэтому не остается ничего другого, как положить за правило, чтобы толкование определялось сводом существующих догматов, а они не изменились с XVI века; иными словами, это значит, что ни познание языка, ни искусство толкования, ни даже сам дух человеческий с XVI века нисколько не продвинулись вперед. Однако реформаторы не следовали слепо каким-то отдельным местам, они следовали духу христианства, и именно потому, что они постигли этот дух, они победили.

Насколько мала вероятность того, что обширный исторический контекст, в котором только и можно понять христианство, удастся воссоздать в результате механических благочестивых усилий, направленных на отдельные места, настолько маловероятно достичь его с помощью философии, не признающей *ничего* исторического. Для того чтобы подвергнуть испытанию такие толкования, которые называют себя философскими, и называют, вероятно, потому, что сами они совершенно неисторичны, я хочу, дабы избежать всяко-

го препятствия, снова вернуться к той попытке, которую сделал Фихте, стремясь согласовать начало Евангелия от Иоанна со своей философией. Как известно, философия Фихте заключается в утверждении, что все, весь внешний мир существует *лишь* в знании, что вещи не имеют никакой реальности вне сознания. Однако позднее он почувствовал необходимость каким-то образом связать мир с Богом или, скорее, снова ввести понятие Бога, по отношению к которому прежде говорил, что единственная мысль, которую возможно связать с миром, есть мысль об одном лишь нравственном миропорядке, в результате чего Бог лишается всякого физического и метафизического значения. Однако, для того чтобы в то же время сохранить свой идеализм, он говорил: «Все существует только в знании, однако само это знание = божественному присутствию, которое неотделимо от божественного бытия. В Боге, — разъяснял он, — и из Бога ничто *не становится*, ничто не возникает (т. е. для того, чтобы вознести Бога, он лишает его высочайшей прерогативы; в этой связи можно переиначить старый принцип *ex nihilo nihilo fit*<sup>21</sup> и сказать: то, из чего ничто *не становится*, само есть ничто, и если ничто не становится из Бога, тогда он сам есть ничто), — в Боге вечно лишь то, что *Есть*, — продолжает он, — *но* таким же вечным, как Божье внутреннее бытие, является его богоприсутствие, *бытие как присутствие*». Это *здесь-бытие* представляет собой нечто *иное*, нежели бытие, но неотделимо от бытия и даже совершенно *равно* ему. Оно, будучи отличным от бытия и все-таки равным ему, не может быть не чем иным, как *знанием* (так понемногу Фихте возвращается на старые позиции), и в этом знании, которое есть мудрость или разум, следовательно *λόγος*, в этом знании пребывает *мир*, и все вещи действительно стали лишь через *него*. Сообразно этому, Фихте усматривает в Логосе Иоанна знание, которое, как он считает, представляет собой *внешнее бытие* или присутствие Бога, совечное ему, и в ко-

тором только и пребывает мир, чье бытие не достигает божественного. В начале было Слово, и это значит, что в начале было знание. Без Слова ничего не начало быть, и это означает, что все внебожественное бытие имеет свою основу и свое место лишь в знании. Тому, кто в остальном согласился бы с теорией Фихте о знании, в известной мере можно было бы последовать за ним. Но как он переходит от знания, которое = божественному здесь-бытию, от этого всеобщего к историческому Христу, явившемуся в определенное время? Этот переход Фихте пытается опосредствовать так: с абсолютной точки зрения *во все времена* в каждом, кто предает свою индивидуальную жизнь божественной жизни, вечный Логос, т. е. вечное знание, принимает — совершенно так же, как это происходит в Иисусе, — человеческую природу, личностную, чувственную сущность; таким образом, в принципе *каждый* человек может быть ставшим Логосом. Так в общем и целом все приобретает философскую картину. Своеобразие христианства заключается лишь в том, что определенная, историческая личность, Иисус из Назарета, *сам*, через свою природу и без *всякого* наставления, являлся *таким* совершенным чувственным образом вечного знания, Логоса; и *истинно* также и то, что такого *усмотрения* абсолютного единства знания с божественным здесь-бытием до Иисуса из Назарета нигде не было, и оно опять-таки было сокрыто с того времени до нынешнего дня (т. е. до появления философии Фихте)! У Иисуса оно было явным, и действительно, неслыханное чудо иметь его перед всеми людьми. Поскольку совершенно бесспорно, что Иисус есть едиnorodный и перворожденный Сын Божий, для всех прочих это становится возможным только благодаря *его* посредничеству. Это так, и хотя нельзя отрицать, что философия, насколько он (Фихте) это знает, совершенно независимо от христианства находит *ту же самую истину* и обзирает ее в той последовательности и ясности, каковую она от христианства

не унаследовала; все же и философ однажды становится на почву христианства и не может точно определить, чем он обязан себе самому и чем — христианству. Таким образом, сохраняется и вторая часть христианского догмата, согласно которому все люди, не исключая и философов, с момента появления Иисуса только через *него*, через *его* посредничество приходят к усмотрению того факта, что человеческое знание есть не что иное, как божественное здесь-бытие. Так Фихте толкует Логос Иоанна.

Когда рассмотришь этот вопрос обстоятельнее, становится ясно, что и позднейшая философия, несколько изменив слова и, правда, с меньшей наивностью и добавлением еще менее понятной терминологии тоже будет говорить об этом отношении почти то же самое. И, читая эту лекцию, я меньше всего хочу способствовать установлению какого-нибудь одностороннего направления и вообще ищу одного лишь свободного убеждения, стремлюсь к нему и посему желаю, чтобы вам самим захотелось увидеть, как эти предметы излагаются с других точек зрения, особенно с точки зрения гегелевского рационализма, дабы вы сами убедились, далеко ли со времен фихтевской и до только что упомянутой философии продвинулось понимание этого вопроса и не стоим ли мы до сих пор на той же точке зрения. Было бы только полезно увидеть, насколько эти разъяснения отстоят от того взгляда, который теперь может предложить другая философия. Я не говорю, что философия *обязательно* должна заняться этим предметом. Дело даже не в этом. Со времен Фихте, со времен Канта она только этим и занималась. Пора бы, наконец, понять, что, для того чтобы добраться до этих предметов, необходима совсем иная философия, отличная от той, которая заявляет о себе со времен Канта.

После этих предварительных замечаний вернемся к словам самого Иоанна. Желательно, чтобы у вас под рукой был греческий оригинал. Вы сами понимаете, что для меня ска-

занное Иоанном — лишь текст, на котором я развиваю историю второй потенции в постоянной, точной последовательности ее моментов.

Итак, начало гласит: *в начале* (здесь это выражение надо брать в его строгом смысле; оно означает — без какого-либо предшествования) *был Логос*. Это *был*, это ἦν целиком направлено *против* Ария, который, введенный в заблуждение теми местами, где говорилось о внебожественном бытии Христа еще до его вочеловечения, пошел слишком далеко, сказав о Сыне ἦν ὅτε οὐκ ἦν,<sup>22</sup> было время, когда его не было, и даже он якобы был сотворен ἐξ οὐκ ὄντων,<sup>23</sup> из не-сущего, из ничего, т. е. является тварью, пусть самой первой и высшей, но все-таки тварью. В противоположность этому здесь мы видим простое, устраняющее всякие сомнения ἦν, *он был*, был даже прежде, чем Бог *как таковой* явился, показал себя simpliciter.<sup>24</sup> Фразу ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος надо понимать в том смысле, что в ней акцент делается только на ἦν — *он был*. Это означает и то, что он просто «был», без добавления какого-либо определения, т. е. был в чистом бытии, а именно в actus purissimus<sup>25</sup> самого божественного бытия, однако именно поэтому он был *не* как особая потенция или личность. Эти слова совершенно точно характеризуют тот момент, в котором мы прежде всего мыслим Логос в его абсолютном начале, где он есть чистое сущее Бога. Однако от этого момента уходящего в вечность бытия повествование тотчас переходит к тому моменту, когда *бывшее* в начале, чистое бытие уже полагается ex actu suo,<sup>26</sup> гипостазируется, потенциализируется, становится сущим, пребывает у Бога — πρὸς τὸν θεόν.<sup>27</sup> Здесь осуществляется переход ко второму моменту, о чем свидетельствует повторное упоминание о субъекте. Если бы фраза «он был у Бога» означала не что иное, как «он был в Боге вечно», тогда можно было бы просто продолжить повествование, однако вместо этого сказано ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. В этом

ощущается явное развитие. Перед нами тот же самый и тем не менее в какой-то мере уже другой Логос, который был ἐν ἀρχῇ, но который есть πρὸς τὸν θεόν, у Бога, уже как отличная от него, особая потенция. Ὁ θεός, т. е. Бог, взятый в своей определенности и отличии,<sup>28</sup> у которого находится Логос, есть именно тот Бог, во власти которого находится иное бытие, отличное от его вечного бытия, таким образом, ο θεός есть тот, кого впоследствии называют *Отцом*.

*Субъект* (ὁ λόγος) пребывает у Бога, прежде всего в Божьем представлении, еще до творения, как еще не реальный, а идеальный — т. е. в божественном представлении — как отличная, особая потенция, однако потом, в творении, он уже действует как особая (а именно как демиургическая) потенция и более не предстает только в Божьем представлении, но реально отличается от Бога, хотя еще и пребывает у него. Оба этих момента объединяются в словах «субъект (Логос) был у Бога».

Затем апостол делает еще один шаг, говоря καὶ θεός ἦν ὁ λόγος, что означает *и тот же самый субъект был Богом*, а именно был в конце творения, когда он становится таким же Господом бытия, каковым поначалу был один лишь Отец, в обладании Божеством, которое, однако, он пока что имеет не как особенное, не для себя, не вне Отца (независимо от Отца), но лишь в Отце, почему о нем и сказано только θεός, а не ὁ θεός, т. е. не *сам Бог*, каковым является лишь Отец. Обо всем этом уже говорилось ранее, а здесь остается только повторить.

Вы сами видите, что, согласно нашему толкованию, в этом отрывке различаются: 1) вечное, чистое бытие субъекта. Вечен тот, кому не предшествует никакая потенция; в вечности нет никакого «как»; как нечто, например, как А, ничто не может полагаться без выведения из не-А. Здесь субъект есть лишь чистое, т. е. нерелективированное, влекущееся бытие, неполагаемое как таковое. Ибо всякое полагание

(Gesetzwerden) как таковое предполагает рефлексию — рефлектирование, — а следовательно, и нечто противоположное. До сих пор субъект (ὁ λόγος) пребывает в чистой вечности. Однако затем он определяется как: 2) бытие субъекта в качестве А, особенной потенции. Согласно чистой субстанции, субъект вечен, но, будучи особенной потенцией в божественном представлении он хотя и от вечности, но все-таки лишь — от вечности. (Понятия вечного бытия (Ewigsein) и «от вечности» ни в коей мере не тождественны. В действительности, однако, получается одно и то же). Однако 3) как действующая, демиургическая потенция он предстает только с начала творения. Ибо *действующим* он становится только тогда, когда противоположное бытие больше не предстает как одна лишь возможность, но как действительность. Мы должны также сказать, что Он *рождается* в начале творения. Ибо в *начале* творения он отрицается противоположным бытием, и для того чтобы осуществить себя, ему надо преодолеть его (однако полагать нечто в это состояние означает родить), — итак, рождение Сына параллельно началу творения. Ранее мы уже отмечали,\* что здесь возникает вопрос о том, каким образом это воззрение согласуется (по меньшей мере, ранее) с утверждавшимся *вечным* рождением Сына, причем мы прежде всего сочли нужным сказать, что подразумевается под этим вечным рождением. Если мыслить вечность как совершенно безусловную, то в таком случае она предстает как абсолютный terminus a quo,<sup>29</sup> который имеется в виду, когда говорят: *от вечности*. Такая вечность — именно потому, что она мыслится как абсолютный исходный пункт, — есть лишь простая мысль, мысль о чистой, простой *позиции* чистого же акта, предваряющего всякую потенцию, акта, который не может вобрать в себя ничего, что было бы подобно событию, свершению.

\* В предыдущем томе, с 391 и след (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

Именно поэтому от него тотчас начинается отсчет, он — лишь момент, лишь мысль о мгновении, которое тотчас проходит, которое полагается лишь для того, чтобы от него отойти, в котором сам Бог пребывает лишь настолько, чтобы, не задерживаясь, отойти от него, и это происходит благодаря тому, что он усматривает иное, лишь возможное бытие, с которым связан — как мы теперь говорим — от вечности, с тех пор, как он Есть. Итак, если мы рассматриваем вечность не абстрактно, но как бытие Бога, тогда ее чистым содержанием является лишь тот факт, что Бог Есть, *simpliciter* есть, без того чтобы что-либо можно было помыслить до или после него, ибо в таком случае я уже ухожу от него и говорю — *от* вечности. Если мы отнесем рождение Сына к этой вечности, тогда вы, вероятно, увидите, что в этой совершенно простой мысли нет места для такого рождения или что в таких теснинах его можно мыслить лишь как чисто *логическое* отношение, ибо здесь есть место лишь для логического. Вечным образом из сущности следует лишь то, что следует из ее понятия, следует логическим образом, подобно тому как в правиле, согласно которому в треугольнике сумма трех углов равна двум прямым, эта истина лишь вечным, т. е. логическим образом, без какого-либо *события* вытекает из понятия треугольника. Если говорить о вечном рождении Сына именно в этом смысле, тогда придется утверждать, что Сын следует из Отца именно таким, лишь логическим образом, и, следовательно, Сын является лишь логической эманацией Отца. Это приводит к дедукции триединства, с которой не согласились бы, по меньшей мере, теологи, ибо они добавили бы, что тогда понятие рождения является чисто метафорическим, с чем они решительно не согласны. Все это я уже изложил в общей части «Философии откровения» и там же пояснил, как арианство сказалось на утверждении о вечном рождении Сына в самом строгом смысле.

В отрывке, который мы рассматриваем, Иоанн не говорит, что Слово было рождено в начале, оно *было* в начале, т. е. речь идет о вечном *бытии* Сына, а именно о *простом* его бытии, не бытии-в-качестве-Сына, ибо всякое бытие как таковое уже предполагает исключение, различие, следовательно, акт. Не вечное рождение, а вечное *бытие* Сына — вот что согласуется с Писанием. В связи с этим хочу отдать должное старым богословам и сказать, что они, вероятно, не слишком четко разделяли абсолютно вечное и то, что от вечности, что под вечным рождением они понимали лишь рождение от вечности или вообще лишь рождение до всякого времени, ибо раньше отношение вечности ко времени, а также вся генеалогия времени вообще были весьма неопределенными, и, пожалуй, здесь можно сказать, что позитивная философия впервые проливает свет на это весьма темное отношение. Ибо издавна время было большим местом всякой пустой метафизики, тем моментом, которого она старательно избегала. Чистая вечность (здесь я отчасти повторяю уже сказанное\*), абсолютная вечность есть лишь мысль о мгновении; *от* вечности, т. е. как Бог Есть (так что в вечности мы мыслим лишь его *бытие*, а именно бытие как *actus purissimus*), он предстает как Бог, рождающая потенция; в этой возможности он обладает средством предвидеть все свои будущие действия и свершения. Таким образом, этот момент, сам еще не будучи временем, уже имеет отношение к будущему времени и миру. Этот момент, идущий от *абсолютной* вечности, мы назовем довременной вечностью; абсолютную вечность можно было бы назвать *сверхвременной* вечностью, которая еще не имеет никакого отношения ко времени, которая сама не является первым моментом, но

---

\* См. предыдущий том, с. 357 и след. Ср. с последующим сказанное выше (с. 81–82), а также «Введение в философию мифологии», с. 493. (Примеч. К Ф. А. Шеллинга.)

превышает всякое время и лишь в мысли предшествует первому моменту, который от вечности. Эта довременная вечность, которая сама по себе еще не есть *время*, через творение полагается как прошедшее и в соответствии с этим как *время*. Ибо с творением начинается новое время (новый эон), которое есть лишь *настоящее*, и мы можем сказать, что только с началом творения вообще и полагается время, ибо оно полагается только тогда, когда полагаются прошедшее, настоящее и будущее. До тех пор, пока нет никакого прошедшего, нет никакого времени. Единственный возможный способ положить начало времени состоит как раз в том, чтобы нечто, прежде *не бывшее временем*, положить как время и, следовательно, как прошедшее. Можно думать только о таком динамическом, а не механическом начале времени. Кроме того, только с началом творения начинается различие эонов или времен. Различаются 1) довременная вечность, которая *через* творение полагается как прошедшее; 2) время самого творения, которое есть *настоящее*; 3) время, в котором все должно завершиться через творение и которое предстает как будущая вечность. Чтобы не возникло никаких недоразумений, отмечу, что в настоящее время мир, или творение, не завершается, оно задерживается *во* втором времени. Это приостановленное время, которое постоянно может только полагать самое себя, но не может войти в истинную последовательность, в третье время, это время, которое только и может полагать себя и схема которого представляет собою ряд  $A+A+A$ , это лишь кажущееся время, которое не есть *истинное*, ибо истинное утвердилось бы только тогда, когда настоящее смогло бы войти в свое будущее, таким образом, это лишь кажущееся время, которое, вместо того чтобы быть истинным временем, скорее представляет собой остановку, ἐποχή<sup>30</sup> истинного времени, в котором мы живем, о котором обычно говорят только в философии и о котором с полным правом можно сказать, что оно не превышает этого

мира, — итак, это кажущееся время, время этого мира является лишь всегда повторяющимся временем, лишь звеном великой системы времен, заключенной в божественном замысле — отсюда и старое сетование на то, что под солнцем, т. е. в творении, нет ничего нового, что один день похож на другой, сегодня на завтра, а завтра на сегодня, и все вращается в скорбном круге однообразных, вечно возвращающихся явлений<sup>31</sup> — это кажущееся время, которое в себе не имеет ни истинного прошедшего, ни истинного будущего, само не есть истинное. Ибо истинное время есть не то, которое непрестанно себя повторяет, но то, которое само представляет собой последовательность времен. Но последовательность *времен*, т. е. *истинное, действительное* время, началось творением, было положено только им. Сообразно с этим действие, которым полагается творение, является также действием, которым вообще впервые полагается время; действие, впервые полагающее *время*, само совершается *πρὸ πάντων αἰώνων*,<sup>32</sup> до всех веков, поскольку это различие времен или веков (эонов) совершается только с началом творения, само действие творения только и является полагающим эоны.\*

---

\* О кажущемся времени одна древняя восточная апофегма гласит так: «Оно покоится, не переставая лететь, и летит, не переставая покоиться. Оно покоится, ибо всегда одно и то же и = А, и летит, ибо оно *всегда* иное (а именно иное А). Оно покоится, ибо никогда не двигается с места, но всегда остается А, и летит, ибо всегда проходит и всегда вынуждено снова полагать себя». Лишь потому, что время мира в каждый момент остается *целостным* и всегда целостно сменяет себя самое, проясняется то постоянство, которое издавна пытались выразить, сравнивая время с *рекой*. Однако надо сказать, что суть сравнения понимали неверно, обычно усматривая *tertium comparationis*<sup>33</sup> в том, что, как в реке каждая отдельная волна мягко и незаметно сменяется другой, так и временные моменты или частицы времени перетекают друг в друга. Однако на самом деле имеется в виду не это. В приведенном образе речь идет не об отдельных волнах и вообще не о частях реки, а о самой реке от ее начала до устья как о чем-то целостном: это целое, сама река, в каждый миг предстает как нечто

И если начало творения заключается в том, что Сын или *то*, что впоследствии станет Сыном, полагается *ex actu primo in potentiam*,<sup>35</sup> тогда и Сын полагается *πρὸ πάντων αἰώνων*, ибо только благодаря тому, что он полагается, через него самого полагаются века, и в результате неожиданный ракурс приобретает одно место из Послания к Евреям (Евр. 1, 2), где о Сыне сказано: «δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν»,<sup>36</sup> через которого он создал века. Тот, через которого полагаются эпохи, века, сам не может принадлежать никакому отдельному веку; он *прежде* всех веков и *вовсе не* есть тварь, ибо творение возникает только тогда, когда он сам полагается как таковой, как особенная, отличная от Отца потенция.

Скажем еще несколько слов о нашем отношении к более старым богословским определениям, которые стали нам понятными в том смысле, что *прежнее мышление все*, что имело место *до* нынешнего положения вещей, считает вечным. Акт, через который вторая потенция полагается как демиургическая, тоже совершается *до* творения, и в *этом* смысле он, конечно же, есть вечный акт. Привычка все происходившее *до* создания мира мыслить *вечным* полностью согласуется с распространенным способом мышления, который разделяют не только богословы, но и сам Новый Завет.

---

иное, ибо каждый миг определенная часть меняет свою массу, свое содержание, превращаясь в другую; она ни на миг не состоит из *одних и тех же* волн, и они не находятся в одном и том же отношении друг к другу; в этом отношении она *никогда* не является одной и той же, каждый миг она иная и *тем не менее* всегда одна и та же. К этому всегда-не-тождественному-себе пребыванию относятся проницательные слова Гераклита<sup>34</sup> о том, что никто не может дважды вступить в одну и ту же реку или (как по-иному он выразил эту же мысль) никто не может выйти из той самой реки, в которую вступил. Вся река в каждый момент иная и в каждый же момент одна и та же, ибо она всегда движется целостно. Если я под А понимаю не часть реки, а всю реку в ее полноте, я могу сказать о ней, что она представляет собой А+А+А., находясь в постоянном движении и тем не менее всегда оставаясь тою же, как и время этого мира (Из другой рукописи).

В тексте Иоанна фразу *ἐν ἀρχῇ* можно повторить три раза, но каждый раз она будет иметь другое значение. «В начале *было* Слово». Здесь «в начале» просто означает вечное бытие. «В начале оно было у Бога». Здесь «в начале» означает «от вечности»: от вечности Слово было у Бога, и также «в начале», т. е. до нынешнего миропорядка, который полагается крушением, до создания этого мира, с возникновением которого Слово стало внебожественным Лицом, «Слово *было* Бог (θεός)». Не говорится «оно *есть* Бог»; говорится «оно *было* Богом», и исторический момент, который в этом заключен, не следует преуменьшать. Когда говорят «оно *есть* Бог», то тем самым присоединяются к жесткому, но именно поэтому и непонятному учению. С *той* точки зрения, на которой Иоанн стоит в начале своего повествования, оно *было* Богом и будет Богом, но оно не *есть* Бог (это не арианство, ибо арианин сказал бы ἦν ὅτε οὐκ ἦν, было время или какой-то момент, когда его *не было*. Однако, согласно нашему воззрению, нет такого момента, когда его *не было*, хотя не в каждый момент можно сказать, что он *есть* Бог, в смысле *действительном*; правда, *naturā*<sup>37</sup> он является таковым в каждый момент).

Самое строгое определение применительно к истинному Божеству Христа, бесспорно, таково: Сын настолько сущностно является Богом, что сам Отец не может стать Богом без Сына. Теперь всюду признано, что Бог в чистой, *абсолютной* вечности непостижим, непостижим даже как Бог. Ибо там нечто не постигается как *необходимое* бытие. Бог есть сущностная свобода, но в свободе по отношению к своему первобытию (ибо только в этом может состоять его свобода), в свободе быть Творцом, он усматривает себя и является таковым только имея Сына, который делает возможным творение для него одного, ибо только в нем он имеет то, благодаря чему может снова вернуть в потенцию противоположное бытие (необходимое предначинание, необходимое

ὄλοκεῖμενον<sup>38</sup> творения). Таким образом, только тот, кто имеет Сына, действительно есть Бог, а именно тот Бог, который пребывает на небе, т. е. в свободе, и может делать то, что хочет, т. е. он сам есть Бог, по меньшей мере, только с предпознанным и возлюбленным Сыном. В этой связи можно сказать, что Сын сопринадлежит сущности Бога, Богу как таковому; он, несомненно, полагается через *сущность* Бога (*necessitae naturae divinae*<sup>39</sup>), если под этим понимается Божество Бога, а не Бог как чистая субстанция.

Предложенное нами толкование пролога Евангелия от Иоанна человеку мыслящему будет импонировать как раз тем, что в начале этого пролога оно усматривает не простую тавтологию, а некое развитие от «ὁ λόγος ἦν» к «ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν» и к «θεὸς ἦν ὁ λόγος». То, что это не какие-то тонкости, в которые часто впадают толкователи, и особенно те из них, которые отличаются глубиной понимания проблемы, и что, говоря «θεὸς ἦν», Иоанн намеревался сказать нечто иное и большее, чем он сказал в предыдущем «ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν», явствует из того, что, собравшись сказать об участии Логоса в творении, он чувствует необходимость вернуться к предыдущему «оно (Слово) было у Бога». Ибо в творении оно было только у Бога (как потенция), но не было Богом. Поэтому во втором стихе апостол возвращается к предыдущему, говоря: «οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν», *оно было в начале у Бога*; ему это необходимо как переход, чтобы в третьем стихе сказать о его функции в творении. «Все чрез него начало быть и без него ничто не начало быть, что начало быть». Это не нуждается ни в каком дальнейшем разъяснении. Этим субъект определяется как демиургическая потенция.

Однако дальше идет четвертый стих, который начинается так: *В нем была жизнь*, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.<sup>40</sup> Обычно это понимается в том смысле, что в нем была *причина* жизни. Смысл фразы мог бы, наверное, соответствовать нашему

пониманию, ибо без опосредствующей потенции вообще не было никакой жизни. Только эти слова означают не то, что в нем была какая-то конкретная, эта жизнь, а то, что в нем самом (субъекте) была жизнь, и это представляет собой полную смысловую параллель словам Христа, сказавшего: «Ибо как Отец имеет жизнь в самом себе, так и Сыну он дал иметь жизнь в самом себе»: ὡς περ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν (не τὴν ζωὴν) ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν (не τὴν ζωὴν) ἐν ἑαυτῷ.\* — Итак, ἐν ἑαυτῷ ζωὴ ἦν совершенно равно αὐτὸς εἶχε ζωὴν ἐν ἑαυτῷ.<sup>41</sup> Словами «в нем самом была жизнь» повествование снова немного продвигается вперед, речь идет о Сыне, о том, что теперь он пребывает *вне* Отца как самостоятельная личность, которая имеет жизнь в себе самом. Фраза ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν являет собой как бы противоположность фразе θεὸς ἦν (оно было Богом). Здесь имеется в виду внебожественное бытие, что явствует из следующего: *и эта жизнь была светом для людей*, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.<sup>42</sup> Именно благодаря тому, что Отец дал Сыну возможность быть вне его, он дал ему и род человеческий. Эта самостоятельная жизнь была спасением, исцелением, светом для людей. Таким образом, подразумевается, что сами они нуждались в свете и находились в состоянии тьмы. Далее говорится: *И этот свет действительно светит во тьме*, καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.<sup>43</sup> Тьма = язычеству. Свет представляет собой нечто произвольное, лишь естественное, и именно это выражается настоящим временем и безличным φαίνει. Смысл таков: *et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris.*<sup>44</sup> Этими словами выражается чисто естественная потенция данного света, его действие в язычестве. В одном лишь свете нет еще ничего личностного, ничего, в чем могла бы участвовать воля. Чисто естественное действие опосредствующей потенции не могло бы най-

\* Ин 5, 26

ти лучших слов для того, чтобы выразить себя: свет светит во тьме. «Я сделал тебя светом язычников. Того мало, что ты мне служишь для восстановления племен Израиля, для возвращения в Израиль затерянных: я также сделал тебя светом язычников»,<sup>45</sup> — говорит Бог у Исайи. \* Да, произвольное в действии опосредствующей потенции (произвольное, слепое, а именно ее действие в язычестве) выражено настолько ясно, что, не учитывая этого, никоим образом невозможно понять слова из 42 главы Книги пророка Исайи (42, 19): «Кто так слеп, как мой раб, кто так глух, как мой вестник, которого я посылаю? Кто так слеп, как совершенный, так слеп, как раб Господа?»<sup>46</sup>

Далее Иоанн пишет: *и тьма не постигла, не постигла его (свет), καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε.*<sup>47</sup> Здесь тот же смысл, какой мы имеем в виду, когда говорим о язычестве, что и в нем присутствует Христос, но не как таковой; нельзя сказать, что его там нет, но он не постигается там именно как таковой; для язычников Христос — чисто естественная потенция, чисто естественный свет.

Теперь, после того как апостол довел историю той, пока что неопределенной, личности до язычества, он может перейти к христианству. Это тоже происходит строго в историческом порядке, так как сначала он упоминает предтечу Христа — Иоанна Крестителя: «Был человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн; он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, чтобы все уверовали чрез него, он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете».<sup>48</sup> Он сам не был светом, все его предназначение сводилось к тому, чтобы свидетельствовать о свете.

До сих пор мы наблюдали постоянное развитие, до действия субъекта в помраченном сознании, где он хотя и не перестает быть светом этого сознания, но его собственная

\* Ис. 42, 6; 49, 6.

природа еще остается непонятой. Эти *промежуточные состояния* впервые делают понятной человеческую природу Христа. Иоанн далек от того, чтобы учить о том *непосредственном* переходе из чистого Божества в образ человека, которое предполагается обыденным представлением, вынужденным уже с четвертого стиха везде разуместь Вочеловечившегося и особенно в стихе: «И свет во тьме светит». Каждый чувствует, какой скачок мы совершили бы, если бы от демиургической функции, о которой говорится в третьем стихе, тотчас перешли к явлению в *человечестве*; между тем и другим простирается все язычество, равно как иудейство. Тот факт, что свет не был объят тьмою, надо в таком случае объяснять сопротивлением, которое Христос встретил при своем появлении в качестве *человека*. Этому, однако, противоречит настоящее время φαίνει, тогда как явление Христа во плоти представляет собой настолько определенный исторический факт, что здесь надо было бы, вне всякого сомнения, написать так: «Свет появился, воссиял во тьме», а не просто «светит», что само по себе намекает на продолжительное и к тому же естественное состояние. Поэтому совсем по-иному звучат слова, которыми теперь, после упоминания Иоанна Крестителя, описывается действительное пришествие Христа. «<sup>7</sup> Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον»<sup>49</sup>: *это был истинный свет, только что пришедший в мир* — истинный, который больше не является лишь естественным, лишь кажущимся и мнимым. Нет ничего поверхностнее, чем понимать φῶς ἀληθινόν<sup>50</sup> в противоположность Крестителю; Креститель не был ни только кажущимся, ни настоящим светом — он вообще не был светом: οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς,<sup>51</sup> он был лишь для того, чтобы свидетельствовать о свете. Истинный свет противостоит тому, который только светит; об истинном сказано, что он *просвещает всякого человека*, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον (φωτίζει как переходный глагол явно противосто-

ит безличному φαίνει), это свет, который не просто светит, но действительно просвещает всякого, свет, которого больше нельзя не постичь, в отличие от того, светившего во тьме и обладавшего одним лишь естественным действием, за коим скрывалось личностное, свет, который действительно просвещает всякого, этот свет пришел в мир (ἤν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, как потом говорится об Иоанне ἤν βαπτίζων, он крестил). Слова о том, что истинный свет пришел в мир, позволяют апостолу думать, что тот, кто пришел в мир как истинный свет, уже ранее был в мире, и поэтому он продолжает: *Он был в мире*, ἐν τῷ κόσμῳ ἤν. Эту фразу принято понимать в том смысле, что речь идет о Вочеловечившемся, и поэтому ее переводят как *jam inter homines versabatur*,<sup>52</sup> однако здесь слово κόσμος не имеет никакого иного значения, кроме того, которое оно имеет в следующей фразе: καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,<sup>53</sup> ибо как здесь речь не идет об одной лишь человеческой природе, так и там это не предполагается, и потому предложение ἐν τῷ κόσμῳ ἤν все еще можно понимать в смысле *всеобщего* бытия субъекта — он всегда был в мире, ибо даже мир возник через него, таким образом, он был в мире как демиургическая потенция, он *был* в мире, но мир не *постиг* его в его всеобщем присутствии — *mundus eum ignorabat*<sup>54</sup> — он не был ему известен.

Только теперь (стих 11) апостол начинает говорить о его особом явлении. Он пришел к *своим*, т. е. к тем, кто знал его раньше и кто не принадлежал космосу (миру), космос представляет собой лишь мир язычества, иудеи же — не люди этого мира, они суть те, кто уже знал его. Согласно нормам языка εἰς τὰ ἴδια означает «к своему роду», *ad familiam, ad gentem suam*,<sup>55</sup> к еврейскому народу, который он выбрал заранее, среди которого был постигнут как грядущий Христос, известен загодя, даже если как лишь грядущий. Однако οἱ ἴδιοι, *свои, не приняли его*, отвергли. Это не означает, что они не познали его, как это ранее говорилось о мире; речь

идет не о том, что они не постигли его, как не постигла тьма, о которой это сказано ранее; имеется в виду не οὐ κατέλαβον, а οὐ παρέλαβον: они познали его, *видели* его таким, каков он есть, видели Сына Божия, но не приняли его.<sup>56</sup> Теперь, когда он является как Лицо, время непостигнутого действия проходит, настает время постижения и *свободного* принятия. Язычники не отвергали свет в его еще непостигнутом, чисто естественном действии, они лишь *не понимали* его; иудеи же отвергли то, что стало понятным, и не приняли его.

*Но тем, которые приняли его* (продолжает апостол, который теперь целиком переходит к личностному аспекту), *тем он дал власть* (возможность) *стать Божьими детьми*, т. е. восстановить божественное происхождение, нарушенное грехопадением. Конец являет то, что было в начале. До сих пор речь шла о будущем, все было как бы *in suspenso*<sup>57</sup> вплоть до последнего факта, который решает все. Этим завершает и апостол, говоря: *и этот субъект* — здесь он вынужден снова вернуться к абстрактному отношению ὁ λόγος, он хочет сказать, что этот субъект, теперь уже наделенный всеми предикатами предыдущего развития, в котором объединилось все, что было выявлено прежде, — этот субъект *стал плотью и обитал среди нас и мы видели* (ἐθεασάμεθα,<sup>58</sup> и на этом зиждется главное), после того как он сначала был сокрытым и постигаемым как грядущий, мы видели *его славу как славу едиnorodного Сына от Отца*<sup>59</sup> (мы видели в нем ту самую славу, которая подобает ему с момента его изначального Божества, его единого бытия с Отцом; мы видели в нем того, кто един с Отцом и в ком одном Отец поистине является собой). Так как воля, вследствие которой он принимает человеческую природу, не является волей одной лишь природы или потенции, но предстает как воля *истинного* Сына, воля того, который пребывает в лоне, т. е. в сокровенном единении с Отцом, и так как *этот субъект*, нисходящий с небес, т. е. от самого изначального Божества,

являет себя как такового именно в Вочеловечившемся, именно поэтому видевший Вочеловечившегося видит *божественного*, истинного Сына и самого Отца. Перед нами достойный удивления конец той истории, которая восходит к началу вещей, к самому бытию и которую Иоанн в начале своего Евангелия рисует быстрыми и тонкими, но в то же время весьма проникновенными штрихами, той истории, которая расширяет наш внутренний мир как никакая другая и *знать* которую (и вы знаете, что я подразумеваю под «знать»: не то так называемое знание, в котором ничего не постигаешь, а точнее ничего нового, ничего позитивного, не то, которое снова приводит нас туда, где мы были раньше, не делая наше сознание подлинно богатым и действительно расширенным, — все это *голое* рациональное знание в основе представляет собой лишь *незнающее* знание), итак, я говорю, что это конец истории, *знать* которую гораздо важнее, чем все остальное.

## Двадцать девятая лекция

В том великом тексте, который мы, наконец, попытались разъяснить, проводится различие между всеобщими и личными действиями Христа, но тем самым признаются и те и другие. Сфера его всеобщего действия (которое он совершает не *как* Христос) — это язычество, тогда как его личное действие совершается в откровении, и именно поэтому он в то же время является личностной причиной всякого откровения. Таким образом, можно говорить о двойкой истории опосредствующей потенции: существуют, так сказать, *historia sacra* и *historia profana*<sup>1</sup> ее действия. Последняя нам теперь известна. Мы проследили историю лишь естественно действующей, опосредствующей потенции во всех отношениях, в которые она как таковая вступает с противостоящим ей началом; моменты процесса, который порождает *мифологию*, суть лишь различные моменты этого естественного действия опосредствующей потенции; в каждом таком моменте ее отношение к противостоящему ей началу меняется. Итак, мы проследили *естественную* историю опосредствующей потенции через всю мифологию, а теперь речь идет о том, чтобы проследить историю ее *личностного* действия во время ветхозаветного устройства (*Verfassung*). (Выражение «ветхозаветное устройство» я понимаю в самом широком смысле; оно начинается не с законодательства Моисея: последнее само является лишь результатом ранее начавшегося, личностного отношения, в которое опосредствующая потенция вступила с прародителями израильско-

го народа). Когда мы спрашиваем, как опосредствующая потенция действовала в ветхозаветном устройении, нам надо, как мы уже имели возможность в этом убедиться, заранее придерживаться той мысли, что опосредствующая потенция всегда предполагает нечто такое, что требует посредничества, делает его необходимым. Вовсе не думая о том, что изначальное сознание той особой части человечества было свободно от власти начала, которому было подчинено сознание его основной части, мы скорее можем полагать, что оно находилось к нему в совершенно таком же отношении. Для той части человечества, к которой, как мы считаем, опосредствующая потенция находилась в личностном отношении, *terminus a quo*,<sup>2</sup> исходный пункт, является таким же, каким он является и по отношению к большей его части, с которой у нее была лишь естественная связь. Непосредственное отношение есть у всего человечества, и есть также, например, у Авраама, оно есть сознание отношения лишь к одностороннему, ложно понимаемому единому Богу.\* И непосредственный Бог израильского сознания (я говорю так ради краткости, лишь отмечая, что все, сказанное о нем, имеет отношение и к отцам израильского народа, а также, что под Израилем я понимаю весь род, с прародителями и потомками), — итак, непосредственный Бог израильского сознания также не есть истинный, но тот, чья единственность позднее предстает как исключительность, кто (в едином обладании бытием) является как Бог-ревнитель, не терпящий рядом с собой никакого другого, Бог, которого описывают как пожирающий огонь,<sup>3</sup> — однако именно этому Богу помогает другая личность, опосредствуя его действительное становление истинным Богом, личность,

---

\* Здесь и в дальнейшем уместно провести сравнение с «Введением в философию мифологии» (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 7. Vorlesung, s. 144 ff.). (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

которая раскрывает или показывает сознанию, не имеющему истинного Бога, Бога истинного, так что это понятие, понятие истинного Бога, предстает не как изначальное, но как *рожденное*, и таковым оно и должно быть, если оно предстает как *богооткровенное*. Хотя понятие «откровения» является общим выражением, которое поэтому можно применять по-разному или распространять на нечто иное, однако в том определенном смысле, в котором это слово употребляется здесь и в котором оно обычно употребляется, ясно, что речь идет об *истинном* Боге, который себя открывает. Всякое откровение есть акт, недвусмысленный акт, в котором как раз поэтому и совершается переход и который в силу этого предполагает некое предыдущее состояние. Возникает вопрос: что в этом предыдущем состоянии и в соответствии с ним воспринимается как предпосылка откровения? Быть может, полное незнание, сознание, в котором от Бога нет совершенно ничего? Ни в коем случае. Мы уже видели, что человеческое сознание *естественным образом* полагает Бога. Следовательно, откровение уже обнаруживает в сознании Бога и, если оно является откровением истинного Бога, оно может быть таковым лишь при том условии, что истинного Бога оно ставит на место иного, который хотя и не является ложным, но, по меньшей мере, не является и истинным. Я говорил, что в природе богооткровенного понятия уже заложена та мысль, что оно может быть только порождающим, и, если оно действительно таково, оно предполагает нечто, что уже наличествует (так сказать, *materia ex qua*,<sup>4</sup> основание, *из* которого оно возникает), и это уже здесь-сущее, которое преобразуется в откровении и отрицается, упраздняется *в том виде*, в каком оно находилось прежде и в противостоянии которому должно родиться *истинное* понятие, это прежде-сущее именно потому не может быть истинным. В общем и целом это, наверное, понятно каждому, однако надо подробнее разъяснить, как это происходит в конкретном случае и каким образом все это проте-

кает в откровении Ветхого Завета (ибо о нем и речь). Здесь, дабы избрать кратчайший путь, мы попытаемся разъяснить это отношение на особом событии, таком, которое, будучи прообразным, может иметь значение для всего последующего ветхозаветного откровения.

Согласно истории, о которой повествует первая книга Моисея, Бог (Элохим), искушая Авраама, сказал ему: «Возьми Исаака, единственного сына, которого ты любишь, и пойди в землю Мориа, и там же принеси его в жертву всесожжения на горе, о которой я тебе скажу».<sup>5</sup> Исходя из понятий, которые у так называемого образованного большинства нынешней эпохи составляют единственное содержание религии, становится непонятно, как Бог может вступать в такое непосредственное отношение к человеку, чтобы разговаривать с ним и чего-то от него требовать. Те, кто, будучи не в силах помыслить что-либо еще, что-либо более определенное, положили за правило не раздражаться такими и подобными им рассказами и, по меньшей мере, считают необходимым объяснить, как можно согласовать с Божьим достоинством тот факт, что Бог так *искушает* человека, да к тому же полностью ему преданного. Ведь здесь не просто требуется, чтобы он претерпел страдание и скорбь, не поколебавшись в своих мыслях, здесь речь идет о *поступке*, о *действии*, против которого восстает самое чистое человеческое чувство и на котором вдобавок тяготеет древнейшее проклятие братоубийства, совершенного Каином, когда после потопа среди первых заповедей, данных второму поколению человечества, было сказано: «Кто прольет человеческую кровь, того кровь тоже прольется. Ибо Бог создал человека по своему образу».<sup>6</sup> Однако невозможно, чтобы тот же Бог, который после потопа сказал, что готов отомстить каждому человеку за человеческую жизнь,<sup>7</sup> потребовал от Авраама жизнь его собственного сына. Но, вспомнив о том, что приблизительно в это же время существовали целые народы, причем

родственные Аврааму, которые считали божественной заповедью в определенных случаях приносить в жертву любимых детей, причем едиnorodных или первенцев, нам придется расстаться с надеждой на всякую историческую достоверность, если мы не признаем, что то начало, которое *непосредственно* искушало или просило Авраама совершить этот поступок, по существу есть то же самое, которое соблазняло и эти народы. Этого, правда, нельзя было бы принять, не согласившись сразу же и с тем, что для Авраама откровение истинного Бога было связано с ложным божественным началом или имело его в качестве предпосылки. Для себя самого это начало, конечно же, является небожественным и даже богоборческим, но, как явствует из дальнейшего рассказа, оно *действует* не только для себя. Ибо, когда Авраам простер руку, чтобы заколоть сына, к нему воззвал ангел Господень и сказал, чтобы он не возлагал руки на отрока.<sup>8</sup> Здесь различаются Элохим и ангел Иеговы, אֱלֹהִים וְאַנְגֵל יְהוָה.<sup>9</sup> Отношение между Элохим, который предлагает Аврааму принести в жертву Исаака, и ангелом, т. е. явлением Иеговы, которое удерживает его от этого, вряд ли можно мыслить иначе. Тот, кто называется Элохим, является *субстанцией* сознания, ангел же Иеговы не представляет собой ничего субстанциального, но есть лишь становящееся в сознании, а именно лишь являющееся; он всегда присутствует в сознании не *substantiā*,<sup>10</sup> а лишь *actu*,<sup>11</sup> всегда лишь как אֱלֹהִים וְאַנְגֵל יְהוָה, т. е. только как явление, откровение Иеговы, и поэтому постоянно предполагает Элохим как субстанцию, как посредника своего явления; сам по себе он не является действительным, ибо в данном случае он проявляет себя как действительный только упраздняя предшествующее домогательство и, таким образом, он предполагает начало самого этого домогательства как условие своей действительности; следовательно, ни тот ни другой, по существу, сам по себе не является истинным Богом, ибо истинный *является* лишь

в тот момент, когда он упраздняет предыдущего, насколько тот не истинен, поэтому их невозможно отделить друг от друга. Таким образом, в Ветхом Завете истинный Бог опосредствуется ложным и, так сказать, связан с ним. Это предел ветхозаветного откровения вообще. Преодолевая противоположное начало, высшая потенция, являющаяся причиной всякого откровения, порождает в этом начале истинного Бога как являющегося. Следовательно, откровение со стороны Бога невозможно без того, чтобы в сознании он непосредственно не оставался иным, не равным самому себе, однако, упраздняя себя в этом непосредственном бытии, он опосредствует себя для себя и таким образом действительно порождает себя. Без такого самопорождения, совершающегося в сознании, не было бы никакого Божьего откровения. Одно лишь внешнее сообщение, даже если бы его можно было помыслить, не смогло бы этого сделать; ни в какое сознание невозможно проникнуть извне. То, что человеку надлежит принять в себя как понятие, должно родиться в нем самом, а именно посредством пребывающего в нем, уже *сущего* в нем начала, которое проявляется как *потенция* порождаемого. Поэтому ветхозаветное откровение всегда предполагает напряжение, и все устройство и религиозное установление, предпринятое Моисеем, покоится на признании *реальности* того начала, которое мы назвали противоположным, обращенным против Бога. Это откровение вынуждено допускать и сохранять его как свою предпосылку. Если бы в самом ветхозаветном откровении не было такой предпосылки, тогда не было бы никакой причины для того, чтобы через Христа упразднилось как ветхозаветное устройство, так и язычество. Оба упраздняются одновременно и *uno eodemque actu*.<sup>12</sup> Именно вследствие этого отношения — как раз потому, что в основе религии Моисея языческое начало содержится не в меньшей степени, чем в самом язычестве (лежит в основе, ибо именно то, что в ней посто-

янно господствует, имеет определенные пределы и подчинено определенным законам), — именно поэтому Ветхий Завет главным образом представляет собой периоды божественного откровения, которое предполагает помрачающее начало. Христос есть *конец* откровения, равно как и конец язычества; он кладет конец как откровению, которое, как мы сказали, постоянно предполагает помрачающее начало, так и язычеству. Именно поэтому действительное явление Христа есть нечто большее, чем *просто* откровение, именно поэтому оно упраздняет предпосылку откровения и тем самым само откровение. Полагая язычество, иудаизм и христианство в качестве трех больших форм всей религии, мы видим, что откровение Ветхого Завета представляет собой лишь то откровение, которое пронизывает мифологию, а христианство есть то откровение, которое прорвало эту оболочку (язычество) и, таким образом, одновременно и одинаково упразднило и иудаизм, и язычество.

На необходимости сохранять и поддерживать *предпосылку* покоится то загадочное, что характерно для всего ветхозаветного установления и устройства. Однако здесь надо проводить различие. Израильтяне принадлежат к тому роду, который — в то время как прочее человечество относилось к различным *народностям* и тем самым впало в политеизм — держался в стороне и исповедовал Бога, некогда бывшего единым для всего человечества. Этот Бог, который, не имея рядом с собой никакого другого, один чтится изначально, не есть материальный, как я это показал, говоря о сабеизме,<sup>\*13</sup> и в противоположность всем позднейшим всегда мыслится как духовный *владыка* неба и земли, недвусмысленно называясь также Богом Авраама. У потомков Авраама это единство и духовность Бога всегда оставались первой заповедью:

---

\* Philosophie der Mythologie S 175 ff; ср S 197 ff (Примеч К Ф А Шеллинга)

«Ты не должен иметь никаких других богов, кроме меня, не должен делать никакого изображения или подобия, ни того, что вверху на небе, ни того, что внизу на земле или того, что в воде под землею»;<sup>14</sup> это единство и духовность Бога всегда оставались основным догматом. В этом аспекте религию Моисея описывает Страбон<sup>15</sup> в своем знаменитом месте из шестнадцатой книги, где говорит о Моисее.

Моисей, говорит он, учил, что египтяне мыслят неверно, изображая зверей и скот как богов (это относится к Апису<sup>16</sup>), как и ливийцы (африканцы), а также эллины, которые изображают человекоподобных (ἀνθρωπομορφους) богов. Ибо лишь *то* есть Бог, что объемлет нас всех, а также землю и море, что мы называем небом (довольно часто в Ветхом Завете небо является синонимом Бога), а также миром или природою вещей. Захотевший это изобразить получил бы *то*, что мы и так видим вокруг (конкретное). Следовательно, надо держаться в стороне от всяких попыток изобразить Бога. Однако храм надо огораживать и в нем иметь роскошное святилище, где и почитать Бога, но без образов (χωρίς εἰδους). Так рассказывает Страбон.<sup>17</sup> Однако уже в ту пору, когда потомки Авраама находились в Египте, в результате развивающегося всеобщего мифологического процесса, которому откровение всегда следовало параллельно, всеобщий Бог, который поначалу не знал никакого иного, кроме себя, постепенно стал превращаться в еще более исключительного, чем, вероятно, и можно определеннее, чем обычно, объяснить их жизнь в Египте, их изгнание из этой страны (как их уход от мирских писцов) или исход, описанный в книгах Моисея. Находясь в Египте, кочевники остаются верными образу жизни отцов, который в глазах египтян выглядел мерзостью, и фараоны стремятся навязать им почтенный образ жизни, принудить к полевым работам и градостроительству. Египтяне безжалостно принуждали сынов Израиля к строительству, тяжелые работы с глиной и кирпичом (при градо-

строительстве), а также различные полевые работы (включая пахоту) делали их жизнь невыносимой.\* Из некоторых отрывков древних писателей можно предположить, что в Египте их считали приверженцами и почитателями Тифона. В египетском учении о богах Тифон предстает как слепое, единственное в своем роде разрушительное начало, которое, уже уступая другому, более мирному богу Осирису, почитается лишь в небольших храмах, свидетельствующих о его ограниченной власти, храмах, которые воздвигаются рядом с большими и роскошными храмами в честь других богов.\*\* Плутарх<sup>18</sup> в своем сочинении «Об Осирисе и Исиде» (гл. 31) ссылается на тех, кто говорит, что, когда Тифона лишили господства, *семь* дней он спасался бегством и, спасшись, родил двух сыновей, Иеросолима и Иуду. Логографы,<sup>19</sup> у которых Плутарх черпает эти сведения, очевидно, полагают, что иудейская религия была основана убежавшим или изгнанным Тифоном или связана с ним. Тацит<sup>20</sup> в известном месте из пятой книги своей «Истории» называет военачальниками иудеев Иеросолима и Иуду. «*Regnante Iside, — говорит он, — exundantem per Aegyptam multitudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam*».<sup>21</sup> Надо сказать, что семь дней бегства, предпринятого Тифоном, имеют свое значение; на седьмой день Тифон *почил* от своего бегства; так объясняется суббота седьмого дня. О седьмом дне, предназначенном для отдохновения, а также о седьмом праздничном годе Тацит тоже упоминает;\*\*\* некоторые считают, что это связано с воздаянием почестей Сатурну<sup>22</sup> (Кроносу), ибо, говорит он, иудеи вместе с Кроносом<sup>23</sup> были изгнаны из их прежних мест.<sup>24</sup> Таким образом, в Египет они пришли бы как последователи Кроноса, причем тогда, когда он лишился господства во всем

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 402. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* Ibid., S. 389. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\*\* а.а.О. Кар. 5.

остальном мире. Однако в представлении римлян и греков Кронос является существом, соответствующим Тифону. Быть может, это произошло случайно, но тем не менее сам факт примечателен: первой или одной из первых стоянок израильтян во время их бегства стало святилище Тифона, где на них напал фараон и им ничего не оставалось, как перейти через Красное море. Наименование *Ваал-Цефон*<sup>25</sup> (так называлось это место), бесспорно, представляет собой сокращение от *Бейт-Ваал-Цефон*, что означает *дом, храм* или *город* Тифона.\* Однако еще удивительнее то, что у одного пророка, а именно Амоса,<sup>27</sup> который жил уже во время правления Иеровоама,<sup>28</sup> есть место,\*\* где Иегова говорит израильтянам: «Находясь в пустыне сорок лет, приносили ли вы мне жертвенные заклания и хлебные жертвы? Вы носили скинию вашего царя (Молоха) и Киуна, ваш образ, звезду вашего бога, которую вы сделали сами себе».<sup>29</sup> С филологической точки зрения, нет никаких сомнений в том, что Киун есть не кто иной, как Сатурн или Кронос. Истинное не могло отделиться от ложного, ибо именно его оно еще имело в качестве своей предпосылки. В сознании переплелось и то и другое. Поэтому начало, в котором Бог присутствует *не* сообразно своему истинному Божеству, есть все-таки реальное начало, и в той мере, в какой оно служило откровению, а не существовало для себя, оно предстает как божественное начало, истинное *начало* божественного домостроительства.

Когда позднее другой пророк, Иеремия,<sup>30</sup> пишет о том,\*\*\* как Бог упрекает сыновей Иуды за то, что они строят жертвенник в Тофете, в долине Енном, где сжигают сво-

---

\* Ср. *Champollion. Descr. De l'Egypte s. 1. Ph., Tom. II, p. 87 sq.*: производное слово от одного имени, начертанного на коптском памятнике — OTARI — означает *maledictionem faciens, impium*.<sup>26</sup>

\*\* 5, 26.

\*\*\* 7, 31 (ср. стих 22), 32, 35.

их сыновей и дочерей, и добавляет при этом, что он никогда не давал такой заповеди и не допускал такой мысли, он предполагает, что народ Иуды и это повеление воспринимал как божественное, и то самое начало, которое заставляло язычников приносить жертвы, склоняло и народ Иуды к совершению таких же мерзостей. В рассказе об Аврааме ангел, явление Иеговы, постигает того, кто требовал жертвы Исаака, как тождественного с самим собой и благословляет Авраама за то, что тот был готов исполнить его повеление. Тому, кто усвоит, что откровение не могло полностью упразднить свою предпосылку (это произошло только тогда, когда настал конец всякому откровению), многое станет понятно из того, что нам в Ветхом Завете должно казаться или недостойным Бога, или явно языческим, как, например, нечто явно *языческое* в некоторых обрядах Моисеева законодательства.

Однако прежде чем поговорить об этом, я должен сделать еще одно замечание в добавление ко всему, что уже было сказано о ветхозаветном откровении. Многие богословы склоняются к тому, чтобы в  $\text{אֱלֹהִים}$ , ангеле Иеговы, усматривать *непосредственно* второе лицо Божества. Я так не считаю. Хотя именно вторая потенция является подлинной причиной откровения, т. е. причиной явления Иеговы, — причиной этого явления в В сознания, — однако она не есть само это явление. Само В — вот что через вторую потенцию становится посредником явления истинного Бога и через это одновременно — посредником явления себя самого.\* Последующая потенция всегда делает предыдущую своим  $\text{ὁλοφύτης}$ ,<sup>31</sup> своим выразителем, провозвестником, что и означает ангел. Подобно тому как в *общем и целом* в Ветхом Завете Отец возвещает о Сыне, а в Новом — Сын о Духе,

\* См.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 161. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

сама изначальная потенция — изначальный Бог, который не мог бы быть упраздненным в сознании, не упразднив саму основу всякого религиозного сознания, — итак, сама изначальная потенция является органом второй потенции и через нее — истинного Бога, который через весь Ветхий Завет проходит как грядущий, о котором лишь проповедают, лишь возвещают, которого лишь призывают и само *имя* которого лишь указывает на будущее. Истинная религия — это религия будущего. В ходе дальнейшего развития и особенно в пророческих книгах сама вторая потенция, в свою очередь, становится органом, а также предметом третьей, так что и понятие  $\text{אֱלֹהִים}$ ,  $\text{אֱלֹהִים}$  является подвижным и различным в разные времена, и именно в этом движении мы имеем гораздо более надежный признак относительной древности различных документов, чем в чисто внешних признаках, которыми до сих пор довольствовались.\* — *Эта последовательность*

\* Итак, поначалу (в Книге Бытия и исторических книгах) Malach Jehovah предстает как В, определенное через  $A^2$ , как вторая потенция, делающая первую своим вестником (Малах). Это можно понимать так. Исходным пунктом ветхозаветной религии являлся древнейший сабеизм, еще сохранявший всю свою духовность, El Olam, бог, который еще не открылся сознанию. Изначальный непредставимый Бог Авраама является не материальным небом, а началом, которое владевает над небом и землей. Однако в сознании его потомков это начало подвергается естественному превращению, которое *в целом* претерпевается им в сознании человечества, — для Авраама оно все еще остается *всеобщим*, не знающим себе подобного Богом, для них же оно уже стягивается в определенную потенцию и постепенно все больше обретает природу В, природу исключительного начала, ревностно сохраняющего свое единство, однако именно поэтому оно уже постигает иное вне себя, то, что мы обозначаем через  $A^2$ . Откровение не может воспрепятствовать тому превращению и этому продвижению, но именно то начало (В) теперь становится подлежащим ( $\text{υποκειμενον}$ ), основой, материей, посредником откровения, подобно тому как в сознании язычников оно становится материей и субстратом ( $\text{υποκειμενον}$ ) *естественного* процесса, в результате которого рождается естественная, мифологическая религия. То, что должно *явиться*

потенций является принципиально важным ключом для понимания Ветхого Завета, благодаря чему открываешь поистине достойное удивления, но, прежде всего, убеждаешься в

---

в откровении, есть истинный Бог, אֱלֹהִים, но даже он в своем явлении связан с последовательной сменой потенций. Поначалу более высокая потенция или, скорее, действующая через нее вторая личность (ибо в Ветхом Завете потенция еще не прорывается личностью, последняя лишь действует через нее), итак, личность, действующая во второй потенции, поначалу превращает это первое и глубочайшее начало В в посредника явления истинного Бога, Иеговы, в אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ, в ангела Иеговы, которому приписывается все, что достойно Бога, тогда как просто Элохим воспринимается, например, как причина искушения Авраама и даже как причина соблазна к идолопоклонству. Это начало должно давать свободу откровению, давать ему возможность свободно царить, как оно даст ему такую возможность в природе, ибо и в природе есть многое, что, согласно нашим понятиям, недостойно Бога, как и в том, что в самом повествовании Моисея приписывается Иегове (ибо это начало предстает словно очевидная, внешне постигаемая сторона Иеговы, который в этом смысле всегда является двойкой: с одной стороны, как отмщающий, ревнивый, слепо наказующий и пожирающий, а с другой — как милосердный, долготерпеливый и прощающий). Что касается первого аспекта, то здесь надо вспомнить о таких рассказах, как, например, тот, который содержится в Книге Иисуса Навина (гл. 7), где сыны Израилевы посягают на закланое, т. е. на ту военную добычу, которую Иегова оставил за собой, — тогда возгорелся гнев Божий на сынов Израиля, и не знали они победы над врагами до тех пор, пока не был найден согрешивший (похититель), которого весь Израиль побил камнями и предал огню. Что касается второго аспекта, то он называется *лицом*, ибо представляет собой нечто переднее, предваряющее, а именно предпосылку истинного Бога, которого можно постичь лишь через него. Об этом лице сам Иегова говорит, что никто из людей не может увидеть его и остаться в живых, ибо оно есть абсолютно пожирающее Божье.<sup>32</sup> В этой связи Иегова говорит Моисею (Исх. 33, 3): «Я не хочу идти с тобой (в землю, где течет молоко и мед), ибо ты — народ упрямый, и по пути я мог бы уничтожить тебя». Моисей же настаивает на том, чтобы Иегова лицом своим последовал за ним, и весть о том, что с ними пойдет (лишь) ангел, глубоко озадачила народ (стих 4), решивший так: «Если ты не пойдешь с нами лицом своим, то и не выводи нас отсюда».<sup>33</sup> На это Иегова отвечает: «Я пойду с тобой лицом своим, ибо хочу снискать тебе покой» (привести тебя к по-

реальности ветхозаветных представлений, а также относительной истины всех связей, принятых в ветхозаветной религии. Как в мифологических представлениях присутствуют истина и реальность, так и, правда совсем иные, реальность и истина присутствуют в тех ветхозаветных пред-

кою) (стих 14). Это можно понимать так: на те народы, которых Бог встретит на своем пути, он обратит свое лицо, поражая их паническим страхом, израильтян же должен сопровождать ангел, но лишь в том случае, если они проявят послушание, ибо в другом месте (Лев. 26, 17) он обращается к ним с такой угрозой: «Если вы пренебрежете моими постановлениями и не будете исполнять всех моих заповедей, я обращу лицо свое против вас, и ваши враги поразят вас». <sup>34</sup> Итак, перед нами четкое различие между Исх. 23, 22 (буду врагом (не он будет, т. е. не ангел) врагов твоих) и следующим, 23-м стихом (когда пойдет пред тобою ангел мой и поведет тебя в землю Аморесв, Хеттеев и т. д., и я истреблю их. Этот истребитель есть подлинный Бог, у которого власть и сила, но имя которого в ангеле (стих 21). Возможные возражения против этого различия: 4 Цар. 19, 35 (здесь אֱלֹהֵי אֲשֶׁר יִלְחָם именуется без различия), Суд. 2, 1, 3. Здесь как раз тот, кто является ангелом, выступает и как губитель, но не как он самый, не eodem respectu <sup>35</sup> То, что называется «лицом», называется и Божьей славой, אֱלֹהֵי כְבוֹד (ибо это есть то, благодаря чему Бог выступает как Господь), потому что Моисей просит Господа (Исх. 33, 18), чтобы тот показал ему свою славу. На это Иегова отвечает так: «Я хочу провести пред тобою всю свою благодать <sup>36</sup> и провозгласить пред тобою имя Иеговы (таким образом, здесь в самом Иегове присутствует начало, которое призывает его по имени, т. е. призывает, чтобы он явился). Но лица моего ты не можешь увидеть, ибо никто из увидевших меня не останется в живых». Затем он обещает ему, что пройдет перед ним, но сделает так, что его лица он не увидит, но когда он его минует, Моисей посмотрит ему вослед: «Ты увидишь меня сзади (אֶחָרַי), а лице мое (פָּנַי) не будет видимо». Несмотря на всю неясность этого места можно, однако, понять, что здесь речь идет о двух сторонах Иеговы, передней, как бы предшествующей, которую как таковую увидеть нельзя, и задней, последующей, и как раз таковым и оказывается Бог, милосердный, благоволящий, долготерпеливый, исполненный великой милости и верности — подлинный Иегова. Однако позднее, у пророков, где третья потенция делает вторую своим вестником (Malach), именно для потенции будущего, A<sup>3</sup>, теперь объективируется само A<sup>2</sup>.

ставлениях, для которых мифологические стали лишь *основой*, голой материей, сырьем. Однако именно поэтому ветхозаветные представления обретают гораздо более конкретную реальность, чем мифологические, и их самих никоим образом нельзя рассматривать как мифологические. Все ветхозаветное откровение представляет собой лишь то откровение, которое действует через мифологию (христианство прорвало эту оболочку). Высшая воля и в Ветхом Завете превращает эти потенции в свои орудия, стремясь в них выразиться. Как во всех предыдущих исследованиях общее объяснение последних явлений отчасти было найдено в необходимой последовательности трех потенций, так и по отношению к Ветхому Завету необходимо применять этот же ключ.

Однако вы понимаете, что для того чтобы на конкретном материале обстоятельно обосновать предложенный здесь взгляд на ветхозаветное откровение и устройство, а также высказанные в связи с этим идеи, необходимо время, которым мы не располагаем. Поэтому теперь мне придется довольствоваться обоснованием одного лишь общего положения, согласно которому ветхозаветное откровение имеет общую с язычеством *основу* и непосредственную предпосылку, которые оно может ограничить, заключить в определенные рамки, но не может упразднить. Я сказал, что только благодаря этому становится ясным то явно языческое и вообще загадочное, что есть во многих установлениях и обрядах Моисея, чего не следует скрывать, но надо признавать, чтобы понять все своеобразие этого устройства и строгих Моисеевых церемониальных законов в соотношении со свободой, той свободой, которую человечество обрело через Христа. Речь не идет о том, чтобы вдаваться в разъяснение Моисеева культа. Это увело бы нас слишком далеко от цели наших лекций, и, к тому же, я не считаю, что мне это по силам. Для нашей цели достаточно того, чтобы некоторые

из этих загадочных обрядов, возложенных на израильский народ, были объяснены из этого соотношения — в том смысле, что одно лишь откровение (ибо во Христе уже нет *одного лишь* откровения, здесь реальность, действительность, сам предмет) не может совершенно упразднить *основу* языческого, — итак, достаточно показать лишь связь некоторых из самых необъяснимых обрядов с этим отношением.

Известно, что среди религиозных установлений израильского народа есть такие, которые явно имели общее с обрядами языческих народов. В качестве примера назову *обрезание*, хотя его нельзя рассматривать как установление, впервые введенное именно законодательством Моисея, ибо известно, что уже Аврааму дается повеление обрезать себя и всех своих потомков по мужской линии.<sup>37</sup> Однако Моисей подтверждает эту заповедь, и обрезание, совершаемое на восьмой день над каждым младенцем мужского пола, относится к самым необходимым и обязательным предписаниям Моисеевых законов. В то же время надо отметить, что обрезание распространено среди многих народов, в основном самых древних по отношению к мифологическому процессу — арабов, финикийцев, египтян, к которым Геродот причисляет и эфиопов, и вопрос заключается лишь в том, вошло ли обрезание в обычай среди других народов того *времени*, когда оно было заповедано Аврааму. Однако уже тот факт, что оно заповедуется Аврааму, говорит о том, что это действие предполагается как нечто известное. Как бы могли сыны Иакова сказать, что для них позор выдать свою сестру за необрезанного,<sup>38</sup> если бы семейство Авраама было единственным в мире, совершившим над собой этот обряд? Итак, если обрезание существовало уже до Авраама и бытовало среди языческих народов, то свою основу оно имело в языческом начале, и высшее начало, которое мы предполагаем в Аврааме и Моисее, лишь одобрило это требование, тогда как прочие упразднило или отвергло. Но в чем заключается

подлинная первопричина или повод для установления такого обряда? Филон сообщает, что обрезание рекомендовалось ради чистоты, как защита от определенной болезни, а также в другом, тоже медицинском отношении. Среди вопросов, которые Королевское научное общество в Геттингене по повелению короля Дании поручило выяснить путешественникам, посланным на Восток, был и вопрос, касавшийся медицинской пользы обрезания. Нибур,<sup>39</sup> единственный из вернувшихся, дал ответ на этот вопрос, но все, что ему удалось разузнать о медицинской пользе этого обряда, настолько незначительно и сводится к таким конкретным случаям, что просто невозможно только из этих соображений вывести данный обычай, так широко распространенный среди столь многочисленных народов. Таким образом, нет никакого сомнения в том, что даже язычники изначально придавали этому обряду религиозное значение. Но какое? Первым, кто в общих чертах увидел правильный ответ, является англичанин Спенсер,<sup>40</sup> книга которого, вышедшая под названием *De legibus hebraeorum ritualibus*<sup>41</sup>, заслуживает того, чтобы ее прочитал каждый, кто основательно занимается богословием или историей религии; позднее я подробнее поговорю о том, как он объясняет ритуальные законы Моисея. Спенсер полагает, что введение обрезания имело отношение к фаллическим культам (фаллефориям<sup>42</sup>) языческих народов, и поэтому, в общем, его мысль совершенно правильна, однако, когда он начинает говорить, что обрезание было введено для того, чтобы увечьем данной части тела помешать фаллическим процессиям, он заблуждается, ибо обрезание гораздо древнее фаллефорий. Геродот<sup>43</sup> свидетельствует о том, что у египтян обряд обрезания бытовал ἀπ' ἀρχῆς,<sup>44</sup> с древнейших времен. \* В ранее цитированных\*\*

\* Lib. II, с. 104.

\*\* Philosophie der Mythologie. S. 312. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

фрагментах Санхуниатона<sup>45</sup> у Евсевия<sup>46</sup> обрезание восходит к Кроносу, и, таким образом, можно сказать, что оно берет начало в данной мифологической эпохе. Предположив это, логичнее всего допустить, что оно относится к оскоплению Урана,<sup>47</sup> ибо существует всеобщая установка представлять ослабление ранее господствовавшего начала как его оскопление. Каждый такой переход, как мы это видели ранее, был связан с фанатической оргией, когда, например, жрецы Кибелы<sup>48</sup> в священном неистовстве сами подвергали себя оскоплению, и в этом же мифологическом представлении надо искать причину отвратительного восточного обряда оскоплять многих мальчиков и посвящать их служению определенным божествам. Если бы оскопление, т. е. преодоление более раннего, а именно самого древнего начала, праздновалось через обрезание, это выглядело бы более мягко и по-человечески. Тот факт, что мифологические представления и отношения, преисполнившие сознание, выражались в подражательных, мимических действиях, заключавших в себе символику многих обрядов, я на некоторых ярких примерах доказал в «Философии мифологии». Эта точка зрения, — т. е. мысль о том, что обрезание выражало ограничение дикого начала, — тем более вероятна, что в самом законодательстве Моисея оно в какой-то мере предполагает нравственный момент обрезания сердца или того дикого, необузданного, упрямого и титанического, что есть в душе (Втор. 10, 16; 30, 6). В таком же смысле об этом говорят и пророки, например Иеремия (Иер. 4, 4): «Обрежьте себя для Иеговы (истинного Бога) и снимите крайнюю плоть вашего сердца, чтобы гнев мой не вырвался, как огонь, и не воспылал неугасимо». То, что здесь называется гневом, в откровении должно преодолевать так же хорошо, как и в язычестве. Дело лишь в том, что одно преодоление отличается от другого. Однако довольно об обрезании.

Необычными для наших представлений кажутся и *запреты* на некоторые виды пищи, а также деление животных на чистых и нечистых, причем среди последних есть такие, к которым человек не испытывает (как можно было бы подумать) естественного отвращения или ужаса. Наверное, на этот вопрос могло бы ответить только такое естествознание, которое не занимается исследованием одних лишь формальных признаков животных, а осмысляет их различное отношение к природному началу и которое постигает *внутренние* — как бы нравственные — состояния, представляемые различными животными. Среди млекопитающих с давних времен никто не подвергается такой всеобщей опале, какой окружили свинью. Согласно Бошару,<sup>49</sup> она вызывает одинаковое отвращение у финикийцев и эфиопов, индийцев и египтян. В любом случае оно восходит к древности и перешло в Моисеево законодательство из язычества; об этом можно говорить на том основании, что в Египте свинью приносили в жертву Дионису,<sup>50</sup> а в Риме — Церере<sup>51</sup> или другим таинственным божествам, принадлежавшим более позднему сознанию, например Ларам<sup>52</sup>, о чем каждый знает из Горация;\* жрецы кеманской богини (как вы знаете,\*\* в какой-то момент она соответствует Урании<sup>53</sup>) не могли есть свиного мяса, и такое животное даже не могло входить в город, посвященный этим богам.

В этой связи хочу упомянуть о том, что сооружение скинии завета, как ее описывает Моисей, являет поразительное сходство с египетскими святилищами, о которых недавно были получены более точные сведения. Достаточно взглянуть на иллюстрации, содержащиеся в «Описании Египта»,<sup>54</sup> и мы сразу узнаем то, о чем говорит Моисей, — ковры, херувимы, так называемый престол милосердия, стол с хлеба-

---

\* Satyr. II, 3, 164 165.

\*\* Philosophie der Mythologie. S. 251 (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ми предложения. Ковчег завета напоминает о священных ларцах, *plenas sacra formidine cistas*,<sup>55</sup> как называет их один древний, ларцах, которые в языческих обрядах играли весьма важную роль и использовались уже финикийцами и египтянами, а позднее греками. Здесь *материя* также остается мифологической.

Что касается *жертв*, то здесь я хочу упомянуть лишь о некоторых особенных жертвах, где просто невозможно не узнать языческий элемент. Прежде всего я имею в виду жертвоприношение рыжей телицы, через которое надлежало очищаться тем, кто осквернил себя прикосновением к мертвецу. Для принесения такой жертвы брали рыжую телицу, совершенную, т. е. без какого-либо изъяна, не имевшую иного волоса и не знавшую ярма. Красный цвет — это цвет Тифона, и Плутарх\* недвусмысленно говорит о том, что для принесения ему жертвы они брали рыжих буйволов (*τῶν βοῶν τοῦς πύρρους*), внимательно следя за тем, чтобы на животном не было ни одного белого или черного волоса, ибо в таком случае он считался непригодным для жертвоприношения. Эту рыжую телицу должен был заколоть не первосвященник (Аарон), а ближайший помощник, но даже он не закалывал ее сам, а только смотрел на заклятие, которое совершалось не в стане, а вне его, в поле. Затем телицу сжигали вместе с кожей, волосами и даже нечистотами. Пепел сохраняли и затем смешивали с очистительной водой, которая одна могла очистить человека, прикоснувшегося к мертвецу. Впрочем, священник, при котором совершалось заклятие, а также тот, кто сжигал животное, и даже тот, кто собирал пепел (хотя для этого дела и выбирали чистого), сами становились нечистыми и должны были омыть свои одежды и тело, но до вечера они все равно оставались нечистыми (Чис. 19, 1–22).

\* De Isid. et Osir., c. 22.

Даже эти явные предрассудки, свойственные законодательству Моисея, ничего не говорят *против* божественности данного законодательства: скорее можно сказать, что, если бы в нем совсем ничего не было от этих реалий, оно само не могло бы быть в собственном смысле *богооткровенным* — и в таком случае представляло бы собой лишь человеческое измышление.

Не менее суеверным кажется и другое установление (Лев. 16), согласно которому в великий день примирения (= нашему десятому сентября) перед Иеговой поставляются два одинаковых козла, перед дверью скинии (= святому шатру). Затем священник бросает жребий: один козел предназначается Иегове, над другим начинает властвовать Азazel (сейчас я вернусь к этому имени), т. е. жребий решает, кого из них надлежит принести в жертву всесожжения, а кого — отпустить. Предназначенного к отпущению сначала ставят перед Иеговой, а потом Аарон, возложив на его голову руки и исповедав над ним все прегрешения сынов Израиля, полагает их на голову и с помощью избранного для этой цели человека отсылает козла в пустыню, дабы тот унес их в глухие места и сам навсегда остался в пустыне. Такой дуализм, когда на одной стороне находится Иегова, а на другой — Азazel, заявляет о себе довольно редко. Отмечу, что существует точка зрения, согласно которой слово «Азazel» означает пустыню. Такому объяснению (предположив, что оно в какой-то мере оправдывает себя через сравнение с арабским) противоречит явное противопоставление: один козел должен принадлежать לַאדֹנַי (Laadonai, как говорят иудеи), а другой לַאזָזֵל, Азазелу; Иегова — личность, и, таким образом, думается, что Азazel тоже должен быть личностью. Кроме того, непонятно, почему для обозначения пустыни именно здесь выбрано это слово, больше нигде не встречающееся, если в еврейском языке для этого существует немало других слов, и вдобавок в таком случае возникает несносная тавтология, когда гово-

рится, что козел должен быть отослан в пустыню (laasasel) по направлению к пустыне (hammidbara).<sup>56</sup> Таким образом, совершенно ясно, что Азazel — это *nomen personae*.<sup>57</sup> Допустив это, надо признать, что Азazel представляет собой противостоящую Иегове личность; не хочу вслед за Спенсером говорить, что это *дьявол*, однако речь идет о θεός αντίτεχνος,<sup>58</sup> о демоне, чье жилище — пустыня. Спенсер считает, что речь идет о *fortem abeuntem*,<sup>59</sup> от существительного ἰσχυρός, что означает «сильный», и глагола ἵκναι, что означает «убывать», «исчезать» и что можно употреблять по отношению к более ранней силе или потенции, которая как бы исчезает, оттесняется в прошлое другой, более поздней; это слово недвусмысленно употребляется по отношению к исчезающей силе (Втор. 32, 36; ср. Иов 14, 11). Во всяком случае, здесь ясно просматривается след совершенно мифологического отношения. В греческом переводе это слово звучит как τὸν ἐκκράτημένον,<sup>60</sup> совершенно так, как сказано о Тифоне: ἐκράτήθη ὁ Τιφῶν, Тифона одолели.\* Для жителей Востока, перешедших к городской жизни, пустыня становится местилищем всего самого ужасного. С течением времени мысль о прежнем состоянии, когда *все* было пустыней, связуется с идеей зла, и поэтому в известном греческом изречении, которое употреблялось при вступлении в брак, переход к оседлой жизни выражался как вхождение в состояние, огражденное от зла: Ἐφυγον κακόν, εἴβρον ἄμεινον.<sup>61</sup> Если человек, вынужденный жить общественной жизнью, бежит от нее и предается полному одиночеству, вполне естественно, что для него возникают определенные отношения, связи, которые в человеческом обществе как бы замалчиваются, не высказываются. Человек связан как с самым высоким, так и с самым низким, но более высокое отношение как бы подавляет в нем низкое. Те несчастные, кото-

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 387, 437. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

рых раньше обвиняли в общении с дьяволом и ересях, в основном были одинокими людьми, жившими замкнуто и предававшимися созерцанию. Всех, кто в силу своих занятий был вынужден обитать в глухих местах, проводя жизнь в одиночестве, например пастухов, все лето напролет пасших стада вдалеке от людей, воспринимали как людей *levis notaе macula*,<sup>62</sup> и в тех землях, где пастушество утвердилось с давних пор, как, например, в Вюртемберге, народ вполне естественно боялся их, как если бы они, как выражается обычный человек, могли *больше* других людей. По этой причине в некоторых местах они как знахари давали медицинские советы. В своей «Естественной истории» Плиний<sup>63</sup> так говорит об африканских пустынях: *In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescent.*<sup>64</sup> Это напоминает лесных людей св. Антония.<sup>65</sup> Туда, в уединенные места, где обитает минувшее и куда еще не проникли власть и шум нынешнего положения вещей, греки отослали и своего Пана,<sup>66</sup> а также сродных ему существ, грустный пережиток более раннего начала. Туда воображение израильтян поселило своих *Schedim* и *Seirim*,<sup>67</sup> которые, очевидно, представляют собой нечто похожее на Пана, Сатурна или вообще панических существ, которые, как полагалось, живут в пустыне. Поэтому израильтянам не дозволялось приносить жертву вне стана. Даже в пустыне каждую жертву надо было приносить перед святой скинией. Поле, даль принадлежали *всеобщему*, безграничному Богу. Иегова не был таким всеобщим, он был личностным и потому понятным, постижимым Богом, не безымянным, но таким, который имеет имя и которого поэтому следовало почитать не на просторах и в далях, а в жилище или, если речь шла о пустыне, по крайней мере, в *скинии* (дабы указать на его постижимость). Согласно недвусмысленному разъяснению, данному в законе Моисея,\* приносивший жертву в

---

\* Лев. 17, 7.

пустыне рассматривался как человек, который вознамерился принести ее Schedim, упомянутым паническим существам. Впрочем, козел, на которого падал жребий для Азазела, как уже говорилось, отпускался живым, унося грехи народа в землю забвения, в пустыню. Что бы ни подразумевалось под Азазелом, именно потому, что пустыня становилась его обиталищем, он характеризуется как существо забвения, на что и намекает его имя. Если бы речь шла только об отпущении козла в пустыню, тогда можно было бы думать лишь о простом унесении грехов, но так как его в то же время посылали Азазелу и отпускали к нему, то, наверное, в этом обряде можно усматривать пережиток более древнего суеверия, причем имя Азазел *не объясняется*: предполагается, что народу известно его значение. В сознании израильтянина он предстает как существо из забвения и, следовательно, не есть ничто; Тифон в Египте, которому тоже принадлежала пустыня, также мыслился как преодоленный, и все-таки в его честь приносились отдельные жертвы и он имел свои храмы, пусть уже небольшие. Откровение совсем не так смотрит на *других* или *неистинных* богов, как наши новейшие толкователи. Откровение самым решительным образом признает *реальность* язычества, и я покажу это еще убедительнее, когда перейду к обсуждению христианского взгляда на мифологию.

Нечто подобное можно наблюдать и тогда, когда речь заходит об очищении от проказы. Брались две птицы, одна закалывалась, вторая смачивалась в крови первой и затем отпускалась в поле (Лев. 14). В древности, в те давние времена, на которые все еще оборачивались с тоской, в те времена, когда не было ни одного гражданского закона и все у всех было общим, отпущенные на свободу стада, свободно пасущиеся животные посвящались древним божествам природы. Плутарх (в жизнеописании Лукулла, гл. 24) рассказывает,<sup>68</sup> что по другую сторону Евфрата паслись отпущенные на свободу священные быки персидской Артемиды, поме-

ченные факелом, знаком этой богини. Мы знаем также и о семи стадах священных быков, которые, согласно «Одиссее»,\* паслись в Сицилии в честь Гелиоса (бога Солнца) и которых закололи спутники Одиссея.<sup>69</sup> Светоний<sup>70</sup> в своей «Жизни двенадцати цезарей» повествует о том, что при роковом переходе через Рубикон Юлий Цезарь<sup>71</sup> освятил (*consecrasset*) стадо коней и отпустил их без пастуха. Писатель не говорит о том, кому были посвящены эти кони и что *означает* это отпущение. Быть может, они были посвящены тому Безымянному и Всемогущему, о темной силе которого человек почти всегда вспоминает в своих великих и полных опасности предприятиях? Быть может, с началом гражданской жизни, ограниченной законами, это отпущение зверей, укрощенных человеком, представляло собой обычай, с помощью которого надлежало примириться с богом свободной жизни на природе — богом, который, как сказано в Книге Иова, отпустил на свободу дикое?<sup>72</sup> Я не знаю. Но было бы примечательно, если бы Юлий Цезарь захотел этим отпущением коней на волю отметить свое восхождение на престол согласно обычаю. По меньшей мере сходный обычай, дошедший до наших дней, можно возвести к далекой древности. Когда короновали короля Франции, было принято тут же, в Реймском соборе, выпускать из клеток стаю птиц — в тот момент, когда корона возлагалась на голову короля; это было нечто вроде воспоминания о свободной, дикой жизни или же делалось для того, чтобы выразить забытую сегодня мысль о том, что в необходимых пределах, налагаемых гражданским обществом, *настоящий* король освобождает все связанное, предстает как некое всеосвобождающее начало.

Ни в какой древней религии не было народа, во всем своем образе жизни подчиненного столь тягостному рабству, как народ израильский, и потому трудно поверить, что он

\* XII, 127 ff und 340 ff

всегда и во всякое время соблюдал все, что ему предписывал религиозный закон. Явное суеверие, совершенно неразумное, как будто не достойное Бога и связанное со многими строжайшим образом заповеданными обрядами израильского культа, издавна вызывает возмущение. Доныне существуют два объяснения. Первое принадлежит Спенсеру. Он полагает, что в некоторых Моисеевых обрядах Бог нисходил до мышления израильтян, как бы прощал и допускал тот или иной языческий обряд, стремясь связать его с истинной религией, *ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse*.<sup>73</sup> Другое объяснение принято гораздо шире и представляет собой так называемую теологию прообразования, согласно которой многочисленные действия, предписанные законом Моисея, и в первую очередь жертвоприношения, представляют собой *typi*,<sup>74</sup> прообразы, содержащие истину не в самих себе, а лишь в том, что они прообразуют, во Христе, особенно в великой новозаветной жертве.

Что касается объяснения, предложенного Спенсером, то в том виде, в каком он его представляет, оно, конечно же, не выдерживает критики. В самом язычестве Спенсер не видит никакой необходимости, и, таким образом, вполне естественно, что в языческом основании Моисеева законодательства он тоже ее не усматривает, в отличие от нашего взгляда. С другой стороны, когда это объяснение, сумевшее хотя бы увидеть в некоторых церемониях и предписаниях языческое начало, критиковали за то, что оно не принимает во внимание *прообразующего* их значения, в данной критике чувствовалась определенная ограниченность. Правда, так и должны были поступать, ибо привыкли мыслить язычество без какого-либо отношения к христианству. Однако христианство в равной мере было будущим не только по отношению к иудаизму, но и к язычеству, и не только иудаизм служит прообразованием: язычество тоже содержит в себе прооб-

разы того отношения, которое в своей истине является только через Христа. Подлинно прообразующее в законах Моисея как раз и является языческим, которое в них содержится. Совершенно забывают о том, что всякое откровение должно предполагать изначальное, *субстанциальное* содержание сознания, которое не может быть упразднено самим откровением, ибо оно лишь по отношению к нему и в нем может рождать сознание истинного. В этом, как было сказано, проявляется *необходимый* предел всякого откровения, который, упраздняясь, упраздняет и само откровение, как это происходит во Христе.

Сравнивая содержание Моисеева закона с *историей* еврейского народа, склоняешься к тому, чтобы видеть в этом законе лишь идеал религиозного устройства, никогда не существовавший в действительности. Согласно этому закону, дети Израиля — в теории — монотеисты, но на практике почти всегда — политеисты. Субстанция их сознания есть совершенное язычество, истинная религия предстает лишь как нечто случайное, т. е. именно как богооткровенное содержание их сознания. Они в полной мере прошли все степени политеизма. От *melaecheth haschamaim*,<sup>75</sup> богини неба, с поклонения которой начинался всякий действительный политеизм, от Ваала<sup>76</sup> и Астарты<sup>77</sup> до мерзостей, совершавшихся финикийцами и хананейскими народностями, и даже до второго поворотного пункта развития мифологии, Кибелы (которая, бесспорно, выступает и под именем *Miplezeth*,\* явно женским), ими не было пропущено ни одной мифологической ступени. Обычно принято говорить, что здесь сказывалась склонность к идолопоклонству, в результате чего складывается впечатление, будто монотеизм представлял собой нечто изначальное, а политеизм — случайное и вторичное, тогда как на самом деле все обстоит как раз наобо-

\* 2 Пар. 15, 16; 3 Цар. 15, 13

рот (политеизм лежит в основе, он изначален, тогда как монотеизм вторичен, в противоположность сказанному); итак, эта так называемая склонность ни в коей мере не является характерной только для неученого народа: *тон задают* люди образованные, цари, среди которых был даже тот, правление которого считается золотым веком еврейской литературы и искусства и о мудрости которого донныне ходят поговорки на всем Востоке. Если политеизм на самом деле не казался чем-то более глубоким, более развитым в сравнении с простотою древней религии, то как в таком случае стало возможным, что такой мудрый царь, как Соломон<sup>78</sup> попал под его влияние? Из некоторых мест можно заключить, что весь народ ощутил себя ущербным, видя, что не может делать так, как делают другие народы, т. е. поклоняться новым богам, богам более поздней и более развитой эпохи. Однако от собственно идолопоклонства надо отличать другое прегрешение, заключавшееся в том, что, хотя они поклонялись Иегове, но *изображенному*. Таков грех Иеровоама, который, преследуя политические цели, после разделения царства решил — дабы жившие в Израильском царстве не ходили на большие праздники в Иерусалим — возвести в Вефиле и Дане двух золотых тельцов, в образе которых, правда, надлежало чтить истинного Бога.<sup>79</sup> Здесь очевидна языческая основа, которая некогда заявила о себе уже в пустыне и которая восходит к периоду жизни израильтян в Египте. Хотя это поклонение изображениям и называется грехом, но тем не менее оно отличается от настоящего идолопоклонства. \* Склонность к идолопоклонству, как это называют, тотчас исчезла, как только евреи вернулись из вавилонского

---

\* Ср. 3 Цар. 16, 31, где об Ахаве<sup>80</sup> говорится, что от греха Иеровоама он даже перешел к служению Ваалу (действительному идолопоклонству). Об Иораме,<sup>81</sup> сыне Ахава, сказано, что он, по крайней мере, снял статую Ваала (4 Цар. 3, 2).

плена. Обычно это объясняют тем, что они (было известно, что из плена вернулись только два колена — Иуды и Вениамина; куда пришли и где затерялись колена уведенные в Ассирию, до сих пор не выявлено) во время плена стали общаться с персами, среди которых господствовала более духовная религия, некий вид монотеизма. Однако примечательно то, что приступы политеизма, тяга к нему, наблюдавшаяся в еврейском народе, исчезла как раз тогда, когда мифологический процесс в человечестве вообще достиг своей цели. Это совпадение является доказательством того, что политеизм не был чем-то случайным, что он представлял собой вид некой всеобщей болезни, эпидемии, которая имела определенное течение и захватила не только какой-то отдельный народ или народы, но весь человеческий род, эпидемии, которой не смог избежать даже народ избранный, пока этот процесс не утратил своей силы по отношению к остальному человечеству.

Из всего этого явствует, что для того, чтобы объяснить аналогию языческому, присутствующую в законах и установлениях Моисея, не надо, как Спенсер, говорить о каком-то Божьем снисхождении и терпении. Скорее сам Моисеев закон служит величайшим доказательством реальности язычества. Его нельзя понять, если не постигаешь реальности язычества и если, с другой стороны, не постигаешь *действительного* откровения, присутствующего в нем. Откровение не могло сразу упразднить напряжение, которое однажды объективно возникло (то напряжение, из которого родился мифологический процесс); потребность через жертву примириться с разгневанным Богом *вызывается* не откровением. Постановления Моисея не утверждают ни жертв вообще, ни даже каких-либо отдельных жертв, они дают лишь *прямые* предписания для их совершения. В позднейших книгах, в Пророках, в которых уже говорит потенция будущего, говорит Дух (закон Моисея соответствует дионисийскому

периоду, тогда как профетизм превосходит закон и относится к нему как мистерии к мифологии; как эллинскую религию нельзя по достоинству оценить и представить во всей полноте без мистерий, так и ветхозаветное религиозное устройство нельзя понять без его другой стороны, необходимо его дополняющей и впервые полностью разъясняющей, — без пророчествования, без того института, который, пусть мимолетно и отчасти, причем всегда в определенные моменты, заявляет о себе и в других религиях, но который ни с какой другой не связан так прочно, так сущностно и неразрывно, как с религией Моисея), — итак, в пророческих книгах Иегова сам отвергает жертвы, говоря, что не хотел их установления: «К чему мне множество жертв ваших? Я пресыщен всесожжениями овов и туком откормленного скота и крови тельцов, и агнцев, и козлов не хочу... не могу *терпеть*» (Ис. 1, 11, 14). Вовсе не собираясь отвергать то прообразующее, что присутствует в законе Моисея, я хотел бы, чтобы его признали и в самом язычестве, чем больше я усматриваю его в Ветхом Завете. Но прообразующее не приносится намеренно, и противоположный взгляд отчасти приводил к мелочным толкованиям. В каждом движении, имеющем определенную цель, эта цель уже сама содействует как *causa finalis*.<sup>82</sup> С начала этого движения ему соплагается долженствующее быть, и это долженствующее быть уже есть бытие. Цель всей природы — человеческое, и в этом смысле оно уже присутствует в природе (как *causa finalis*); поэтому в природе содержатся преформации человеческих, нравственных отношений, например, в общественном устройении пчел, которое по праву называют государством. Таким образом, *все* жертвы действительно обращены к той последней великой жертве, которая должна была упразднить как язычество, так и иудаизм. Кровь тельцов и козлов, как говорит апостол (Евр. 9, 13–14), а также пепел сожженной телицы давали лишь внешнее очищение. Кровь

Христа, который силою Святого Духа (следующего за ним третьего Лица) принес в жертву Богу себя самого как жертву непорочную, освобождает внутреннее, саму совесть от необходимости совершения мертвых дел и дает ей возможность служить живому Богу. Так как эти жертвы не могли упразднить подлинную причину разлада с Богом, они должны были *непрестанно* повторяться и потому были лишь тенью,<sup>83</sup> но тенью будущего великого и абсолютного примирения, *непосредственными* прообразами в Ветхом Завете и *лишь опосредованными* в язычестве. Но будучи лишь тенями и прообразами будущего, ветхозаветные жертвы все-таки, или скорее именно поэтому, имели *реальное* значение для своего времени; потом его уже не понимали, но все-таки не считали, что, если *эта* жертва не имеет реального значения, значит и то, *чьим* прообразом она является, с необходимостью утрачивает свое реальное значение, как это довольно скоро и произошло, когда, наконец, даже идея примирения вообще, а также примирения через Христа, разъяснялась как *лишь* языческая, с чем связали идею совершенно *нереального, необъективного*.\*

---

\* Один из моих слушателей написал мне, что прежние замечания (согласно которым в иудаизме отношении к Богу лишь внешнее, не внутреннее, не свободное и сыновнее, и в основе внешнего примирения с Богом все еще лежит разлад) противоречат Ветхому Завету. Что касается утверждений о чисто внешнем, рабском отношении, то 1) уважаемый оппонент, наверное, не может требовать, чтобы в данном случае я думал иначе, чем апостол Павел, который, наверное, имел более глубокое представление об иудаизме, чем он или я, и который сам говорит о рабском духе иудаизма, например, в следующем отрывке (Рим. 8, 15): «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления». Он же увещевает и галатов, говоря: «Итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал 5, 1), а что такое «игу рабства», становится ясно из следующего стиха, где он продолжает: «Вот я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа, ибо обрезывающийся должен исполнить весь закон».

Для апостола Павла закон Моисея не более реален, чем язычество. Поэтому в Послании к Галатам говорится (Гал. 4, 1–5): до тех пор, пока наследник несовершеннолетен, он находится во власти попечителей и опекунов, до времени, предопределенного отцом. Так же и *мы*, пока мы были несовершеннолетними, мы находились во власти космических стихий (одних лишь космических потенциалов — *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*<sup>84</sup>). Когда же пришла полнота времени, Бог послал своего Сына, который родился от женщины и сам подчинился закону, чтобы искупить нас, бывших под законом, и вернуть нам усыновление.

Здесь Павел без различия говорит об иудеях и язычниках («мы» и «нас»; галаты прежде были язычниками). Пока вы не знали Бога, говорит он, вы служили тем, кто не суть боги по природе; теперь же, познав Бога, вы снова обращаетесь к не-

---

Таким образом, это иго рабства есть не что иное, как вся полнота Моисеева закона.

2) Тот факт, что ветхозаветное примирение не устраняло внутреннего раздвоения, разлада с Богом в душе человека, тоже предполагается учением апостола, и из этого как раз и явствует, что жертвы всегда должны были повторяться. Все Послание к Евреям, свидетельствующее об авторе, основательно знающем закон, написано в этом ключе. Я, конечно, согласен с моим слушателем в том, что в Ветхом Завете есть много мест, призывающих *любить* Бога, оказывать ему добровольное послушание. Иногда пробиваются лучи более высокого примирения, особенно в Пророках или в отрывках, исполненных пророческого духа. Это как раз и объясняется *той* противоположностью, которую мы обнаружили в ветхозаветном устройении, противоположностью между тем, что в нем не зависит от откровения, будучи его предпосылкой, и собственно откровением. Последнее прорывается преимущественно в Пророках, в Законе же присутствует лишь в скрытой форме. Пророчествование как таковое уже представляло собой потенцию, противостоящую закону, будучи как бы дионисийским в Ветхом Завете. Принося жертвы, предписанные законом, еврей следовал той же необходимости, тому же импульсу, которому следовали и язычники, принося свои жертвы, все, чем первые отличались от вторых, и было пророческим в них, было будущим, на которое они указывали

мощным и скудным стихиям (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα). Но эти немощные и скудные стихии и были иудейскими.

Здесь, наверное, самое время поднять вопрос о том, почему из всех народов носителем божественного откровения был избран именно народ Израиля. С исторической точки зрения это, конечно же, объясняется личными достоинствами их прародителей, а также обетованиями, данными Аврааму. Однако в абсолютном смысле можно найти только одну причину этого избрания: по сравнению с другими народами израильский народ меньше всего был предназначен для того, чтобы иметь свою собственную историю, меньше всего был исполнен тех мирских устремлений, которые заставляли прочие народы создавать великие монархии; будучи не в силах добиться великого, непреходящего имени в мировой истории, он как раз по этой причине больше всего подходил для того, чтобы стать носителем истории божественной (в противоположность мировой), ибо показал себя таким вялым и мягким, что, несмотря на недвусмысленные божественные повеления, не сумел даже полностью завоевать предназначенную для него землю и стал общаться с народами, исповедовавшими идолопоклонство, вместо того чтобы жить уединенно, подобно своему Богу, как ему и было заповедано; примечательно и то, что этот народ постоянно подвергался соблазнам, исходящим от других народов, тогда как едва ли можно обнаружить хоть один признак того, что он сам *своим* устройением и *своим* богослужением оказал хоть какое-то религиозное или нравственное воздействие на другие народы. С другой стороны, поскольку этот народ казался самым благодетельствованным, ему пришлось дорого заплатить за то преимущество, которым он раньше обладал. По существу, иудаизм никогда не был чем-то позитивным, его можно определить как язычество, развитие которого сдерживают, или как потенциальное, еще не проявившееся христианство, и именно эта половинчатость и стала для него

губительной. Космическое, естественное, которое было в иудеях и роднило их с другими народами, стало покрывалом грядущего, сверхъестественного, но именно потому оно само тоже было освящено. Тем труднее им было освободиться от своего ритуального закона и этой лишь космической стихии. Именно языческое, воспринятое христианством, — человеческий Сын Божий, — затрудняло для них принятие христианства, тогда как язычникам, наоборот, облегчало доступ к нему. С печалью говорит апостол в Послании к Римлянам (глава 9): «Истину говорю во Христе, что непрестанно ощущаю великое страдание и боль в своем сердце и желал бы сам быть изгнанным и отлученным за своих братьев, родных мне по плоти, которым принадлежат усыновление и слава, и завет, закон, богослужение и обетования, которых и отцы, и от них Христос». С той же печалью он продолжает в этом же послании: «Слепота охватила Израиль лишь отчасти, до тех пор пока не войдет вся полнота язычников».<sup>85</sup> Здесь же ясно говорится и о том, что скорее все язычники придут к христианству, чем Израиль познает его. И в другом месте: «До сего дня, когда они читают Моисея, на их сердце лежит покрывало, которое остается не снятым с Ветхого Завета, когда они его читают».<sup>86</sup> Правда, в определенном смысле Христос в большей степени пришел для язычников, а не иудеев.\* Это

---

\* Так как *язычники* пришли к истине через христианство, через него язычество (потенция язычества) в какой-то мере вошло в закон Моисея. Христа невозможно постичь из язычества как такового. Иудаизм дает материю его существованию, но Он сам, по существу, представляет собой потенцию язычества, чуждую иудаизму. Поэтому иудеи должны были разрушить его материю (убить), и из разрушенного впервые свободно возвысилась потенция язычества, как он и говорит в конце πάντα τὰ ἔθνη<sup>87</sup> Та же мысль выражается и в Тайной вечере, и в притче о зерне, которое должно упасть в землю, чтобы принести много плода (Ин. 12, 24; ср. стих 32; особенно актуален в этом смысле и стих 35: «ἐτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστί».<sup>88</sup> В Ин. 7, 35 указывается, наверное, на то, что иудеи сознавали: он им не принадлежит.

чувствовали и сами иудеи. Воздействие Христа на язычников, которые таким образом стали причастными откровению и обетованиям, вызывало в них зависть. Они видели в Христе лишь того, кто послан к язычникам, не обманщика, как стали думать позднее, а, скорее, эманацию языческого начала, а в самом христианстве — лишь модификацию язычества.\* Не усмотрев и не совершив перехода к христианству, они исключили себя из великого хода истории. Им пришлось перестать быть народом, пришлось рассеяться и раствориться среди других. Они представляли собой нечто лишь в качестве носителей будущего. Как только цель достигнута, средство утрачивает свою цель. Как шелуха разносится ветром, когда от нее отделяется живое зерно, так развеялся и иудейский народ и с тех пор не имел своей самостоятельной истории; он в подлинном смысле оказывается *исключенным* из истории.

Наверняка это был бы очень превратный путь: отвлечь израильтян от религии отцов, чтобы тем самым дать им так называемую *всеобщую*, т. е. совершенно *неисторическую* и лишь теистическую религию. Пока они держатся отеческой религии, они еще имеют связь с *истинной* историей, истинным процессом, угодным Богу, который к тому же представляет собой истинную жизнь и от которого никто не может безнаказанно уклониться. Полностью лишенные этой связи, они никогда бы снова не нашли точки соприкосновения с ним и их положение стало бы другим и даже хуже, чем теперь, как у столь многих в наше время, которые так же утратили всякую связь с историей и, как они, как иудеи, суть *exortes* и *exsules*,<sup>89</sup> изгнанники, лишенные отечества и ни-

---

\* «Вы хотите чтить его, пришедшего от язычников, — говорит Трифон Иудей, — мы же, поклоняющиеся Богу, который сотворил его само-го (Христа), не нуждаемся в том, чтобы исповедовать или почитать его». Neander Kirchengeschichte, erste Abt. Ersten Bands S. 380.

где не могущие найти покоя. Вряд ли можно ожидать и всеобщего обращения иудеев к голому теизму или к чистой, так называемой религии разума. Они и теперь — лишь в другом смысле — избранный народ, избранный для Божьего Царства, в которое им предназначено войти самыми последними, чтобы и здесь утвердилась возвышенная божественная ирония, и бывшие первыми стали бы последними.<sup>90</sup> Но не могут обмануть столь явные обетования, данные им на далекое будущее, и непременно наступит день, когда они снова будут приняты в то божественное домостроительство, которого ныне лишены и по отношению к которому как бы преданы забвению. Когда придет этот день? — *Это*, как и последнее развитие самого христианства, принадлежит к области настоящих тайн. А пока лучше всего больше не лишать их необходимых прав. Человеку, самым гуманным образом настроенному по отношению к этой нации, остается лишь желать того, чего пожелал ей папа Иоанн XXIII, обычно не заслуживающий похвалы, когда он, вступив в город Констанц, где должен был проходить собор, сказал иудеям, вышедшим ему навстречу со своей книгой закона: «*Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris*».<sup>91</sup>

## Тридцатая лекция

До сих пор речь шла о предсуществовании личности, которой надлежало явиться во Христе; теперь же мы подошли к моменту действительного явления этой личности. Этот момент был предопределен («когда пришла полнота времени»). Сначала должно было совершиться все то, что могло произойти только *внешним образом*. Для того, чтобы лишь внешне преодолеть противоположное начало, не требовалось никакой силы и никакого явления *свыше*. Это могло произойти благодаря чисто естественному процессу; лишь внешний, экзотерический процесс, который сам является причиной мифологических представлений и язычества, должен был завершиться. Его обозначившийся конец (я говорю «обозначившийся», не просто «конец» вообще, а выявившийся, внешне явный) заявил о себе с наступлением римского владычества. Полное безразличие по отношению к этому процессу проявляет более позднее римское сознание, которое само уже не представляло в нем никакого момента, но в котором соединились все предыдущие и которое показало невозможность дальнейшего развития именно тем, что, как всякое явление, не претерпевающее развития, оно вернулось в прошлое и само вновь оживило религии Древнего Востока, суевериями которых Рим был полон уже во времена первых цезарей. В этом мире царил всеобщее ощущение того, что должно наступить нечто совершенно новое и неожиданное, нечто такое, чего никто не предугадывал. Весь мир и даже власть прежних религий умолкли, взирая на *внешнее*,

политическое превосходство римлян. Мир замер и с нетерпением ожидал того, что должно было наступить. Христианство незаметно возникло в недрах самого римского могущества, и в первое время во внешнем положении вещей ничего не изменилось. Римская мировая империя внешним образом упразднила различия не только между самыми значимыми народами земли, но и между иудеями и язычниками — вплоть до упразднения внутреннего. Эта империя, обращенная вовне, была как бы почвой, в которую предстояло упасть семен *божественного* царства. Вместе с тем под игом римского владычества близился конец и иудейской обособленности. Все это предошущалось, но когда пришла полнота времени, тогда, как говорит апостол в ранее приведенном отрывке,<sup>1</sup> Бог послал своего Сына, рожденного от женщины и подчинившегося закону (внешнему закону). Таким образом, в нашем изложении мы подошли к моменту явления Христа в откровении и соответственно этому в первую очередь — к моменту его вочеловечения. Мы подошли к поистине самому важному и самому существенному моменту всего изложения и поэтому поступим вполне оправданно, если предварим наше исследование некоторыми общими замечаниями.

Самое первое касается того, что вочеловечение Божьего Сына вообще рассматривается как *mysterium imperscrutabile*,<sup>2</sup> как совершенно непостижимая тайна, и как раз поэтому наше стремление исследовать ее, наши попытки найти ей какое-то научное объяснение уже есть дерзость. Но если мы вспомним, что многое другое, в силу не менее широкой и древней традиции считавшееся закрытым и недоступным, спустя какое-то время стало доступным и понятным, что обычно фраза, употребляемая в отношении людей и гласящая, что *pop omnia possumus omnes*,<sup>3</sup> относится и ко *временам*, что все зависит от первоначал и, когда они ширят свои пределы, в конце концов не стоит удивляться, если даже в вещах отда-

ленных казавшееся прежде непостижимым становится понятным, — итак, если мы подумаем об этом, то и в рассматриваемом нами случае нас не сразу испугает всеобщая уверенность в его непостижимости.

Для лучшего понимания вопроса я хочу предпослать еще одно общее замечание.

Издавна, когда заходила речь о так называемых тайнах религии, люди или отвергали вопросы, на которые не знали ответа, или жалобы на абсолютную непостижимость этих тайн пытались смягчить соображением о том, что даже в природе, которая все-таки находится у нас перед глазами, есть темные тайны, что, например, нам надо оставить всякие попытки объяснить способность к размножению у органического существа. Однако в этом довольно обычном и даже теперь часто приводимом примере не замечают того, что, по сути дела, сравниваются вещи несовместимые. Вполне могло бы быть и так, что в природе существовало бы основание, начало, которое, будучи по своей природе непостижимым, тем не менее постигалось бы как раз потому, что по природе своей оно определяется как непостижимое. Если принять и предположить, что всеобщей значимостью обладает первое негативное условие всякого внешнего и чувственного бытия, тогда легко увидеть, что эту значимость мы постигаем не так, как постигаем само внешнее, условием которого она является. Только осознавая это, мы тем самым постигаем и саму эту значимость. Всеобщий *prius* природы, о котором вы знаете из наших прежних рассуждений, можно усмотреть и познать как раз *не* усматривая и, следовательно, *не* познавая его. Ибо, если мы мыслим его в его абсолютной простоте, лишенным всех постижимых свойств, тогда по своей природе он предстает как не-сущее. Если же мы облачаем его этими свойствами, тогда он становится зримым, но в то же время остается сокрытым, причем как раз теми свойствами, в которые он облачен и которыми аффи-

цируется; таким образом, он лишь в той мере оказывается видимым, в какой остается сокрытым, и наоборот, насколько он становится видимым, настолько же оказывается и незримым. Вся природа по своему характеру предстает как невидимая и в то же время зримая. Однако, учитывая такой характер ее, нельзя сделать никакого действительного соотношения с тем, что принадлежит *одному лишь* царству мысли и не подвластно чувственному созерцанию. Ибо, когда, например, говорят, что возникновение органического существа покрыто густой завесой тайны, не имеют в виду, что совершенно ничего невозможно разглядеть. По меньшей мере, сам *процесс* или *ряд* процессов, сопутствующих образованию и возникновению живого, не является нам незнакомым, с тех пор как естествоиспытатели, большая заслуга которых всем вам известна, стали наблюдать высиживание яйца на всех этапах его развития. Мы хотя бы знаем, *что происходит*, даже если не можем *объяснить* происходящее, т. е. наметить всю взаимосвязь и взаимопроникновение причин, действующих в этом процессе. *Здесь* речь тоже идет о факте, о добровольном вочеловечении Христа. Оно не является предметом чувственного созерцания. Если бы и здесь мы не смогли связать с этим фактом никакой мысли, мы не имели бы о нем *совершенно* никакого представления. Следовательно, мы должны, по меньшей мере, *мыслить* его, должны хотя бы понимать, что под ним подразумевается. Только тогда мы продвинемся настолько, насколько в другом случае преуспели в созерцании. При всей мнимой неисследимости тайны вочеловечения нельзя обойти стороной требование, призывающее указать, какой смысл мы в него вкладываем, — и действительно, в богословии всегда *пытались* вложить в него какой-то смысл, и вопрос заключается лишь в том, не является ли он в другом отношении чем-то случайным. Посему к предыдущему общему замечанию я хочу присовокупить еще одно: если даже предположить, что совершенно невоз-

можно заранее сказать что-либо определенное о вочеловечении этой личности, существовавшей прежде всех времен, все равно, по меньшей мере, следовало бы сказать, как его *нельзя* определять.

После этих предварительных замечаний я буду сначала исходить из обычного представления о вочеловечении, а затем попытаюсь выяснить, что можно узнать о нем, исходя из наших предпосылок.

Уже довольно долгое время бытует обычное представление, согласно которому человек Иисус был *сотворен* самим божественным всемогуществом. Потом с этим человеком, которого божественное всемогущество сотворило особым образом, самым сокровенным и совершенным способом соединилась высшая природа или вторая божественная личность, причем соединилась до взаимного тождества лиц или так, что можно сказать: одно и то же лицо есть Бог и человек. В какой-то мере *приходилось* говорить так, как будто божественная личность просто приняла или *облачилась* в некую независимо от нее существовавшую, *сотворенную* человеческую природу, ибо нельзя было допустить, чтобы сложилось впечатление, будто *чистое* Божество при таком соединении само претерпевает какое-то изменение или даже превращение. Надо было представлять дело так, будто не Божество перешло в человечество, а просто к чистому Божеству нечто *присоединилось*. Videndum erat, — как говорит ученый Петавий,<sup>4</sup> — ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse.<sup>5</sup> Поэтому требовалось, чтобы человек Иисус был сотворен особым образом, поскольку он не мог возникнуть естественным путем через обычное зачатие. Если А становится В, тогда можно сказать, что А изменилось, но если В лишь присоединяется к А, тогда не существует одно лишь А, но полагается А+В, и, следовательно, не вытекает с необходимостью, что в результате этого соединения А изменилось в себе: оно может оставаться

ся в себе самом, оставаться тем, чем оно является, оно просто входит в новое *отношение*, которого прежде не было, но в себе самом не становится чем-то иным. Однако вы тотчас обнаруживаете, что после того как мы ввели понятие предсуществования Сына, возникшее затруднение полностью устраняется. Для того чтобы как следует это обозначить, мы обосновали предсуществование Сына в *собственном смысле*, ибо вечное божественное бытие Сына лишь условно можно было бы назвать его предсуществованием. В понятии предсуществования всегда мыслится определенное состояние, и этим выражается нечто относительное; чистое же Божество превосходит всякое состояние. Мы же знаем эту личность в действительном, ранее существовавшем *состоянии*, в котором она оказалась не через *свое собственное движение* (ибо тогда речь шла бы об изменении), без своего содействия, через действие человека — в том состоянии, где она полагается как внебожественная потенция, оставаясь в то же время *ἐν μορφῇ θεοῦ*, в образе Бога; и о *том*, который находится в Божьем образе, сказано, что он отрекся от себя самого и стал человеком — отрекся не от своего Божества, а от своего внебожественного бытия *как божественного*, — что, таким образом, через вочеловечение он отрекся именно от *μορφῇ θεοῦ*, причем оно (само вочеловечение) предстает лишь как высший акт его *истинной божественности* (непрестанно пребывающего в нем Божества) (ибо лишь *Бог* способен в нем совершить это отречение от *μορφῇ θεοῦ*), и тем самым одновременно получается так, что *именно* в Вочеловечившемся ярчайшим образом проявляется его изначальное Божество, как и говорит апостол Иоанн: «Мы *видели* славу его как славу единородного от Отца, мы видели его полным благодати и истины» (*πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*),<sup>6</sup> т. е. мы видели его во всей истине его божественно-благодатной природы, которая стала явной только через вочеловече-

ние.\* Если бы в своем вочеловечении он отрекся от своего истинного Божества, тогда оно стало бы незримым и сокрытым (так богословы говорят о  $\kappa\rho\upsilon\psi\iota\varsigma$ <sup>7</sup> Божества), тогда как, согласно апостолу, речь идет именно о его *Божестве*, которое становится *зримым* в Вочеловечившемся.

Итак, в отличие от предыдущей теории, у нас нет никаких оснований понимать вочеловечение в несобственном смысле и допускать два действия:

1) действие всемогущества, создающее человека Иисуса, от которого, впрочем, нельзя было бы отъединить Логос как саму демиургическую потенцию;

2) то особое действие второго Лица, через которое оно гипостатически соединяет с собой становящегося человека в самом его становлении, т. е. таким образом, что оно упраздняет подлинную личностность человека. При этом никогда нельзя было бы в собственном смысле сказать, что Слово стало человеком, но пришлось бы говорить, что нечто иное стало человеком, с которым связало себя Слово. Однако такое представление и слишком сложно, и слишком надуманно, чтобы быть истинным. И к откровению относятся слова о том, что *simplex veri sigillum*,<sup>8</sup> истинное должно быть простым, ясным и, несмотря на всякое удивление, все-таки естественным. Таков подлинный *sensus veri*.<sup>9</sup> Когда человек внимает голосу этой простоты, ощущение которой свойственно ему от рождения, он не ведет его напрямую к истине, но, по меньшей мере, сохраняет от всякого принуждения, от всякой теории, которая не освобождает дух, а наоборот, отягощает его.

Сами богословы говорят, что человеческая природа никогда не существовала отдельно от Слова. *Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura*. "Αμα σάρξ, ἄμα λόγος.<sup>10</sup> Однако тем самым упраздняется приоритет по времени, но не по

\* Ср.: *Philosophie der Mythologie* S. 316. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга)

природе. Согласно такому положению вещей, человек, с которым (по этой теории) должно соединиться Слово, должен существовать уже до того момента, когда Слово может это сделать. Если человек Иисус создается божественным всемогуществом (допустим, что с таким созданием особенного человека где-то посреди самого времени следовало бы связать разумную мысль), тогда возникновение человека Иисуса или человечности Христа представляет собой процесс, совершенно независимый от Слова, а также от его *воли* существовать в качестве человека, независимый пусть не в нравственном смысле, но хотя бы в физическом. Человек возникает не непосредственно через Слово, волящее быть *человеком*, а лишь в случайном соотношении с этим его волением. Но такой взгляд полностью противоречит тому, что говорит Новый Завет. Апостол говорит: «Ἐκένωσεν ἑαυτόν»,<sup>11</sup> он отрекся от себя, опустошил себя от чего-то такого, что в нем было. Если же он лишь *связывает* себя с человеком, тогда он ни от чего не отрекается, ничего с себя не слагает. Если вочеловечение представляет собой отчуждение, тогда человечество или человеческая природа Христа должна являться чистым *результатом* этого самоотчуждения, этого акта, в котором он отчуждается не от Божества — его-то он как раз через это снова делает явным — а от μορφῆ θεοῦ. Человек Христос возник лишь благодаря тому, что тот, кто был ἐν μορφῆ θεοῦ, захотел отречься от этого образа. На ἐκένωσις (это опустошение) homini Jesu unica causa fuit existendi.<sup>12</sup> Человек Иисус родился не в результате акта божественного всемогущества, *сопутствовавшего* акту опустошения или просто связанного с ним, он родился *единственно* в результате акта самого этого опустошения. Если Слово *лишь соединилось* с человеком, ставшим или возникшим в результате действия всеобщего божественного всемогущества и независимым от него как такового, тогда оно не отчуждилось *от себя*, осталось таким, каким было. В таком

случае возникает необходимость ограничить κένωσις, опустошение, и представить его лишь как поп-usus, только как поп-demonstratio, как не-использование, не-проявление божественности, как обычно это и делают. Однако такое объяснение полностью упраздняет всю самобытность данного термина.

В качестве параллельного места к словам апостола Павла из Послания к Филиппийцам можно привести отрывок из Второго Послания к Коринфянам (2 Кор. 8, 9), где сказано: «Вы знаете благодать нашего Господа, что он, будучи богат (πλούσιος ὢν — многоимущий, Господь многого), обнищал ради вас (ἐπτώχευσεν), дабы вы обогатились его нищетою». Выражение «будучи богат», πλούσιος ὢν, соответствует выражению ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων,<sup>13</sup> а ἐπτώχευσεν, обнищал, — выражению ἑαυτὸν ἐκένωσεν.<sup>14</sup> Однако о том, кто, будучи богат, никак *не использует* своего богатства, никак *не проявляет* его, нельзя сказать «он обнищал»; он по-прежнему остается богатым независимо от того, позволяет ли видеть свое богатство или нет. Нищим же он становится лишь тогда, когда действительно отрекается от своего богатства, когда, например, дарует его бедным, так что *они* становятся богатыми, а он нищает. Таким образом, это «ἑαυτὸν ἐκένωσεν» надо понимать не в смысле простого поп-usus его Божественности, а в смысле действительного опустошения, настоящего освобождения — хотя и не от Божества (ибо в этом заключается πρῶτον ψεῦδος<sup>15</sup>), а от μορφῇ θεοῦ, — понимать именно в том смысле, что он отказывается от своего независимого-от-Бога-бытия (которое, впрочем, стало его бытием помимо его воли), добровольно отрекается от него как божественного, исполненного славы, как сущего ἐν μορφῇ θεοῦ. Традиционное богословие должно, наверное, объяснять κένωσις, отчуждение, как простое не-использование, ибо *действительное* освобождение оно могло бы помыслить лишь как освобождение самого Бо-

жества, в результате которого полагалось бы превращение Божества в самого Христа, когда *оно* стало бы человечеством. С нашей точки зрения, такой страх напрасен: κένωσις представляет собой не освобождение от сущностного Божества, а освобождение от *не-сущего* μορφῆ θεοῦ, которое имеет лишь случайное отношение к самому Сыну, но которым он, однако, — будь он настроен по-другому, — мог бы овладеть и которое мог бы использовать. То, что он этого не сделал, явилось лишь следствием его *настроения*, о чем недвусмысленно говорят и предыдущие слова Павла: «Пусть каждый будет *настроен* (τοῦτο φρονεῖσθε) так, как был настроен Иисус Христос».<sup>16</sup>

Если, как это и принято считать, более высокое естество лишь *соединяется* с человеком, рождающимся в результате действия божественного всемогущества, если в этом соединении подлинное бытие человека полностью упраздняется, тогда высшее естество остается совершенно тем же самым, каким оно было до этого; можно лишь сказать, что оно личностно соединилось с этим человеком, но нельзя сказать, что оно *стало* человеком и тем более нельзя сказать, что оно стало плотью, как говорит Иоанн: «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο».<sup>17</sup> Ибо речь идет именно о Слове (ὁ λόγος), которому, для того чтобы стать человеком, не требовалось ничего кроме себя самого (никакого человека, возникшего где-то в другом месте). Довольно печально, что из-за какой-то недостаточной теории сила этих великих слов не была оценена по достоинству, и к тому же само богословие в результате этого не достигло того, чего она поставила своей задачей достичь. Она хочет, чтобы Христос был Богом и человеком.

Традиционная теория не испытывает никакого замешательства, когда ее спрашивают, что же представляет собой *subjectum exinanitionis*.<sup>18</sup> Так как человек, по существу, не может себя уничтожить, следовало бы полагать это уничтожение в том, что субъект, помимо того что он стал челове-

ком, как человек пребывал *humili conditione*<sup>19</sup> и претерпевал большие страдания. Вряд ли, однако, стоит оспаривать тот факт, что уничтожение *primo loco*<sup>20</sup> и прежде всего заключается в самом вочеловечении.\* Нельзя также сказать, что человек представляет собой *subjectum primum sive principale*<sup>23</sup> уничтожения (скорее, он является его объектом). О Божестве как таковом также нельзя сказать, что оно действительно уничтожилось, т. е. действительно перешло в человеческую природу. Таким образом, здесь совершенно необходимо ввести некое промежуточное понятие. Субъектом уничтожения не может быть ни человек (ибо он уже предстает как уничтоженный), ни Божество, ибо оно не может претерпевать никакого изменения, тем более уничтожения. Субъектом уничтожения не может быть ни человеческое, ибо с этим не связано ничего, подлежащего уничтожению, ни божественное как таковое, и, следовательно, речь может идти только о божественном, полагаемом как внебожественное. Или скажем иначе: субъектом уничтожения может быть лишь *божественное*, ибо человек как нечто уже уничтоженное не может им быть, но не божественное как таковое, а лишь божественное, положенное как внебожественное. Согласно традиционной теории, Божество человека Иисуса остается таким, каково оно есть; его самоотчуждение заключается лишь в том, что в течение определенного времени, а именно пока оно хочет оставаться в облике человека, оно *как бы не проявляется*. Однако, согласно этому воззрению, оно, ска-

---

\* Тот факт, что в словах *μορφῆν δοῦλου λαβών*<sup>21</sup> речь идет о самом вочеловечении (а не об уничтожении, которое следует за вочеловечением или присовокупляется к нему), явствует из следующих слов: «Он стал совсем как какой-либо другой человек и в своем поведении полностью обнаруживал человека». Здесь, если угодно, также упоминается о позднейшем, дальнейшем отчуждении, однако в первую очередь речь должна идти о всей полноте вочеловечения, ибо в предложении «он стал совсем как какой-либо другой человек» предполагается вочеловечение вообще.<sup>22</sup>

жем так, не является действительно *личностным*, но остается таковым лишь относительно, оно есть человек лишь в отношении к независимо от него возникшему, в себе же самом оно есть то, что было прежде, — Бог.

Каждая связь, где *A не становится B*, но остается в себе самом *A*, где, таким образом, в *A* происходит лишь внешнее изменение, когда оно вступает в отношение, в котором прежде не находилось, есть связь лишь относительная, связь κατὰ σχέσιν.<sup>24</sup> Солнце, например, не изменяется в себе, оно продолжает сиять, когда облако закрывает его от нашего взора и лучи не могут через него пробиться; когда говорят, что солнце потускнело, имеется в виду относительное потускнение, произошедшее σχητικῶς<sup>25</sup>: оно потускнело только в его отношении к этому облаку. Согласно традиционной теории, во Христе человечество тоже представляет собой лишь покрывало или облако, скрывающее Божество, хотя сам Христос говорит прямо противоположное: «Видевший меня видел Отца»<sup>26</sup>; ему вторит и Иоанн, говоря, что Божество Христа стало *явным* именно в его человечестве.<sup>27</sup>

Таким образом, ясно, что традиционная теория не может сообразоваться со свою же идеей. С одной стороны, говорят, что Слово *не должно* представлять лишь σχητικῶς и в то же время, согласно принятому воззрению, оно есть человек лишь σχητικῶς, а не в *себе самом*. Уже отцы Церкви предупреждали, что соединение Божества с человечеством не может выглядеть как μεταπτώσις,<sup>28</sup> не может представлять как μεταβολή<sup>29</sup> Божества. Хотя Иоанн говорит, что Слово *было* Богом, а именно было *в начале*, что образует явную противоположность по отношению к позднему времени, хотя Павел\* (даже если принять это прочтение) говорит, что θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, Бог явился во плоти, — не говорит, что он *стал* плотью, — для них Слово перед вочеловечением

\* 1 Тим 3, 16

предстает как чистый Бог; так как они не могут допустить никакого изменения в Божестве, они не допускают и никакого подлинного вочеловечения Слова (то, что они допускают, представляет собой лишь ἀνάληψις,<sup>30</sup> только *принятие* человечества в Божество) и утверждают, что ἐγένετο<sup>31</sup> надо понимать pro re substrata.<sup>32</sup> Так как никто не отваживается сказать, что Божественное превратилось в человеческую природу, ἐγένετο не следует понимать в буквальном смысле (так считают те, кто высказывает свое мнение ясно и решительно, как, например, Пфафф).<sup>33</sup> Согласно нашему представлению, которое мы сформировали не для настоящего случая, а обосновали совершенно независимо от рассматриваемого вопроса, subjectum incarnationis<sup>34</sup> есть не чистый Бог, а Слово, которое, правда, ἐν ἀρχῇ, в начале, было Богом, но после того, что произошло потом, предстает как внебожественно-божественный субъект. Об *этом* субъекте, поскольку он пребывает лишь ἐν μορφῇ θεοῦ, т. е. является внебожественным, вполне можно сказать в собственном смысле, что он *стал* человеком; можно утвердить действительный переход этого субъекта, который, находясь лишь в образе Бога, по этой причине Богом не являлся, но тем не менее был вознесен над конкретным человеческим бытием, — итак, можно утвердить его действительный переход в конкретное человеческое бытие. Здесь достигается истинное тождество субъекта или лица. Именно то, что было ἐν μορφῇ θεοῦ, теперь есть человек, и наоборот, этот человек, которого ты теперь видишь или которого в свое время видели другие люди, есть тот самый субъект, бывший ἐν μορφῇ θεοῦ, а еще раньше, а именно ἐν ἀρχῇ, т. е. до сотворения мира, бывший Богом (θεός), пусть не ὁ θεός, но все-таки θεός, производным образом (через зачатие).

Речь идет о том, что этот субъект, ставший человеком и принявший μορφὴν δούλου, образ раба, как раз благодаря этому перестает быть в образе Бога (ἐν μορφῇ θεοῦ), но

не перестает быть Богом. Напротив, перестав быть в божественной морфѣ, он тем самым проявил свое сущностное Божество.

Здесь совершается переход не от чистого *бого-*бытия к бытию человеком, а от бытия *ἐν* морфѣ θεοῦ к бытию *ἐν* морфѣ δοῦλου, т. е. переход от одной формы бытия, обусловленной определенным состоянием, к другой такой же форме. Не сама божественная природа, а один лишь субъект, положенный внебожественно-божественным, заявляет о себе как о человеке, упраздняя свое внебожественное *величие*. Непосредственный субъект вочеловечения — это Слово не как *Бог*, а как внебожественно-божественная личность. Однако именно поэтому мы поистине можем сказать: он *стал* человеком; в отличие от представителей другой теории нам не надо сначала полагать раздельными *subjectum incarnationis* и человека Иисуса и лишь через последующее их соединение, которое она может осуществить только в ходе насильственного упразднения человеческой самостоятельности, приходиться к искусственному единству божественной и человеческой природы. Наша точка зрения позволяет нам прийти к нему как к чему-то позитивному, как это уже было показано и, я надеюсь, станет еще яснее из дальнейшего.

Итак, тот субъект, который был *ἐν* морфѣ θεοῦ, *стал* человеком, *hominem se fecit*.<sup>35</sup> Однако, так как он стал им лишь в силу своего *истинного* Божества, т. е. в силу своего единства с Богом или Отцом, ставший человеком субъект именно в своем человечестве является как субъект, восходящий к *истинному* Божеству или сошедший с неба, как говорит Писание,<sup>36</sup> субъект, который изначально был у Отца и в этом смысле сам был Богом; именно поэтому в человечестве он *зрится как Бог*, вместо того чтобы собой упразднить Божество; так как он представляет собой не две различные личности, а лишь *одно и то же* Лицо, которое было *ἐν* морфѣ

Дѣю и которое именно в добровольном отчуждении оказы-  
вается *единым* с Отцом и в соответствии с этим предстает  
как сущий Бог, мы здесь имеем совершенное тождество меж-  
ду тем, кто стал человеком (и кто теперь сущий человек), и  
сущим Богом. Один и тот же *субъект* есть Бог и человек,  
ибо он есть человек лишь благодаря тому, что есть в нем  
божественного и единого с Отцом. Нет, однако, ничего более  
нелепого, чем рассуждать о вочеловечении *Бога*, как это  
принято теперь; перед нами просто одна из форм того напы-  
щенного суесловия, с помощью которого пытаются придать  
значение ничего не значащим или совершенно банальным  
словам; чем напыщеннее терминология, тем скорее выясня-  
ется, что объяснение совершено поверхностно и сводится к  
тому, что вочеловечение должно стать явным для человека  
лишь потому, что человек един с Богом (т. е., по существу,  
сам есть Бог). Когда невежды придают себе вес такими об-  
щими фразами, тут ничего не поделаешь, но что сказать об  
ученых богословах, которые — лишь бы попасть в этот яко-  
бы возвышенный тон — таким же образом рассуждают о  
вочеловечении *Бога*! Им следовало бы знать, что даже са-  
мое строгое богословие никогда не говорило о вочеловече-  
нии *Бога* в собственном смысле, но только о вочеловечении  
божественного Лица, и я повторяю, что, с нашей точки зре-  
ния, нет ничего более нелепого, чем говорить о вочелове-  
чении *Бога*, ибо не Бог стал человеком, хотя Вочеловечив-  
шийся есть Бог. Когда мы говорим, что Бог стал человеком,  
это означает, что человеком стало божественное, но даже  
не оно, а, скорее, то внебожественное, что было присуще  
божественному. С самого начала здесь речь идет *не* о двух  
личностях, из которых одна впоследствии должна упразд-  
ниться: изначально предполагается лишь *одно* Лицо, боже-  
ственное, которое низводит свое внебожественное бытие до  
человеческого, но как раз тем самым само является как бо-  
жественное. Человеческое бытие — это *ее* бытие, она захо-

тела его принять и предала себя ему, но именно поэтому сама она *превосходит* это бытие, и, с одной стороны, утверждая единство субъекта, с другой — мы не смешиваем божественную и человеческую природы; тождество божественного и человеческого не субстанциально, а только личностно, так что человеческая природа предстает лишь как безличное, *положенное* божественной природой, а божественная — только как личностная, *полагающая* человеческую; одна предстает только как нечто субстанциальное, *id, quod substat divinitati*,<sup>37</sup> а другая — как то, *cui substat*,<sup>38</sup> как сверхсубстанциальное. Изменение касается лишь субстанциального, *μορφή θεού*, которое стало *μορφή* человека. По отношению же к божественному, которое оставалось также и во внебожественном, по отношению к нему вочеловечение — это не иностановление (*anders-Werden*), а лишь становление явным, проявление (*sichtbar-Werden*). Не человечество, как принято говорить, является облачением Божества, а *μορφή θεού*, внебожественно-божественное бытие скрывало это Божество... в вочеловечении это бытие лишилось славы, божественности, но теперь является *истинная* слава, слава Сына, едиnorodного от Отца. Таким образом, наше разъяснение удовлетворяет обоим требованиям известного канона (*ne distrahantur, neve confundantur*<sup>39</sup>), ибо оно не разделяет природы, а соединяет их личностно, но не смешивает\*; поэтому хотя мы и противостоим принятой теории, которая сама не исполняет требований этого канона, мы противостоим ей *лишь* в нашем стремлении в достаточной мере удовлетворить тому требованию, которое она сама хотя и выдвинула, но не смогла выполнить.

---

\* Так как человеческое и божественное относятся друг к другу как субстанциальное и сверхсубстанциальное, всякое смешение как таковое уже невозможно; *naturā suā* они суть *άκτα*,<sup>40</sup> несмешиваемые по своей природе

После того как мы достаточно точно определили, каким образом надо *мыслить* вочеловечение, мы можем смело перейти к его *разъяснению*, причем здесь надо рассмотреть два аспекта:

1) *Нравственный* аспект, или вопрос о том, для чего, собственно, задумано вочеловечение?

Здесь я сразу хочу акцентировать внимание на одном моменте. Когда мы говорим о вочеловечении, речь идет не о том, что Слово (этим общим термином я буду пользоваться и в дальнейшем), или рассматриваемая нами личность, упраздняет свою *вне-божественность*, а также не о том, что она упраздняет *сущностно* божественное, что есть в ее природе и что становится явным именно в человечестве. Она *не может* отречься от своего изначального Божества. Однако она не должна упразднять и свою внебожественность. Это а) невозможно, ибо не она положила такое определение своему бытию (внебожественность) и не ей его упразднять; с другой стороны б) это не может быть замыслом, ибо тогда просто отменяется то, что было положено ранее и что по отношению к природе всегда является *поступательным* процессом, который всегда должен возрастать, и как раз для того, чтобы быть посредствующей, она должна быть относительно независимой от обоих начал, которые ей надо опосредствовать. Будучи вне *Бога*, она близка человеку, родственна ему, но, будучи вне *человека*, она подобна Богу. В вочеловечении речь идет не об упразднении внебожественности, а о том, что в ней (во внебожественности) она освобождается от *божественного образа*, μορφῆ θεοῦ. *Вочеловечение* и есть это отречение, человечество же есть не что иное, как чистое выражение, чистый результат этого отречения, без материального содействия какой-либо иной причины.

Но каково основание этой чисто нравственной (не физической) необходимости освободиться от божественного ав-

торитета? После всего изложенного здесь я хочу сделать совсем краткое пояснение.

В язычестве тоже действовала опосредствующая потенция, и можно сказать, что она была его доминирующим началом. Здесь она действовала в своей внебожественности, но именно поэтому она лишь *внешним образом* преодолевала то начало, которое разделяло нас с Богом, отъединяло от него. Это начало, чуждое человеческому сознанию и — при возможности действовать неограниченно — упраздняющее его, в язычестве, а также в иудаизме преодолевается лишь *actu*,<sup>41</sup> но не в своей потенции, в своем *основании*. Поэтому оно требует постоянного, никогда не прекращающегося акта, требует *непрестанной* жертвы, ибо преодолевается не в своей сути и, следовательно, раз и навсегда, а лишь в своем *действии*, которое всегда повторяется, делая эту ситуацию похожей на ситуацию с лекарством, снимающим симптомы, но не упраздняющим причину заболевания. Языческий культ представлял собой непрестанно повторяющееся примирение, преодоление противоборствующего начала. (Сам глагол *colere*,<sup>42</sup> берущий начало в слове «культ», уже свидетельствует о том, что речь идет о сокрытии (*occultation*), о том начале, проявлению которого надо препятствовать, которое надо возвращать в сокрытое, непроявленное или удерживать его там).\* Через божественное обетование с ветхозаветными жертвами было связано кратковременное сознание примирения, однако это внешнее примирение было лишь прелюдией к истинному, совершенному примирению, в котором надлежало преодолеть не только внешнее начало (внешнее по отношению к Богу), но и *саму волю Отца*, преодолеть и как бы склонить ее к тому, чтобы человечество снова было обращено к своей истинной сущности, своей природе, исполненной благодати. Именно для человечества это внеш-

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 164. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

нее начало стало причиной отъединения от Бога и, так как это отъединение предстает как бедствие, оно стало для него и наказанием, а также средством воспитания. Ничто не могло упразднить это начало в его действии, если воля Отца не изменялась. Теперь эту волю не мог упразднить *сам Отец*; как таковая, т. е. без какого-либо иного вмешательства, она должна была пребывать такой, какою она была, пребывать совершенно неизменной.\* Что касается *человека*, то он тоже не мог ее упразднить, по отношению к ней он был совершенно безвластным и бессильным. Опосредствующая же потенция не могла упразднить ее только *так*, как внешнее начало, — с помощью *одного лишь необходимого* или естественного действия. *Волю можно преодолеть лишь волей*, а именно той волей, которой, поскольку она сильнее *смерти*, не может противостоять никакая другая, пусть даже всемогущая. *Здесь* возникла необходимость не в физическом, а, как я говорю, в *нравственном* преодолении воли, которое было возможно лишь благодаря *предельному*, но в то же время *добровольному покорению* Божеству и которое *вместо* человека было совершено этой опосредствующей потенцией, ибо даже самое добровольное, на первый взгляд, подчинение человека на самом деле таковым не было бы. Однако в том, что касалось ее воли, эта опосредствующая личность *не имела* за собой вины, она пребывала в полной независимости и самостоятельности по отношению к Отцу, и могла бы существовать лишь для себя, если бы не захотела быть *Божьей*, как говорит апостол: «Вы же — Христовы, а Христос — Божий».\*\* Вы видите, сколь важно понятие, опосредованное тем, что было сказано ранее, понятие, согласно которому примиряющая личность *совершенно* свободна по отношению к Богу и никоим образом не приневолена при-

\* См. выше. С. 65. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* I Кор. 3, 23.

носить в жертву самое себя. Сначала ей, скорее, надлежало достичь всей полноты славы, полностью подчинить себе человеческое сознание, как это и произошло в развитии язычества. Именно здесь она полностью стала владыкой человеческого сознания; мир этого сознания был *ее* миром, где, будучи отъединенной от Бога, она была подвержена сильнейшим искушениям, влечению того космического начала, которому она последовала бы, если бы этому не препятствовал оставшийся в ней Божий настрой. Если даже Вочеловечившийся не избегнул искушения космического начала, то куда более надлежало подвергнуться искушениям еще властвующей (не уничиженной) потенции! Уже приводившийся отрывок из Послания к Евреям, где говорится о первосвященнике, который был искушен во всем, надо соотносить и с дочеловеческим существованием, ибо в недолгой, неяркой человеческой жизни Христа не было места для столь сильных искушений. Однако это господство над внешним началом было достигнуто лишь для того, чтобы принести *его*, а тем самым и самое себя, в жертву в этой внебожественной славе. Последний акт, к которому, собственно, и было обращено все предыдущее, представлял собой жертву самой опосредствующей личности, которая, будучи невинной, заняла место виновного. Однако она не могла достичь *этого* непосредственно (действительно принести себя в жертву), для этого было необходимо вочеловечение. Решение принести жертву есть чудо божественного умонастроения, здесь божественное пронизывает естественное, здесь совершается высочайшее откровение, и поскольку вместе с этим актом полностью упраздняется напряжение, причем не просто на какой-то миг, а однажды и навсегда, именно потому *этот* акт представляет собой последнее, за которым не может следовать никакого другого, *quo nil majus fieri potest*.<sup>43</sup>

Итак, я говорю, что вочеловечение, конечно же, есть чудо, а именно чудо божественной устремленности. Однако, как

только такая мысль появляется, как только принимается решение о великой и возвышенной жертве, ничто не препятствует тому, чтобы она до некоторой степени совершилась *естественным* образом, пусть не в *общем* смысле, но хотя бы относительно *естественным* образом, а именно в соответствии с *природой* названной высшей потенции. Итак, здесь мы приступаем к рассмотрению

2) *физического* аспекта данного процесса.

Если бы при этом переходе потенции из морфῆ θεοῦ в человеческое не было никакого посредничества, мы имели бы чудо, которое превосходило бы метаморфозы Овидия,<sup>44</sup> имели бы подлинную тератологию.<sup>45</sup> Но посредничество есть и здесь; мы можем, по меньшей мере, обозначить ту область, где кроется разъяснение, если я тут же заранее замечу, что, конечно же, не все и не до мельчайших подробностей становится нам ясным.

Первое, что можно отметить: воля опосредствующего Лица является единственной *причиной* вочеловечения, и оно же только в себе самом должно иметь материальную возможность этого воплощения, будучи и в этом отношении независимым от всего внешнего. Оно само есть материя, как само является причиной. Лишь при таком понимании можно по достоинству оценить выражение Ἐαυτὸν ἐκέκωσεν,<sup>46</sup> он лишил *себя самого* божественного образа. Итак, он превратил себя самого, не свою подлинную самость, а свое внебожественное, субстанциальное бытие (благодаря которому оно могло быть для себя) в материю. Вы, наверное, помните по первым лекциям, что материальность и нематериальность, а также сущее и не-сущее, если брать более высокое осмысление этих понятий, не являются понятиями полностью противоположными, что как раз то, что в себе самом или по отношению к чему-либо подчиненному выступает как нематериальное *или* сущее, по отношению к чему-либо более высокому может выступать как материальное и соответствен-

но как не-сущее. Однако здесь тотчас заявляет о себе и второй момент: материализация нематериального и тем более добровольная материализация всегда совершается только по отношению к более высокому, которое через это начинает существовать; когда материализующее себя полагает *над* собой нечто более высокое, когда оно ему подчиняется, тогда оно (более высокое) обретает существование, которого как нематериальное было лишено как раз через материализующее себя. То, что некогда было нематериальным, может материализоваться лишь в отношении к *более высокому*. Мы это наблюдали уже в мифологии. То начало, которым сознание на первых порах было полностью захвачено, представляет собой не нечто изначально материальное, а, скорее, нечто в своем роде в высшей степени нематериальное, противостоящее всему конкретному и пожирающее его, однако именно это начало (В) в определенный момент вступает по отношению к более высокой потенции, по отношению к  $A^2$ , в материальную соотнесенность или материализуется по отношению к *ней*. Это происходит, как вы знаете, в тот момент, который мы охарактеризовали как Уранию. Но подобно тому как принцип начала материализует себя по отношению к более высокой потенции, она сама материализует себя по отношению к тому, что уже в *ней* выступает как еще более высокая потенция, материализуется по отношению к той, которую мы охарактеризовали как  $A^3$  и которая есть *Дух*, т. е. подчиняет *ей* свое бытие, полагает его в пассивное состояние по отношению к *ней*, как в свое время первое начало положило себя в страдающее состояние по отношению к этой потенции. Подобно тому как это начало лишилось тяги к поглощению, вступив в соотношение с более высоким и превратив себя в материю, в основание будущего конкретного, точно так же это более высокое, бытие которого в себе было исполнено *славы*, обесславливает это бытие, низводит его до уровня материи по отношению к более высокому, что,

однако, всегда совершается лишь в относительной мере, и, таким образом, по отношению к более глубокому оно все-таки остается нематериальным. Без отношения к более высокому материализация, конечно же, была бы невозможна, однако это более высокое, делающее возможным материализацию второй (опосредствующей) потенции, дано нам в той третьей потенции, которая до сих пор, т. е. до тех пор, пока длится напряжение, *сама* находилась в напряжении по отношению ко второй и была отъединена от нее. Но именно благодаря тому, что вторая потенция упраздняет напряжение по отношению к высшей, — это как раз и совершается в том событии, которое мы назвали материализацией, — она дает этой третьей *возможность* связать себя преемством с нею, что и произошло в *крещении* Христа, сопровождаемом зримыми проявлениями; ибо подобно тому как в первом полагании, когда огненное начало ложится в основу последующего процесса, когда внешним проявлением этого угасания выступает вода,\* вода же, в которую погружается и в которой как бы погребается Христос во время крещения, является лишь внешним *признаком* внутренней материализации, благодаря чему субстанциальная природа Христа сделала себя доступной Духу, и именно как Святому Духу.\*\*

Таким образом, первая *причина* воплощения Христа полагается тем, что вторая потенция материализуется по отношению к более высокой. Причем не личность как таковая (которую пришлось бы мыслить как ничто), а *потенция*, естественное, субстанциальное этой личности — вот что материализуется подобным образом, и здесь вы снова видите, сколь необходимо определить эту личность не просто как *личность*, но также как *естественную* потенцию, придать

\* Philosophie der Mythologie. S. 203; Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 153. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* См. выше. С. 97. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ей *субстанциальное* бытие. Однако при одной лишь материализации она еще не *творится*, и только таким образом, принимая *тварную* форму, она полностью лишается внебожественной божественности. Говорить, что она материализуется, значит сказать, что она превращает себя в материю *органического* процесса, причем процесса высшего уже потому, что ей надлежит стать на место человека, быть вместо него. Однако, будучи демиургической потенцией, она свободна по отношению ко всему и ко всему открыта, как таковая она не *отъединена ни от чего*. Поскольку она лишь через свое *собственное* действие (здесь всегда имеется в виду, что это совершается лишь по отношению к более высокой потенции, которая таким образом соприсутствует) превращает себя в материю органического процесса, она совершенно свободно может выбирать место этой материализации и к тому же — как мать — может выбирать уже живущее человеческое существо, дабы родиться от *женщины* как человек\* и тем самым сделать себя тварной по отношению к Богу, причем, лишая себя всякой славы, *она впервые получает право быть вне Бога*; это право имеет очень важное значение, ибо, как сказано, речь идет не о том, чтобы упразднить внебожественность данной потенции, а, скорее, о том, чтобы она *утверждалась*, дабы тем самым Христос мог быть *вечным* посредником. Ибо если бы он вернулся в Бога, согласно своей субстанции, он больше не мог бы быть посредником. Своим внебожественным бытием он теперь как бы обязан своему вочеловечению. Таким образом, мы можем сказать: то, что изначально, *ἐν ἀρχῇ*, было у Бога и в каком-то смысле само было Богом, тот субъект, через который впоследствии все было сотворено и который потом (после творения, с момента грехопадения) был *ἐν μορφῇ θεοῦ*, а также был подлинным Господом человеческого сознания, итак,

\* Гал 4, 4.

именно этот субъект, после того как настала полнота времен, в назначенный срок родился человеком. Это рождение является последним событием, однако полностью обращенным вовне и полностью же вступающим в круг других внешних событий. *Этот* факт не мог совершиться *только в сознании* человека, не мог, в отличие от фактов мифологии, обладать лишь субъективно-объективной истиной, ему с необходимостью подобала абсолютно объективная истина, он должен был быть чем-то совершающимся независимо от человеческих представлений.

Это станет вам понятным, как только вы поразмыслите над следующим.

Ранее мы показали, что в язычестве примирение было лишь внешним. Можно также сказать, что оно было лишь субъективным, потому что преодолевало не истинную и подлинную причину отъединения от Бога, не *само* божественное негодование, а лишь его последствие в сознании. Так как там речь шла только о *следствии*, примирение совершалось только в сознании, т. е. было лишь субъективным. *Здесь* же речь идет об упразднении самого божественного *негодования*, не просто следствия, имевшего место в сознании, а самой *причины*. Это могло совершиться лишь благодаря объективному событию. То, что там (в язычестве) было лишь субъективным (обладало лишь субъективной истиной), здесь должно было совершиться объективно. То, что там было вымыслом, здесь стало истиной. Именно то, что язычники лишь предполагали, то, что они, как это метко выражает немецкий язык, лишь во-ображали (*ein-bildeten*), думая, что боги существуют в человеческом образе, здесь стало явной истиной, зримой человеческими глазами и, как говорит Иоанн, осязаемой руками,<sup>47</sup> и легко понять, что такая история, которую мы теперь обозрели и которую, конечно, не отыщешь в книгах, *такая* история могла завершиться лишь *таким* событием, лишь такое событие должно было ее *завершить*.

С явлением такого порядка история экстатическая переходит в историю действительную. Нередко отмечают, что состояние, в котором находилось человеческое сознание во времена язычества, было состоянием вне-себя-положенного-бытия. Это экстатическое состояние, которое для сознания влекло за собой ряд представлений, полагало внутреннюю историю, не могло кончиться ни чем иным, как событием, которое было необычайнее, трансцендентнее всех фактов упомянутой внутренней истории и представляло собой факт несомненной, *объективной* реальности, факт недвусмысленно явный, общеисторический, полностью обращенный вовне. Благодаря этому экстатическое сознание, находившееся *вне* всякой действительности, возвратилось на почву этой действительности, и это могло произойти только благодаря такому факту. Лишь действительный факт, который одновременно был столь необычайным, что больше него ничто не могло произойти, мог завершить язычество, т. е. положить ему недвусмысленный конец.

Довольно часто, правда, говорят, что апостолы или вообще первые провозвестники христианства придумали историю о сверхъестественном зачатии Христа, чтобы сделать христианство приемлемее для *язычников*, сделать более сообразующимся с их представлениями. При таком решении, которое, впрочем, не требует особых усилий, чтобы до него додуматься, забывали о том, что рассказ о чудесном зачатии Христа появляется в Евангелии, которое прежде всего было написано для евреев, и, допуская (хотя и не признавая окончательно), что таким вымыслом апостолы хотели что-то *выиграть* у язычников, нельзя не признать, что у *иудеев* они ровно столько же потеряли бы, и тем не менее в первую очередь они обращались именно к последним. Забывали и о том, что учение о Вочеловечившемся, распятом как человек и умершем Сыне Божьем для иудеев было соблазном — *scandalum*,<sup>48</sup> а для эллинов или язычников, по меньшей мере,

безумием, чем-то таким, что вызывало у них насмешку.<sup>49</sup> Эта идея должна была воздействовать на язычников не как simile<sup>50</sup> или αναλογον,<sup>51</sup> не как подобное, а, скорее, как противоположное, как contrarium.<sup>52</sup> Именно тот, кто был ἐν μορφῇ θεοῦ, мог именоваться богом язычников, поскольку пребывал в таком качестве (ἐν μορφῇ θεοῦ), а не тот, кто явился в образе раба и был уничижен до смерти. Эллина много говорят о μορφαῖς θεῶν. Так, например, у Ксенофонта\* Сократ говорит: «Τὰς μορφαῖς τῶν θεῶν».<sup>53</sup> Ему вторит Цицерон\*\*»: «Saere Faunorum voces exauditaе, saere visae formae Deorum».<sup>54</sup> Тот, кто находился ἐν μορφῇ θεοῦ, именно в этой μορφῇ, как естественная потенция, был началом язычества. Когда же он отказался от этого образа вплоть до смерти, в нем, так умирающем, умерло все язычество. После этого все, что язычники мнили о богах, существующих в человеческом образе, а также о смертных, которым приписывали augustiores quam humanos natales,<sup>55</sup> было признано заблуждением. Когда начали вершиться сами дела, их тени исчезли. Перед этим столь объективным фактом, свершившимся на глазах у мира, очнувшегося от своих чар, исчезло все, во что прежде верили, и все это стало вымыслом, хотя в самом начале оно было не просто поэзией, но основывалось на некой субъективной необходимости. Известно, что с приходом Христа история обретает совсем иное значение, чем имела до этого.

---

\* Memor. IV, 3, 13.

\*\* De Nat. D. II, 2, 6.

## *Тридцать первая лекция*

До сих пор, по свойственному мне обыкновению, я лишь в общих чертах излагал ту точку зрения, которую считают правильной, теперь же хочу перейти к некоторым подробностям, а также ответить на возможные возражения.

Итак, что касается физического аспекта вочеловечения, то в общем и целом оно покоится на том, что вторая потенция, согласно своему субстанциальному бытию, независимому от Бога, становится материей по отношению к более высокой потенции, дабы тем самым найти переход к полной сотворенности этого бытия, насколько оно является внебожественным, после чего в ней освобождается чисто божественное, ее чистая самость, и чистое Божество восстанавливается в Вочеловечившемся, между тем как теперь и третья потенция как *божественное* Лицо, как Святой Дух, получает возможность связаться с ним. Важным здесь является связь с третьей потенцией, и лишь по отношению к ней, согласно нашему утверждению, возможно мыслить становление внебожественного материей, переход к вочеловечению. О зачатии Христа (каковое и является этим переходом) говорится в двух Евангелиях, в них же должны находиться и следы такого отношения — и они находятся. У Матфея (Мф. 1, 20) ангел говорит Иосифу: «τὸ ὕαρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου» — «ибо родившееся в ней есть от Духа Святого». Многозначный смысл предлога ἐκ ни в коем случае не предполагает, что это ἐκ надо понимать *sensu materiali*,<sup>1</sup> в том смысле, что он указы-

вает на *causa ex qua*<sup>2</sup>; его можно воспринимать и в *sensu potentiali*<sup>3</sup>: «Зачатое в ней зачатое *силою Святого Духа*», т. е. это сделал возможным Святой Дух. И действительно лишь силою более высокой потенции предыдущая могла *материализоваться*, стать веществом, материей будущего рождения. Кроме того, *πνεῦμα ἅγιον*, Святой Дух, может означать не только божественное всемогущество (= *πνεῦμα θεοῦ*). Такими общими разъяснениями упраздняется все исторически более высокое, все *последовательное*, в котором одном, как мы уже видели во многих случаях, и заключается разъяснение. Я не хочу утверждать, что автор Евангелия понимал сказанное им именно так, как его понимаем мы. Да это и вовсе не обязательно; во многих случаях видно, что евангелисты просто записывали то, что сами не воспринимали в связном единстве, в целостном значении. Отчасти их поведение было похоже на то, как ведет себя сознание в мифологии: оно тоже выражает нечто, смысл которого ему самому остается неясным; понятие богодухновенности главным образом следовало бы разуместь именно *так*. Издавна в догматике было принято считать, что действие Святого Духа ни в коем случае не было таковым, чтобы Иисуса можно было назвать его *Сыном* — в тот момент Дух действовал не *σπέρματικῶς*,<sup>4</sup> а *δημιουργικῶς*.<sup>5</sup> Это можно было бы представить так: когда  $A^2$  становится материей, т. е. = первой потенции, тогда  $A^3$  становится = второй, т. е. демиургическая функция переходит к третьей потенции. Таково первое образование того относительно материального, но также и относительно нематериального основания человека Иисуса. Отсюда человек Иисус, подобно всякому другому человеку, возникает благодаря одному лишь естественному течению.

Другое выражение кажется мне не менее поучительным: Святой Дух действовал лишь *οἰκονομικῶς*.<sup>6</sup> Под божественной *οἰκονομία*<sup>7</sup> ученые отцы Церкви понимают не просто

множество божественных личностей, а отношение, порядок, в силу которого они действуют и являются как последовательно сменяющие друг друга потенции.

В отношении со-действия Святого Духа не менее выразительным оказывается и то, что говорит Лука. В словах: «Дух Святой найдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя» содержится намек на понимание Святого Духа как чего-то высшего, что *находит* на другое и приходит к нему; они напоминают сказанное Анаксагором: «Εἶτα νοῦς ἐπέλθων (то же самое слово<sup>8</sup>) αὐτὰ διεκόσμησε» — «тогда нашел на это нус (а именно на гомеомерии, мировое семя) и упорядочил их». Уничижаясь, предыдущая потенция уступает место более высокой и как бы привлекает ее, заставляет действовать.\* Все сопутствующие обстоятельства, характерные для обоих отрывков, я, пожалуй, оставлю без обсуждения, нам важно лишь то, что Слово принимает человечество лишь ἐκ πνεύματος ἁγίου, лишь при сопричастии или содействии Святого Духа. Здесь я хочу сделать одно общее замечание. В Новом Завете тоже всегда и всюду надо проводить различие между самим предметом и способом его понимания. Последнее определяется временем, а также понятиями осмысляемого. Сам предмет предшествует всякому его изложению, он остается объективным, тогда как в изложение привносится нечто субъективное. Поэтому в отрывке из Луки можно было бы помимо эпического изложения предполагать наличие эпического же приукрашивания. Это нисколько не вредило бы самому предмету. Самое главное заключается в

---

\* Уже через *изначальное* отношение потенций определено, что вторая потенция может материализоваться лишь по отношению к первой, ибо потенция может уничтожаться, низводить себя до материального лишь по отношению к более высокой. *Без* наличия более высокой потенции такой переход был невозможен, но силою более высокой потенции, т. е. той, которая, будучи мыслимой вне напряжения, означает πνεῦμα ἁγίου, силою этой потенции он, конечно же, был *возможен*.

том, что для своего вочеловечения или — скажу определеннее — для того, чтобы заложить первооснову для своей человечности, Слову не требуется никакой другой материи, кроме той, которую оно имеет в себе, причем имеет благодаря тому, что оно обладало в себе самом тем бытием, которое отличалось от его подлинной самости, которое лишь становилось по отношению к нему, лишь привносилось, на котором покоилась его независимость от Бога, его самостоятельная, независимая от Отца слава и которое лишь Оно — его подлинная самость — может низвести до уровня потенции тварного человеческого бытия. Итак, когда Слово лишает себя славы, согласно своему *субстанциальному* (субстанциальное есть именно то, что в нем не зависит от Бога), когда оно лишается μορφῆ θεοῦ, которая прежде покрывала божественное (ибо даже в Ветхом Завете личное могло действовать лишь через естественное), и нисходит в материальное, согласно своей субстанции, тогда в нем открывается истинно божественное, истинная слава, а облачение совлекается. Мы *видели* славу его, говорит Иоанн.<sup>9</sup> Сам переход, вне всякого сомнения, представляет собой нечто необычайное, т. е. его невозможно объяснить исходя из начал чисто материального мира. Для того чтобы его понять, нам надо возвыситься до сверхматериальных причин, но, будучи необычайным, т. е. не поддающимся объяснению на основе обычного миропорядка, он в контексте порядка *более высокого* не есть нечто неестественное, но вполне естественное и постижимое. А теперь вкратце о некоторых возможных замечаниях.

Если Христос черпал праматерию, πρῶτον ὑλοκεῖμενον<sup>10</sup> своего органически-человеческого бытия (а речь идет только об этом) только из себя самого, тогда это так же мало сказывается на его происхождении от праотцев, как и в той теории, которая не признает никакого содействия со стороны любого земного отца, т. е. любого, происходящего от своих

предков. Если, согласно принятой теории, одно лишь происхождение от матери делает его потомком праотцев, тогда это будет иметь значение и для нашей теории, и так как эта основа должна быть воспринятой в органическом процессе матери, благодаря чему и возникает человек, Вочеловечившийся является сыном своей матери, как всякий другой человек, а тем самым и потомком праотцев вплоть до Давида, до прародителей рода человеческого.

Не принимая никакого *creatio ex nihilo*<sup>11</sup> совершенного человека (ибо в таком случае пришлось бы убрать и мать), обычная теория говорит о существовании материи в матери, материи, которая была оживлена сверхъестественным образом, однако при этом возникает известная трудность: земную мать нельзя мыслить свободной от так называемого первородного греха. Я не хочу упоминать здесь о надуманных решениях, самое лучшее из которых представляет собой лишь *ad hunc actum*,<sup>12</sup> гипотезу, придуманную для определенного случая и уже поэтому неприемлемую. Тот факт, что опосредствующая потенция, которая находилась вне Бога и как образ (как морфѣ) была равной ему, что она в силу пребывавшего в ней сверхсубстанциального божественного, которое представляет собой ее подлинную самость, но которое в отношении субстанциального остается незримым, тот факт, что опосредствующая потенция в силу сокрытого в ней божественного подчиняет свое внебожественное бытие высшей потенции, делает его материей осуществления более высокого и *тем самым* — материей восстановления самого истинно божественного бытия, каковое изначально и было в человеке, — все это, весь *этот* процесс — не просто гипотеза *ad hunc actum*, а последовательность максимально опосредствованного всеобъемлющего течения или развития, основанного на том, что предшествующее и сокрытое в этом предшествовании самостоятельное впоследствии подчиняют себя высшему в качестве материи его осуществления.

Только такое объяснение устраняет всякую трудность, связанную с однозначным утверждением *безгрешности* Христа (ибо сказано: он во всем стал подобен нам, кроме греха<sup>13</sup>). Если (первая) материя для человечества Христа была взята из этого материального мира, тогда, согласно своему человеческому естеству, он должен был стать причастным всеобщей атаксии<sup>14</sup> этого мира. Если же эта первоматерия была взята не из этого мира, если она стала таковой для единственной цели и только в акте самого вочеловечения, тогда понятно, каким образом это начало, которое, заметим, материализуется лишь по отношению к более высокой потенции, а по отношению к более низкой сохраняет свое духовное, главенствующее свойство, понятно, говорю я, как это начало облекается в материю подчиненного ему материального мира, без которого не было бы настоящего, т. е. совершенно подобного нам человека, понятно, что оно облекается в нее, но все-таки противостоит господствующей в нем атаксии и что таким образом рождается совершенно святой человек.

На это можно было бы возразить в том смысле, что *субстанциальное* бытие Слова является внебожественным, независимым от Бога и в этом отношении определенным образом не является святым. Совершенно верно, но именно в вочеловечении оно подчиняет это бытие Отцу и делает его послушным Богу, совершенно *подчиненным* ему. Благодаря этому полному подчинению власти Отца оно *освящает* это бытие, и освящение совершается через смерть. Поэтому в своей последней молитве Христос говорит: «За них (за лучшее в них) я освящаю себя, чтобы и они были истинно освящены».<sup>15</sup> В другом месте (Ин. 10, 36) он отвечает иудеям: «Того, кого Отец освятил и послал в мир, о том вы говорите, что он богохульствует, потому что я говорю, что я — Сын Божий».<sup>16</sup> (Здесь говорится, что Христа освятил Отец, ибо не в силу своей естественной, но лишь благодаря своей са-

мобожественной воле, единой с волею Отца, он стал человеком. Однако считается, что все, что божественное совершает во Христе, совершается самим Отцом). Подчиняя Отцу бытие, самостоятельное по отношению к Богу, он делает это бытие законом, влекущей к себе потенцией Святого Духа; так становится понятным и постижимым и освящение Христовой плоти Святым Духом. Поэтому, если бы мы захотели сказать, что потенция, которую мы считаем самобытной перво-материей человеческого естества Христа, независимо от ее относительной возвышенности над материей этого мира, все-таки не свята в ее отношении к Богу, причем в той мере, в какой не свято все, что находится *вне* Бога, нам пришлось бы вспомнить, что она освящает себя именно *через* само вочеловечение, т. е. через полное подчинение своего субстанциального (внебожественного) бытия, каковое (подчинение) точно так же можно рассматривать как переход к рождению третьей потенции, той потенции, которая вступает в сознание как сам Святой Дух, когда всякое напряжение упраздняется. Согласно единым свидетельствам Нового Завета, подлинным завоеванием вочеловечения и смерти Иисуса является то, что через это он дал *нам* Святого Духа, восстановил прерванное грехопадением божественное рождение в трех Лицах; именно это имеется в виду, когда говорят, что мы снова становимся *Божьими детьми*. Ради этого восстановления всего божественного бытия в человеке апостолы были призваны крестить *все* народы во имя Отца, Сына и Святого Духа.

Упомянув еще об одном возможном возражении, скажем, что не следует сравнивать наше предположение о том, что материю для своего вочеловечения Слово взяло из своей собственной субстанции, с воззрением валентиниан<sup>17</sup> и прочих, кто испытывал неприязнь к материи, отрицавших, что Христос имел плоть, похожую на нашу, и учивших, что свое тело он принес с небес и пронес его через Марию просто

как через некое русло. Мы считаем, что Христос черпал материал для своего вочеловечения из своей собственной субстанции, которую, однако, божественное, пребывавшее в нем, низвело до уровня потенции человека, и мы добавляем, что эта потенция человека была полностью подчинена тому органическому процессу, который необходим для появления истинного, настоящего человека. В нем должна была находиться первая возможность вочеловечения, чтобы человек действительно смог стать.

Правда — и это третье замечание — из нашей теории вытекает, что с вочеловечением Христа в мир пришел совершенно новый, доселе в нем не бывший элемент. Это, однако, ни в чем не упраздняет истинной человечности Христа; тем самым в мир вошло лишь *субстанциально* новое начало и вошло не как нечто, не подлежащее законам этого мира или не имеющее в нем аналогов, утрата славы заключалась именно в том, что оно стало совершенно аналогичным существу в этом мире и подчинилось его законам.

*Субстанциально* новый элемент, вошедший в мир со Христом, не может оказаться совершенно неожиданным для того, кто, например, воспринимает Христовы плоть и кровь как небесную пищу. Быть может, даже значение Тайной Вечери полностью можно понять только благодаря такому предположению. Однако и по другим причинам можно допустить, что, хотя Христос и является совершенным и истинным человеком, а не представляет собой носителя некоего призрачного тела (как считали так называемые докеты<sup>18</sup>), в силу своих телесных свойств он не испытывал тяжести земной материи. Из некоторых фактов можно сделать вывод и о его необычных физических возможностях: народ, например, теснился к нему, чтобы прикоснуться, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο — потому что от него исходила сила и исцеляла всех,\* — в од-

\* Лк. 6, 19.

ном случае, который довольно хорошо описан, он сам чувствует, как из него эта сила исходит\*; сюда же следует отнести и его чудесные успехи, которые он показал еще будучи ребенком, необычайную утонченность его духа, скорую смерть на кресте, в то время как распятые обычно жили до третьего дня и даже более.

Для *искусства* этот момент тоже важен. Среди самих богословов и уже среди отцов Церкви не было единого мнения о том, как выглядел Христос. Одни считали, что и внешне он должен быть самым прекрасным среди людей, согласно сорок четвертому псалму,<sup>19</sup> другие, напротив, полагали, что он был невзрачным и даже безобразным, согласно пророчеству Исайи,\*\* где сказано: «(Как ранее) многие ужасались ему, ибо он был невзрачнее (безобразнее) самого ничтожного среди людей, так (впоследствии) многие народы ликовали, глядя на него».<sup>20</sup> Что бы мы ни думали об облике Иисуса и особенно о чертах его лица (причем в любом случае пришлось бы учитывать различные виды красоты, которые латиняне различают словами *pulcher*, *venustus*, *formosus*<sup>21</sup>; Светоний, например, об одном из цезарей\*\*\* говорит, что он был *vultu magis pulchro quam venusto*<sup>22</sup>), из его внешности должно было бы явствовать, что в основе его телесности лежит нечто не от *этого* мира. В этой связи мне кажется, что в скульптуре и живописи истинный идеал Христа еще не нашел своего отображения.

Мы говорили о вочеловечении. Теперь же нам придется целиком перейти к Вочеловечившемуся.

Здесь мы оказываемся в кругу тех вопросов и противоречащих друг другу утверждений, которые возникают, когда речь заходит о соединении двух природ во Христе. Подобно

\* Мк. 5, 30; Лк. 8, 46.

\*\* Ис. 53.

\*\*\* Nero, 51.

тому как в учении о Троичности богословие пробирается между слишком многого и слишком малого, рискуя впасть в арианство или савеллианство, учение о Лице Христа пытается пройти между двух скал — евтихианства<sup>23</sup> и несторианства.<sup>24</sup> Согласно Евтихию *до* соединения существовали две природы, *после* соединения — лишь одна. Поэтому его позднейшие последователи именовались монофизитами.<sup>25</sup> Известно, что в основном монофизитство распространено на Востоке, особенно среди сирийских христиан. В противоположность этому Несторий, влекомый *fuga oppositi*,<sup>26</sup> учил о том, что в соединении присутствуют *два* субъекта — божественный и человеческий. И Евтихий, и Несторий были едины в том, что *до* соединения существуют два Лица, но такова и православная точка зрения. Сопоставив три доньше существовавших учения, получаем такую схему:

- 1) Христос состоит *из* двух природ, но не существует *в* двух природах (евтихианство);
- 2) Христос состоит *из* двух природ и существует *в* двух природах (большого Несторий не утверждал, хотя он не различает природу и Лицо);
- 3) Христос состоит *из* двух природ, но существует лишь *в* одном Лице (православное представление).

Однако в православном представлении это единство Лица достигается лишь путем насильственного упразднения человеческой личности. На самом деле существуют два Лица, и в этом отношении православный взгляд представляет собой лишь более завуалированное, т. е. в основе своей непроявленное, несторианство.

Ни одно из этих представлений нельзя назвать удовлетворительным: четвертое и единственно возможное заключается в том, чтобы не признавать именно *то*, что предполагают эти три, а именно, что Христос состоит *из* двух природ, и утверждать, что Христос хотя и существует *in duabus naturis*, но не состоит *ex duabus naturis*.<sup>27</sup> Отвергать по-

следнее не возбраняет никакой церковный канон, ибо никто не думал, что Христос не состоит *ex duabus naturis*. Однако именно в этом и заключается *наше* представление, поскольку мы считаем, что Слово, или непосредственный *subjectum incarnationis* — это не Бог и не человек, а нечто *среднее* — *natura sui generis*,<sup>28</sup> которую нельзя назвать ни Богом, ни человеком: нельзя назвать Богом потому, что этот субъект находится *вне* Бога, *ἐν μορφῇ θεοῦ*. Согласно нашему изложению, именно этот субъект в акте вочеловечения сам одновременно полагает себя как божественное и человеческое, ибо, когда он превращает *μορφῆν θεοῦ* в человеческое существо, божественное освобождается и *является*, становится *явным* как божественное. Это было невозможно, пока *μορφῆ θεοῦ*, внебожественное, само являлось как божественное, но как только оно совлекает с себя это божественное, должно явиться истинно божественное. Согласно нашему воззрению, акт вочеловечения сам приводит к тому, что вочеловечившийся субъект, несмотря на свое абсолютное единство, все-таки существует в двух природах, а это все, что требуется.

Именно это воззрение делает излишними любые тягостные для разума и почти непонятные определения в учении о соединении двух природ, ибо, согласно нашему изложению, вопросы, дававшие повод для таких определений, оказываются совершенно праздными. Можно, например, не спрашивать, почему божественное, почему присутствие или сущностное пребывание божественного во Христе не препятствует проявлению *человечества* в нем, почему оно не упраздняет момент их встречи? Можно не задавать таких вопросов, ибо *до* вочеловечения существовало не божественное как *такое*, а лишь то промежуточное, которое нельзя назвать ни безусловно божественным, ни человеческим. Только *в* вочеловечении Христос одновременно предстает как Бог и как человек в одном Лице, подобно тому как *до*

вочеловечения в одном же Лице он был Богом и внебожественным, однако тогда внебожественное скрывало божественное. Вочеловечение является условием освобождения божественного в нем, того божественного, которое до этого было в нем сковано и сокрыто. Божество, являющееся во Христе, становящееся явным в нем, не может упразднить того условия, при котором оно *является* и становится явным, — человечества. Божественное не может упразднить того, в полагании которого, *quod pendo*,<sup>29</sup> оно как раз и проявляется. Не божественное полагает *себя* как человеческое (это было бы противоречием), а единое, субъект, которого нельзя назвать ни божественным, ни человеческим (и именно *поэтому* Иоанн обозначает его столь общим термином λόγος), единый субъект, делая себя, как внебожественно-божественное, человеком, одновременно полагает себя как божественное. Истинное, действительное человечество так мало противоречит божественности, что субъект, низводя до человеческого то, что он имеет независимо от Отца, низводя до него то бытие, которое он получил независимо от Отца, как раз поэтому освобождает божественное, т. е. то, что он имеет в себе уже от Отца, и только через истинное человечество впервые обретает возможность принимать исхождения божественного *как такового*. Поэтому Христос сам воспринимает себя в отношении к этому божественному, т. е. в отношении к существу в нем Отцу *всецело* как человека, и то, что он как таковой совершает *божественное*, он полагает не своей заслугой (ибо он весь человек), а одним лишь действием Отца. «Слова, которые говорю я вам, говорю не от себя; Отец, пребывающий во мне, он творит дела».\* Таким образом, сам Христос как бы безоговорочно и безусловно чувствует себя человеком — по отношению к Отцу он *лишь* человек. Здесь нет никакого субстанциального смешения

---

\* Ин. 14, 10.

ния; божественное остается несмешанным с человеческим как дающее, а человеческое не смешивается с божественным как воспринимающее. Только *ради* вочеловечения Отец пребывает в нем, разве может в таком случае Божество, в нем пребывающее, угрожать человеческому? Только потому, что этот субъект *полностью* (т. е. все, что в нем есть субстанциального) и безусловно стал человеком, принял человеческие свойства, превратился в человеческую природу и существо, только поэтому Отец пребывает с ним и в нем. В своем человечестве он отказывается не от истинного своего Божества, а от *ложного*. Разбожение (Entgottung) происходит не в вочеловечении, оно произошло *раньше*. Тогда Слово перестало быть Богом (war entgottet), *стало* внебожественной, *лишь* космической потенцией, но сделало это *не само*, в то время как человеком оно само *делает* себя. Тогда из всего божественного в нем осталось лишь божественное умонастроение, которое, однако, еще остается сокрытым и только через вочеловечение становится явным.

Когда Христос говорит *о себе*, проводя различие с Отцом, он именно себя самого мыслит *как* тот субъект, который, для того чтобы обрести единство с Отцом, должен был стать человеком, т. е. независимое от Отца бытие, бывшее в нем, *подчинить* Отцу как человеческое. Однако этот субъект, который *мог быть* независимым от Бога, не только *облекся* в человеческую природу, как облачаются в одежду, но предстал как полностью *in humanitatem conversum*<sup>30</sup> (Христос — вечный человек, и это нельзя мыслить никак иначе). Однако именно благодаря этой *conversio*<sup>31</sup> и *только* через нее субъект снова обретает свое единство с Отцом и свое собственное Божество. Чем решительнее мы признаем, что Слово стало человеком вместе со всем, что в нем было *не* от Отца, что именно поэтому оно во всей чистоте и ясности выявило в себе все, изначально единое с Отцом, тем понятнее нам станет вся история Иисуса.

Именно то, что Христос говорит о своем учении, говорит он и о своих чудесах, которые являются *таковыми* применительно к обычному порядку вещей, но в том более высоком, которому принадлежит Христос, они оказываются вполне естественными и в этом смысле *вовсе не* чудесами. С обеих точек зрения, которые доныне известны, противление чудесам вполне разумно и оправдано. Если Бог совершенно инаков и потусторонен, то признанное в отдельных случаях вторжение Бога в мировой механизм, совершенно независимо работающий от него и учрежденный однажды и навсегда, представляет собой нечто столь незначительное, что для трезво мыслящего ума такое представление не требует никаких опровержений. Если же Бог пребывает в мире, тогда мир — лишь необходимое следствие его *природы*; Бог пребывает в нем только как слепая субстанция. Здесь натурализму или, если угодно, пантеизму нельзя отказать в правоте. Если бы Бог и его *воля* пребывали в этом мире, тогда мир не был бы полон всевозможных терзаний, смятения, заблуждений, болезней и бед. Таким образом, натурализм *совершенно* прав и в том, что Бога и его воли нет в этом мире. Однако именно поэтому, говорим мы, он присутствует в нем своим неблаговолением, именно поэтому мир, в котором могли бы пребывать он и его воля, всегда наличествует *potentiâ*,<sup>32</sup> согласно материи, именно поэтому сохраняется и возможность чудес. Ибо, если Бог со своей *волей* находится в какой-то точке мира, тогда, так сказать, кривое должно стать прямым, больное здоровым, превратное правильным. Почти все чудеса, совершенные Христом, суть исцеления, и он сам говорил, что исцеляет немощных *ἐν πνεύματι θεοῦ*,<sup>33</sup> Духом, т. е. волением Отца, которого по этой причине он часто и недвусмысленно призывает. После того как он стал человеком, *молитва* к Отцу стала глубочайшим актом его самопознания как человека и, отрекаясь от всякой божественности (через свое воление, как бы

порождая васишт<sup>34</sup>), он принимает божественную волю и силою этого взятого на себя божественного совершает чудеса. Впрочем, если бы здесь и было место, то все равно сейчас время не для обстоятельной критики чудес (не исторических, которые я допускаю и ради которых призываю к максимальной строгости и именно поэтому — к самой полной свободе), а для проведения различия между ними, ибо не все они одинаковы и среди них есть такие, в которых с большей определенностью можно было бы постичь потенцию язычества.

Некоторые богословы, весьма далекие от всякой мысли о языческом, иные чудеса не считают достаточно *важными*, чтобы их можно было оправдать. По их мнению, Христу не следовало опускаться до явно незначительного, например, не надо было во время свадьбы в Кане использовать «совершенно подчиненный момент, мимолетное замешательство, возникшее среди собравшихся», недостаток вина, для того чтобы явить свою славу.<sup>35</sup> В данном случае не задумываются о том, что Христос в равной мере связан как с иудейством, так и с язычеством, что его нельзя понять, обращаясь только к иудаизму и иудейским представлениям. Иудаизм дает лишь материю его явления, сам же он представляет собой потенцию язычества, чуждую иудаизму. Отсюда и ненависть иудеев, которые чувствовали это уже в живущем — и должны были разрушить и убить его материальное, дабы та потенция, которой надлежало стать спасителем язычников, полностью освободилась; сам Христос, услышав, что о нем спрашивают и эллины, отвечает так (Ин. 12, 24): «Говорю вам, что, если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода». На протяжении всей жизни тот, кто во всей своей субстанции является человеком и только по умонастроению представляет собой божественное, кто, следовательно, подчинен всем ограничениям, свойственным человечеству, на протяжении

одной лишь своей человеческой жизни он снова осознает себя как потенцию язычества. Какой путь пролегает между тем, кто говорит, что пришел к потерянным детям Израиля,<sup>36</sup> и тем, кто обращается к ученикам со словами: «Идите по всему миру, учите и крестите *все народы* — *pánta tà éθnē*!»<sup>37</sup> Для рожденного иудеем это огромный шаг. Что же касается чудес, одно из которых мы только что привели, то тут позабыли следующее: именно тот, кто в Кане дал вино, а в другом месте наделил хлебом около пяти тысяч человек,<sup>38</sup> именно такой человек почитался язычниками — при всем том, что они не познавали его в его истине, — как дружественный и благосклонный податель вина и хлебных плодов. С точки зрения подобающего и должного против таких чудес возразить нечего, однако все это лишь знаки, намеки, которые больше не поддаются объяснению. Тем не менее я хочу еще на некоторое время остановиться на том, что мы только что обсудили, ибо я убежден, что многим это откроет новые горизонты.

После крушения изначального бытия Бог как бы убирает свою *волю* из этого мира. Как личность, он больше не присутствует в нем, лично он лишь водительство израильским народом; Бесконечный, Безграничный, как его охотно называют, ограничил себя довольно узким кругом, распростертое вдаль и вширь, безмерное или, как говорят, вселенная, испытывает влияние лишь его природы, но не воли.\* Однако то же самое должно относиться и ко второму божественному Лицу. Оно тоже, удаляясь от мира, ограничивает себя тесным кругом, Сын тоже является демиургической потенцией лишь согласно своей природе (он не свя-

---

\* Мы видим Бога, который общается с отдельными людьми, с Авраамом, Моисеем, Бога, который дает законы отдельному народу, дает чудесным образом, и все-таки это не Бог, который в общем и целом воздействует на вселенную. С нею Бог никак *лично* больше не связан.

зывает себя с демиургическим действием, но осуществляет его лишь согласно своей природе, безвольно), его личность занята совсем другим — личностно он есть лишь υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — Сын Человеческий.

Здесь вполне могут возразить следующим образом. Поддержание мира представляет собой лишь продолжающееся творение. Без непрерывного действия демиургической потенции мир не мог бы существовать. Однако он продолжал свое существование. Таким образом, можно заключить, что в своем промежуточном состоянии, в своей внебожественной божественности и даже как Вочеловечившийся этот субъект продолжал осуществлять свое демиургическое действие. Но это действие есть всемогущество, а всемогущество противоречит допущению *действительного* человечества, которое как раз исключает всемогущество. На это я отвечаю так: Слово, конечно же, осуществляло свое демиургическое действие прежде всего в своем *внебожественном* бытии, когда оно было ἐν μορφῇ θεοῦ, но именно naturā suā, в силу своего сущностного положения в творении, в силу естественного и необходимого отношения к бытию, которое как таковое противится форме (противостоящее начало). Это естественное отношение, именно потому что оно естественное, не может упраздниться человечеством, и, равным образом, человечество не может сделать *своим* это отношение, а, следовательно, и демиургическое действие; не может положить его как *свое* свойство. Демиургическое действие *не упраздняется*, ибо оно относится не к состоянию, а к субъекту. Подобно тому как металл, который actu naturae suae<sup>39</sup> тяжел, и эта тяжесть не исчезнет, если ему при высокой температуре придать определенную форму, например выплавить из него образ человека, подобно этому человечество не упраздняет демиургического действия опосредствующей потенции. *Субъект* остается тем же, даже если форма, в которой он появляется, становится другой. Демиургическое

действие связано с субъектом и поэтому не упраздняется человечеством. Однако, с другой стороны, человечество не может взять на себя это действие, т. е. *само* положить его как свое свойство. Как в приведенном примере тяжесть металла никак не соотносится с образом, сделанным из этого металла, или статуей из него, не является свойством этой статуи, так и человечество не может брать на себя демиургическое действие. Поэтому на вопрос о том, упразднило ли Слово в своем вочеловечении и всемогущество (демиургическую потенцию) или же оно сохранилось, можно ответить так: демиургическая потенция не упраздняется, ибо субъект ее становится человеком, и субъект не сохраняет свое всемогущество даже в человечестве, т. е. *как* человек (ибо это невозможно), так как оно связано не с видом бытия, а с самим субъектом.

Субъект вочеловечения продолжает существовать в Вочеловечившемся, но применительно к нему демиургическое действие представляет собой *actus naturae suae*,<sup>40</sup> *actus irreflexus*,<sup>41</sup> не акт его воли, а то действие, которое он совершает *без* своей воли, которое через его волю стать человеком не аффицирует, но именно поэтому и не упраздняется. Древнее правило гласит: *actus naturae non ingreditur actum voluntarium*.<sup>42</sup> Это положение можно переиначить и в том смысле, что никакой *actus naturae* не упраздняется посредством *actus voluntarius*.<sup>43</sup> Человек имеет вес, и это *actus naturae suae*, к которому воля не имеет отношения, но именно поэтому его бытие-тяжелым не упраздняется никаким *actus voluntarius* — человек не замечает своего веса, он относится к нему *modo irreflexo*,<sup>44</sup> когда что-нибудь делает или двигается. Когда Бог где-либо в природе проявляет свою *волю*, мы говорим, что это чудо. Поэтому перед совершением чуда Христос говорит: «Ты увидишь славу Божию».<sup>45</sup> Но если Отец снова проявляет свою волю в природе, ее проявляет и Сын; тогда демиургическая потенция снова становится для

него личностной, становится орудием, *проводником* его воли, например в *actionibus in distans*<sup>46</sup>; поэтому в чудесах слава Сына проявляется не меньше славы Отца.\* Для того чтобы Сын снова демиургически действовал своею волею, необходимо, чтобы Отец снова проявлял свою волю в природе. Поэтому прославление Сына в чудесах зависит от Отца, что Христос постоянно признает.<sup>47</sup>

Итак, мне думается, я яснее, чем представители каких-либо других теорий, показал, как с совершенным человечеством Христа сосуществует его изначальное Божество.

Сделаю еще одно замечание. Человечество Христа можно мыслить лишь как существующее через *actus continuus*<sup>48</sup> отречения, ибо Христос говорит: «Я имею власть отдать мою жизнь (растворить ее в человечестве) и снова принять ее»,<sup>49</sup> — здесь речь идет не о смерти Христа, а о его самодостаточном бытии, от которого он мог бы отказаться и которое мог бы снова принять. Вся человеческая жизнь Христа *поддерживается* лишь этой волей, и поэтому (Ин. 4, 34) он говорит, что быть послушным Отцу — его пища (возможность поддерживать его человеческую экзистенцию).

Разъяснив это, я мог бы в своем изложении перейти к человеческой жизни Христа, однако, вынужденный ограничиться основной проблемой, я должен отказаться от пояснений, которые показали бы, что после нашего разъяснения его человеческая жизнь тоже во многом становится понятнее обычных представлений о ней. Пусть те, кто, как им думается, поняли меня, попытаются сами в соответствии с услышанным объяснить земную жизнь Христа, и они в ка-

---

\* Уже *ребенком* он *naturā suā* божественен, хотя в последующей жизни это божественное последовательно подтверждается (*natura > actus*), проявляется и становится рефлексированным (наперед *naturā suā*) Божественным. (Примечание на полях).

кой-то мере найдут здесь неожиданное, да и вообще всякий, кто после этих лекций захочет снова прочитать Новый Завет, обнаружит то, что доныне в нем не усматривал.

Однако величайшим доказательством этого послушания, этой всецелой подчиненности Богу была смерть, добровольно принятая за род человеческий, последнее и самое великое деяние в человеческой жизни Христа. «Он стал послушным (подчиненным Богу) до смерти, даже до смерти на кресте».<sup>50</sup>

А теперь я прямо перехожу к этому последнему акту человеческой жизни Христа.

Смерть человека Христа была предрешена от начала, до его явления человеком, предрешена субъектом, которому надлежало стать человеком, и принята и одобрена Отцом. Она не была *случайным* событием, как это бывает, когда кто-то умирает во время большого начинания; речь идет о событии предрешенном, и это явствует из пророчества. Это была жертва, которую Христос в своем божественном умонастроении (единым с Богом) возложил на свое человечество, жертва, которой в этом смысле требовал сам Бог. Как все это понять? Какова причина смерти Иисуса *с точки зрения* Бога? Без нашего предыдущего изложения нам было бы нелегко ответить на этот вопрос. Разъяснения, сделанные ранее, дают возможность, избегая многоречивости, в нескольких словах представить *истинный* взгляд на эту проблему. Он является не чем иным, как одним лишь выводом, простым следствием из того, что мы уже познали и постигли.

Дело заключалось в том, — и ради этого Христос пришел в мир, — чтобы преодолеть начало, через которое мы находились в постоянном отъединении и отчуждении от Бога, чтобы лишить это начало всякой власти, а именно сделать так, чтобы оно было преодолено не только внешним образом, как это произошло в язычестве и иудаизме, а изнутри, т. е. именно в его *силе*, его *potentia*. Как вы знаете, в общем

и целом это могло произойти лишь благодаря опосредствующей потенции, но не в том смысле, что она сама противостояла этому началу лишь *как* потенция естественная или *тоже* космическая. Как таковая она, пожалуй, могла преодолеть его *внешним образом*, но, будучи природной, она не была достаточно сильной, чтобы упразднить его *в корне*, а лишь *так* (лишь когда оно упразднялось в корне, в своей потенции) и было возможно внутреннее примирение, примирение *с самим Богом*, и так как Бог сам хотел этого, опосредствующая потенция должна была покориться всему тому, что было необходимо для достижения этой цели. Ибо в глазах Бога (и это есть глубочайшее объяснение, которое мы можем дать рассматриваемому отношению) опосредствующая потенция, поскольку она тоже является лишь природной потенцией, не более *ценна*, скажем так, чем то начало, которое хотя теперь и отрицает Бога, но которое было вызвано к жизни не своим *собственным* действием, а действием человека, и которое поэтому имеет определенное право *на существование*. Таков истинный смысл Божьей справедливости, о которой распространённые теории не без основания вспоминают главным образом в учении о смерти Христа.\* Бог справедлив, он и есть сама справедливость, он справедлив по своей *природе* и пошел бы против нее, если бы позволил, чтобы было упразднено одно лишь упомянутое начало. Он — Бог этого начала в той же мере, в какой является Богом противоположаемой, опосредствующей потенции, ибо он всеедин, и его *природа* в том и заключается, чтобы быть всеединым; эту природу он не может упразднить, так как это *выше* всякой воли. Бог справедлив по отношению к этому началу и тогда, когда оно одинаково отчуждает от него и человечество, и мир. Его справедливость есть его абсолютная бесстрастность, кото-

---

\* См. выше. С. 61–62. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

рая является лишь выражением его возвышенного всеединства или того, что он предстает не как лишь какое-то *одно* начало, но именно как всеединство. Таким образом, это божественное величие не позволяет, чтобы лишь одно начало было подорвано и упразднено в своей силе. Можно сказать, что здесь проявляется высший Божий закон: пощадить противоположное, ибо оно по своей природе является тем, на чем Бог (когда оно, в конечном счете, оказывается побежденным) самым могущественным образом утверждает свое Божество и славу, — кто знает этот закон, у того ключ к тому загадочному, что есть в этом миропорядке; это противоположное всюду представляет собой как бы отсрочку божественного управления миром, оно есть то (и Бог делает это для себя законом), что надо преодолевать лишь *изнутри*, так, чтобы оно само признавало себя преодоленным. Если это должно произойти, тогда потенция, чья природа и единственная *воля* заключаются именно в том, чтобы преодолеть это начало, причем не только внешним образом, но так, чтобы сделать его внутренне недействительным, итак, я говорю, что тогда *эта* потенция должна послужить примером, сначала должна сама принести жертву, т. е. полностью подчинить себя Богу в своем внебожественном бытии, что как раз и совершается через вочеловечение. Уже через одно лишь вочеловечение, т. е. тогда, когда опосредствующая потенция подчиняет Богу все то, что есть в ней не от Бога, в ней открывается *чисто* божественное, которое снова восходит в *незамутненное* божество и непосредственную связь с Отцом, так что на каждое движение воли этого божественного, совершающееся в ней, Отец откликается такую же волей и соответствующим действием. Уже здесь она противостоит тому космическому началу не просто как природная, но как божественная, и поэтому все космические силы подчинены ей совсем не так, как только природной потенции.

На этом в тех действиях, которые Христос оказывает на сами *космические* стихи и именно на этом, говорю я, и основывается чудо, как я уже пояснил.\* Христос совершает эти действия как проявление самобожественной силы, единой с Отцом, а не природной. Но применительно к вочеловечению этого было недостаточно, оно представляло собой лишь переход к подлинному акту примирения. Ибо от начала, т. е. сразу после грехопадения, Сын Человеческий принял на себя *божественное* неблаговоление, поставил себя как бы *между* этим неблаговолением и отпавшим от Бога бытием, которое в противном случае Бог просто уничтожил бы; уже в язычестве лишь Он — тот, кто позднее вочеловечился, — был подлинным Посредником, единственным Спасителем и Хранителем (σωτήρ) человеческой природы. Однако, вступив в отношение с бытием, отчужденным от Бога, он сам стал на сторону того, что Богу враждебно. Правда, то внебожественное бытие, в котором он находится с момента грехопадения, он дал себе *не сам*, он не субстанциализировал себя *по отношению* к Отцу, это бытие было *дано* ему через человека независимо от Бога, и в этом отношении он своею волей не отчужден от Отца. Однако его свободная воля проявилась в том, что он утвердился и упрочился в этом бытии, хотя и не для того, чтобы овладеть им. Вступив в отношение к тому, что отчуждено от Бога, он тем самым добровольно уравнивал себя с ним, представляя же нас в отношении к Богу и поставив себя на наше место, он взял на себя *нашу* вину, а также *обязательство* понести за нас последствие этой вины, наказание за нее. Своею любовью он, не знавший никакой вины, сам сделал себя виновным. «Он возложил *на себя* нашу

---

\* Подлинное объяснение чудес содержится в самом Новом Завете, например, в Мф. 14, 2; Мк. 6, 14 (не материальное действие, а осуществляемое только с помощью *δυνάμεις*<sup>51</sup>); ср.: 1 Кор. 12, 10. (Примечание на полях).

вину, наказание лежит на нем, дабы *мы* имели мир». <sup>52</sup> Берущий на себя вину другого тем самым делает себя виновным и должен пострадать так, как надлежало пострадать истинно виновному. Поручителем, каковым и называют Христа, <sup>53</sup> является тот, кто ручается за другого, кто поддерживает его, когда речь заходит о праве и неотложных требованиях работодателя, сам он не должник, но в то же время предстает таковым. Таким образом, сделавшись за нас должником, он должен был претерпеть за нас и наказание, проистекающее из нашей вины, претерпеть смерть. <sup>54</sup>

Наверное, можно было бы возразить, сказав, что как до Христовой смерти, так и после нее всех людей настигала смерть и что, таким образом, их нельзя считать свободными от этого наказания. Дело, однако, в том, что они умирали *совсем другой смертью*, причем даже умершие *до* него, как мы увидим впоследствии, по отношению к его *будущей* смерти умирали не той смертью, какой им пришлось бы умирать, если бы не умер он. Таким образом, в буквальном смысле истинно то, что Он умер вместо нас, заплатил за нас *выкуп*,\*\* заплатил за своих врагов, врагов его изначального Божества, ибо человек лишил его этого Божества, т. е. его единства с Отцом. Своею жизнью он искупил нашу и освободил нас из-под власти того начала, пленниками которого мы являлись и которое лишь благодаря такому необычному деянию было упразднено в своей потенции, в самом своем *могуществе*, лишь благодаря такому чуду любви было истощено в своей власти, полностью обессилено и побеждено *изнутри*, любви, весьма превосходящей ту, которая подвигла Творца к творению, — и это чудо, о котором мы можем только сказать: да, поистине это так и это то, чего мы не могли бы *ожидать* или предполагать *ни по какому* человеческому разумению,

\* См. выше. С. 33. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* Мк. 10, 45; Мф. 20, 28; ср.: 1 Пет. 1, 18–19.

даже не дерзали бы приписать вере, если бы оно действительно не совершилось.

Что касается внешних обстоятельств Иисусовой смерти, то здесь можно отметить лишь то, что у его креста словно собралось все человечество, язычники и иудеи, ибо только из них в ту пору и состоял человеческий род. Примечательно и то, что язычники были лишь орудием, а иудеи — зачинщиками. У тех была лишь власть, у этих же — *воля*. Язычники, которые оказывались ближе этой спасительной, поддерживающей и примиряющей потенции (и которые, однако, понастоящему не постигали *ее* или того, что в ней действовало) хотя бы потому, что *испытывали ее* воздействие, предстают как облагодетельствованные. Иудеи же, которым строгость их законов не позволяла пережить естественный опыт, переживавшийся язычниками, и которые, вместо того чтобы, переживая свою политическую беду, понять, что теперь приблизилось время исполнения древних пророчеств, напротив, закоснели в своей предельно упрямой и жесткой приверженности прошлому, закону (олицетворявшейся прежде всего в фарисеях), усматривая в них единственное спасение, итак, иудеи, которым в первую очередь и возвести о Мессии, должны были, когда он появился, стать зачинщиками и виновниками его смерти.

Что касается мучительных и позорных обстоятельств смерти Иисуса, то они как раз служат тому, чтобы в более возвышенном свете показать его божественное умонастроение, проявившееся в том, что он был послушен Отцу не просто до смерти, но до насильственной смерти, до смерти крестной, самой мучительной и позорной из всех, той смерти, которую иудеи не знали и которую у них ввели только римляне. Языческое начало должно было умереть языческой смертью.

Однако именно в смерти на кресте и заключается нечто символическое и значимое. Распятие на кресте (*Ausspannung*) представляет собой лишь последнее внешнее проявление

того длительного напряжения (*Spannung*), в котором он находился *все* предыдущее время.\* Его крестная смерть является лишь завершением той долгой и тягостной жизни, во время которой, как говорит пророк, пострадала его душа. (Исайя говорит в этом отрывке\*\* не только о грядущем, но и о нынешнем страдании).

Совершенно понятно, что для совершенно закоснелых и ограниченных моралистов примиряющая смерть Иисуса — соблазн, а для тех, кто мыслит в пределах одного лишь естественного разума, — безумие. В этом отношении первые ведут себя как иудеи, а вторые — как язычники. Понятно, что философия, согласно которой Бог имеет к миру лишь такое отношение, какое он может иметь только в том случае, если полагает этот мир из самого себя как нечто *совершенно ему чуждое*, как нечто такое, чему, говоря словами Гете, он теперь позволяет стекать с кончиков пальцев, понятно, что философии, которая не постигает в мире никакого начала, которое было бы родственным Богу, происходящим от него и принадлежащим его жизни, такая философия не может понять необходимости примирения и тем более примирения через Божьего Сына. Но не Бог, который уже должен был быть любящим Богом, чтобы послать нам Сына, а независимое от этой любви начало, *cuī obnoxii eramus*<sup>55</sup> и которое препятствовало нашей *καταλλαγή*,<sup>56</sup> могло требовать смерти Христа. Если нет никакого начала, независимого от самого Бога или ставшего независимым от него, начала, которое противостоит примирению, единению человечества с Богом, тогда, конечно, *не* требовалась и такая жертва. В таком случае любящий Отец (как принято говорить) мог помиловать немощную тварь непосредственно из одной лишь любви.

\* Страх, суд = напряжение. (Примечание на полях).

\*\* Гл. 53. Ср.: *Philosophie der Mythologie*. S. 317. (Примеч К. Ф. А. Шеллинга.)

Если же мы все-таки хотим, чтобы среди этих условий сохранилась и необходимость примиряющей смерти, тогда все это может произойти лишь так, как это мыслили некоторые новые богословы, особенно с тех пор как о себе заявили понятия, введенные Кантом. Известно, что, согласно этим понятиям, Бог всюду присутствует лишь для того, чтобы быть совершителем, исполнителем нравственного закона; если бы этого закона не было и к тому же не было бы постулата нашего нравственного сознания, согласно которому блаженство, желаемое разумным существом, связано лишь с исполнением этого закона, а само исполнение устанавливает правильное отношение, тогда вообще не требовалось бы никакого Бога. Какой-либо другой связи, не нравственной, а естественной, физической, между Богом и нравственным существом нет. Таким образом, Бог мог бы напрямую, без какого-либо посредничества прощать преступления; никакого посредничества просто *не требовалось бы*. Для чего же все-таки понадобилось, чтобы Христос принял мученическую и позорную смерть? Один достойный уважения богослов, тоже не смогший, однако, избежать влияния Канта, отвечает так: Сын Божий должен был умереть для того, чтобы отвергнуть всякое сомнение в *святости* закона, которое человечество, незаслуженно обретшее милость, могло бы обратить на него, а также для того, чтобы сохранить *почтение* к закону, который, по меньшей мере, таким образом был удовлетворен. Согласно этой теории смерть Христа не имела никакой объективной причины: она была необходима лишь *ради нас*, а именно лишь для того, чтобы укрепить в нас благотворное убеждение в том, что закон свят, в результате чего смерть получает лишь *педагогический* смысл, и, если бы ее *цель* достигалась как-то иначе, Бог мог бы не считаться со смыслом закона, который гласит, что страдать должен лишь сам виновный, а не кто-то, взявший его вину на себя, и тем более не невинный.

Диковинное начинание, которое, с одной стороны, должно упрочить святость закона, а с другой — нарушить его самым вопиющим образом!

Итак, если нельзя найти никаких других, поистине *объективных* причин смерти Иисуса, тогда было бы лучше вообще отказаться от идеи *примирения* смертью, хотя *никакие* силы наших превратителей текстов, как можно было бы их назвать вслед за Шекспиром, а на самом деле их явных *фальсификаторов*, не смогут довести дело до того, чтобы из высказываний Христа и его апостолов исчезло утверждение, согласно которому Христос умер не просто за нас — ради нашего лучшего, — а вместо нас (что, конечно, совершенно не согласуется с таким представлением). Все это воззрение я могу назвать просто фарисейским, но, прежде всего, оно совершенно не согласуется с учением Павла. В Новом Завете закон не воспринимается так высоко, и Бог не уделяет ему так много внимания. Здесь примечательно только то, что при таком представлении предательски заявляет о себе стремление отыскать какое-то начало, относительно не зависимое от Бога, благодаря которому Бог ничего не может совершать непосредственно, — отыскать для того, чтобы объяснить, почему мир нельзя было даровать напрямую, без предшествующего ему примирения. Для того чтобы отыскать такое начало или инстанцию, персонифицируется закон, словно он обладает не зависимой от Бога силой.

Согласно нашим нынешним представлениям, тот факт, что Христос претерпевал наказание вместо нас, в сущности, просто вымысел, ибо Бог уже освободил нас от наказания и оно *не было* необходимым: Христос принимает его на себя лишь для того, чтобы мы из нашей ненаказуемости не сделали ложного вывода о том, что закон ущербен, — таким образом, он принимает его только для вида. Именно с такой целью некогда (и здесь невозможно удержаться от сравнения) вместо юного принца телесное наказание должен был

сносить его товарищ, которого и держали для этой цели, дабы принц видел всю серьезность своего проступка. Я привожу это для того, чтобы показать, насколько такой взгляд был свойственен той прославленной ортодоксии, в которую многие с удовольствием хотели бы вдохнуть новую жизнь.

Христос умер вместо нас, и это самым решительным образом утверждают христианские документы. Тот, кто на самом деле хочет в этом разобраться, не должен, ради простоты разума, начинать с искажения того, что надо объяснить. Чем труднее, чем непонятнее объясняемое (его, разумеется, надо обосновывать лишь документально), тем больших раздумий требует разъяснение. Я не собираюсь согласовываться с каким-либо церковным учением. Я не стремлюсь к тому, чтобы прослыть ортодоксальным, как это называют, и мне также нетрудно было бы занять прямо противоположную позицию. Для меня христианство — лишь явление, которое я стараюсь *объяснить*. Что же касается смысла, истинного значения христианства, то о нем надо судить по его подлинным документам, как, например, ранее мы стремились уяснить учение о Дионисе или какую-либо другую мифологическую идею по высказываниям самых надежных писателей. После того как мы этот смысл постигли, например значение и смысл Иисусовой смерти, нам надо отыскать объективное объяснение данного отношения. Цель смерти Иисуса всецело определяется так, что предполагается ее *объективная* причина. Однако объяснить ее невозможно, если применительно к человечеству Бог мыслится лишь в идеальном отношении законодателя, если между ним и человеком не постигается никакой *реальной* связи. Если в мире нет ничего родственного Богу, нет никакого начала, принадлежащего жизни самого Бога, то *как* в таком случае какое-то событие в мире может *оскорбить* его настолько, что лишь весьма необычное решение способно устранить возникший разлад? О *таком* оскорблении можно думать

только в том случае, если Бог сам является природой, жизнью. Эта жизнь с необходимостью имеет в себе нечто нерасторжимое и ненарушимое; в этой ненарушимости, неприкосновенности божественной жизни и заключается его святость. Рана, которую можно исцелить только *таким* реальным действием, предполагает такую же реальную ранимость, и поэтому вряд ли можно думать, что, если преступление, совершенное человеком, меняет что-то *в нем* (человеке), ничего не изменяется в объективных началах бытия и в установленном Богом миропорядке. В то же время все эти предположения все еще довольно абстрактны и были бы достаточными лишь для того, чтобы *вообще* сделать понятной необходимость примирения с Богом. Однако, для того чтобы понять, как именно это примирение совершается через *Христа*, необходимо сделать особые предположения, которые отчасти уже излагались. К дальнейшему определению я хочу присовокупить следующее.

Вопрос заключается в том, почему нельзя было ограничиться одним только вочеловечением, почему понадобилось предельное уничтожение, вплоть до позорной и ужасной смерти?

В опосредствующей потенции мы предполагаем наличие воли, стремящейся к тому, чтобы всецело покориться Богу. Но это означало лишь покорение началу божественного *неблаговоления*, покорение *его* власти. Однако это начало *было* причиной смерти. Именно в необходимости смерти оно показало всю свою власть и силу; смерть была проклятием, пришедшим в мир через грех. Если опосредствующая потенция хотела полностью покориться божественному *неблаговолению* (взять его на себя), тогда ей надлежало покориться ему до *смерти*. Без этого покорение не было совершенным, предполагало оговорку. Только тогда, когда она покорилась *до смерти*, всякое противление упразднилось, *вся* власть этого начала была подорвана, ибо, раз и навсегда, без каких-

либо оговорок приняв человечество и в нем пожертвовав собой, принесся себя в жертву этому началу, она сделала для него невозможным дальнейшее отторжение. Ибо как оно могло и далее отторгать то, что предалось ему, пожертвовало всей своей самостоятельностью? Ведь *само* оно *состоит* только в отторжении опосредствующей потенции или, говоря иначе, это начало лишь *тогда и в той мере* является божественным неблаговолением, когда оно исключает опосредствующую потенцию, когда же это (исключение) становится *невозможным*, тогда оно лишается силы, упраздняется как начало неблаговоления. Так как опосредствующая потенция упраздняет *свое внешнее-по-отношению-к-нему-бытие*, оно тоже должно упразднить *свое* исключение опосредствующей потенции, т. е. должно упразднить *себя* как начало неблаговоления, ибо как таковое оно *может* существовать, только исключая опосредствующую, примиряющую потенцию; когда же она настолько упраздняет всякое напряжение по отношению к этому началу, что покоряется ему даже до смерти, тогда оно благодаря этому утрачивает свою силу, обессиливается, и здесь в буквальном смысле истинны слова апостола, сказавшего (Евр. 2, 14): «Христос стал причастным человеческой плоти и крови, дабы смертью лишить силы того, кто обладает могуществом смерти, то есть дьявола».<sup>57</sup> Ибо то, что, с одной стороны, *желанно* Богу (наказание), с другой — противоречит ему, является враждебным по отношению к нему, предстает как то, что имело свою силу именно в необходимости (проклятии) смерти.

Эта победа рисуется и как поглощение данного начала. Согласно латинскому переводу отрывок из Петра (1 Пет. 3, 22) гласит: *καταλιών τὸν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰώνιον κληρονομοί γενώμεθα*, он поглотил смерть, дабы мы соделались наследниками вечной жизни. А поглощает В, когда В лишается своей самостоятельности по отношению к А. От-

торжение, которое со стороны смертоносного начала было неуничтожимым, упраздняется действием опосредствующей потенции.

Таковы подлинная цель и смысл Иисусовой смерти, к которым мы приходим согласно нашим общим положениям, и я полагаю, что после этих завершающих разъяснений больше не потребуются никаких комментариев. Христос умер *за людей*, ради их искупления и вместо них, — такой взгляд уже не вызывает никаких затруднений. Что касается его самого, то у него не было совершенно никакой *необходимости* умирать. В силу действия того начала, в котором проявлялось божественное неблаговоление, он тоже был отъединен от Бога, однако именно поэтому он обрел бытие, самостоятельное по отношению к Богу, и *мог*, если бы захотел, быть с ним на равных. Это отторжение было невыносимо для него, однако не в силу какой-то необходимости, а только вследствие его божественного, т. е. единого с Отцом умонастроення, ибо его самого власть смерти постичь не могла, благодаря своей природе он был превыше всякого страдания и всякой природы и, более того, хотя и будучи вне Бога, он *мог не воспринимать* это отторжение как отторжение, мог быть свободным от того глубокого чувства оставленности, которое на кресте вырвалось криком: «Боже мой, Боже мой, для чего ты меня оставил?»<sup>58</sup>

Подобно тому как Христос *сам по себе* не испытывал необходимости отречься от своей природы, свободной от всякого конкретного бытия, и покоряться страданию и даже смерти, человек не мог искупить себя *своею* смертью. Ибо он (человек) и без того был во власти божественного неблаговоления и полностью подчинялся его силе. По отношению *к нему* это начало имело полное право проявлять свою власть. Однако после того как Христос *своею* смертью полностью лишил это начало его власти, человек, хотя и не непосредственно, не сам как таковой, но силою Христа (поскольку,

по словам апостола,\* он облекся в него), *смог* вновь обрести примирение с Богом. Я говорю, что он смог это сделать, так как прежде ему было отказано во всяком непосредственном отношении к Богу. Эту *свободу*, эту возможность дал ему Христос, как сказано в Евангелии от Иоанна\*\* : тем, которые приняли его, дал власть (ἐξουσίαν), возможность стать Божьими детьми, т. е. восстановить в себе божественную жизнь.

Итак, то, чего сам человек не мог сделать для себя, а Христос для себя не был вынужден делать (он мог предоставить божественному неблаговолению полную свободу действий, если бы не захотел восстановить в человечестве утраченную Божью славу), он сделал вместо человека, а следовательно, и для него. По отношению к Богу Христос занял место человека, как бы облачил его в себя, покрыл собою, так что Отец отныне видел в человеке не его самого, а своего Сына, Христа.

---

\* Гал. 3, 27; Рим. 13, 14.

\*\* Ин 1, 12.

## Тридцать вторая лекция

После того как мы разъяснили смысл и цель Иисусовой смерти, остается еще один вопрос: какие *изменения* происходили в этой смерти с Лицом Христа? Казалось бы, все понятно само собой: Христос — всецело человек, и поэтому он не мог умереть никакой иной смертью, кроме той, которой умирает всякий смертный. Однако, если такой вопрос возникает, то это происходит лишь потому, что всем понятно даже то, что происходит *с человеком* в момент смерти. О природе смерти можно иметь лишь два представления: первое, согласно которому человек при жизни состоит из двух частей, души и тела, гласит, что, когда наступает смерть, душа и тело *разъединяются*. Не говоря обо всем том, чему противоречит это воззрение, скажем лишь, что естественному чувству противно думать, будто человек продолжает существовать лишь одной своей *частью*, а не целиком, не всем своим *Esse*.<sup>1</sup> Естественному восприятию было бы приятнее услышать, что существуют два вида бытия: в одном человек предстает во время своей нынешней жизни, в другом он продолжает свое существование, но всегда при этом остается одним и тем же целостным человеком, которого и там, и здесь надо мыслить как *продолжающего существовать*. Без такого предположения тождество сознания в этой и будущей жизни выглядело бы весьма двусмысленным. Согласно обычному представлению, которое воспринимает смерть как *отъединение* души от тела, последнее представляет собой как бы рудную жилу, в которой душа заключена и сокрыта наподоб-

бие благородного металла; смерть — это процесс разъединения, который освобождает душу от окружающей ее материи, не дававшей ей вырваться наружу, и представляет ее в ее чистоте и ясности. Согласно другому представлению, воздействие смерти скорее следовало бы сравнить с тем процессом, когда из растения делают настой или эссенцию. Считается, например, что масло, извлеченное из растения, сохраняет силы и жизнь, которые это растение имело в себе. Тот факт, что растение на самом деле продолжает существовать в таком экстракте, усматривается из того, что даже эфирные масла, вино, например, становятся вязкими и тяжелыми, когда снова зацветает маточное растение; некоторые сторонники учения о всеобщем палингенезе<sup>2</sup> даже утверждают, что, если влить в воду капли масла мяты, то они приобретают вид листьев этого растения; сам я этого не наблюдал и потому оставляю этот вопрос открытым, хотя, например, такое известное явление, как нерастворение камфары в воде или такая же картина, наблюдающаяся с некоторыми текучими эфирными маслами, свидетельствуют об их своеобразной внутренней жизни и доказывают, что они представляют собой не нечто умершее, но одну лишь *одухотворенную* жизнь. Таким образом, смерть человека также может быть не разъединением, а *извлечением сущности* (Essentification), в котором случайное погибает, а существенное, которое, собственно, и является человеком, сохраняется.\* Ибо никто из людей не является в своей жизни всецело таким, каков он *есть*. *Самим собой* как таковым он становится только после смерти. В этом радость для одних и ужас для других. Случайное добро, под которым здесь скрывается зло, равно как и случайное зло, под которым сокрыто доброе, — и то и другое исчезает. Это сущ-

---

\* Эту идею автор высказал уже в 1811 г. в письме с выражением соболезнования, письмо, ставшее известным, было адресовано его другу, председателю общества св. Георгия в Штутгарте. (Примеч К. Ф. А. Шеллинга.)

ностное, в котором сохраняется и физическое, должно быть в высшей степени *действительным* существом, гораздо более действительным, чем нынешнее тело, которое в силу наличия в нем взаимоисключающих частей представляет собой лишь составное и как раз поэтому брэнное и разрушимое целое. Во всех языках есть слова, выражающие первоначальное восприятие обсуждаемого предмета, еще не нарушенное никакой рефлексией. Поэтому усопшего, если он появляется, называют духом, а не душой, мысля при этом всего человека, только в его сущности.

Таким образом, вопрос о состоянии Иисуса сразу после смерти не вызывает никаких затруднений, особенно если не забывать, что в каждом из этих не похожих друг на друга состояний *субъект* остается одним и тем же. Тот же самый субъект, который умер как зримый человек, умер по плоти, после смерти продолжает жить как дух, и потому Петр\* говорит о Христе, что он был умервщлен по плоти, но сохранил жизнь в духе, в котором (добавляет он затем) сошел к находящимся в заключении духам, *не веровавшим* в пору Божьего долготерпения во дни Ноя.<sup>3</sup> Это знаменитое место послужило поводом для развития учения о *descensus Christi ad inferos*.<sup>4</sup> Для нашего изложения это место важно в другом отношении. Когда мы задаем вопрос о том, что представляют собой эти не веровавшие, не возникает никакого сомнения, что речь идет о погибших во время потопа. Ранее (в лекциях по философии мифологии\*\* я показал, что потоп представляет собой переход от первого, древнейшего человечества, которое еще не имело никакого отношения ко второй потенции, ко второму человеческому роду, сознание которого вступило в определенное отношение с опосредствующей потен-

---

\* 1 Пет. 3, 18.

\*\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 149. (Примеч. К Ф. А. Шеллинга.)

цией. Кроме того, этот переход был, с одной стороны, переходом к вполне ясной мифологии, а с другой — к откровению. Ибо всякое откровение опосредствуется лишь второй потенцией. Таким образом, неверовавшие во времена Ноя, были теми, кто не хотел вступать в отношение ко второй потенции, — тем самым они были отрезаны не только от мифологии, но и от всякого откровения. Относительно этого погибшего человечества, которое *никогда* не имело связи со второй потенцией и жило лишь в первоначале, жило гордо, не чувствуя никакого посягновения (ибо его самобытная и жестокая природа являет первое начало только в противоположность ко второй потенции\*), относительно этого погибшего людского рода, который никогда не был связан со второй потенцией и именно поэтому никогда не был связан и с Искупителем, мыслили так: его, по словам апостола, посетил Христов дух и возвестил ему о себе. Когда говорится о том, что Христос проповедовал духам ἐν φυλακῇ,<sup>5</sup> саму φυλακῇ не обязательно понимать как темницу. Это слово можно означать и то, что применительно к грядущему явлению Христа этому древнейшему человеческому роду было дозволено находиться в некоем промежуточном состоянии, в котором он сохранялся на тот случай, если в будущем он обретет веру. К сказанному добавлю лишь одно: если как следует взвесить слова, с которыми праотцы, как они говорят, спускались в могилу, а также рассмотреть те выражения, которыми еще в псалмах описывается местопребывание мертвых, тогда надо будет признать, что отношение к Богу умерших не во все времена было одним и тем же и что здесь тоже правит божественное домостроительство. В мире духов тоже надо проводить различие между Ветхим и Новым Заветами; пока Христос не появился и не умер, верующие Ветхого Завета хотя и просвещались ожиданием бу-

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 183. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

душего искупления и в какой-то мере испытывали радость от этого ожидания, в действительности все еще находились лишь в экзотерическом отношении к Богу.

Итак, великий и всеобщий Искупитель уже прожил *две* стадии всей человеческой жизни. Та, которую человек проживает в этой жизни, он тоже прожил от своего зачатия и до смерти. После смерти он вступил в жизнь мира духов. Однако он должен был *во всем полностью* походить на нас, — для того чтобы стать Предтечею и Вождем, ведущим в вечную жизнь, как его недвусмысленно и называют.\* Для того чтобы в *его* лице прошла вся человеческая жизнь, он должен был сделать зримой в самом себе и будущую третью потенцию человеческого бытия. Ибо после того, как человек отделил жизнь в себе от жизни в Боге, он может достичь предназначенного ему единства только через три ступени. Первая представляет собой нынешнюю жизнь, которая является его жизнью *в себе* и как раз поэтому представляет собой максимально свободное движение. Вторая — это жизнь ближайшего будущего, жизнь неподвижности, бытие, скованное самим собой, можно сказать, долженствующее быть бытие, где за возможностью мочь следует просто *бытие*, тогда как первое угасает, становится недейственным, и наступает ночь, где никто не может действовать. Здесь речь заходит о том, какое *сокровище* человек приносит с собой, ибо он пожнет то, что посеял. Однако наступает третья эпоха или период, когда духовное бытие снова обретет максимальную подвижность, и вновь наступает момент возможности мочь, момент свободного движения, который является моментом нынешней жизни. Именно поэтому об этом третьем моменте говорится как о грядущем всеобщем воскресении из мертвых, а точнее — как о воскресении плоти.

---

\* Евр. 2, 10.

Теперь я хочу более подробно рассмотреть все три момента, или состояния, целостной человеческой жизни.\*

Если за нынешней жизнью человека следует другая, которая (в том, что касается тождества самосознания) хотя и является той же самой, однако в отношении других определений предстает как нечто действительно *иное* и даже, как можно ожидать заранее, как нечто противоположное, тогда по отношению к человеку прежде всего предполагаются два действительно *последовательных* (не одновременные) состояния. Так как эти состояния должны сменять друг друга как нечто взаимоисключающее, в каждом должно быть нечто, чего нет и не может быть в другом, т. е. между обоими должна наблюдаться подлинная антитеза. Но поскольку в то же время одно следует за другим и сменяет другое в ненарушимой последовательности, они должны взаимно *дополнять* друг друга, т. е. в идее или природе человека оба состояния полагаются в единстве и нераздельности; следовательно, когда они предстают как разделенные, это происходит не в силу их природы или идеи, а лишь в результате какого-то *особого события*. Но для того чтобы помыслить продолжение существования человека во всей его *полноте* — именно в силу *односторонности* и, следовательно, конечности обоих моментов. — необходимо помыслить и третий момент (поскольку вообще любой последовательности свойственна триада: а) недолжное состояние, б) отрицание недолжного, в) достижение должного, долженствующего быть). Если первое состояние является состоянием только природной жизни, а второе — только духовной, то это третье с *продолжением* существования необходимо предстает как состояние духовно-природной жизни, т. е. той жизни, в которой природное возвышается до духовного. (Но поскольку нынеш-

---

\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 475. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ний, зримый универсум исключает духовное, это третье состояние может начаться только вследствие *всеобщего* — и одновременно нравственного — кризиса).

Нынешняя жизнь человека — это *лишь* его природная жизнь, она не является его *целостной* жизнью, но предстает как сущностно односторонняя, это жизнь *ἄνθρωπος ψυχικός*.<sup>6</sup> Как бы высоко ни мыслил о себе естественный человек, как бы высоко он не возносился *на самом деле* или только в мечтаниях, даже та духовная жизнь, которую он ведет, все-таки находится под властью закона и полностью зависит от жизни природной. Я не говорю, что в нынешней жизни *совсем нет места* духовному (это было бы полным разделением), но духовная жизнь присутствует лишь в той мере, в какой ей это позволяет природная, которая, таким образом, доминирует, господствует. (Субъективно дух главенствует уже здесь, однако лишь субъективно; объективно же сам дух подчинен природе: чередование сна и бодрствования, потребность в пище и питье). Налицо сосуществование, но обратное по отношению к тому, какое должно быть. Естественному надлежало быть скрытым, неявным, духовному же *явным*. Теперь же все наоборот: естественное явлено, а духовное сокрыто. Два начала, естественное, *из которого*, и духовное, *в котором* был создан человек, превратились в последовательные (друг друга исключаящие) потенции человеческой жизни, так что один и тот же и в остальном нераздельный человек сначала оказался во власти потенции или представителя одной лишь природной жизни, а затем — духовной. Таким образом, будущая жизнь предстает лишь как *более высокая потенция* настоящей, однако именно поэтому она полагается с такой же необходимостью, как и настоящая. В этом отношении на человека, благодаря его сущности, положенной в творении, возлагается необходимость, согласно которой он, поначалу живя непосредственной природной жизнью, затем должен жить лишь жизнью духовной, жизнью, в кото-

рой господствует духовная потенция, дабы только на третьей ступени снова свести воедино жизнь природную и духовную, как это и должно было быть изначально.

Тот последний акт, который был положен в свободу человека и о котором мы говорили в самом начале,\* был необходим для того, чтобы отныне неразрывно связать в первоначальном человеке природную и духовную жизнь. Вместо этого четко выраженные духовная и природная жизни вступили в нем в такое соотношение, которое actu их *взаимно исключало*. Тем не менее это стало следствием совершенно случайного действия или совершенно случайного отклонения человека от его истинной цели, которое, однако, не может упразднить сущность человека, некогда положенную творением. Человек сначала без каких-либо опосредствований впадает в одну лишь природную жизнь; в этой жизни, будучи подчиненным ей, он находится на одной ступени с вещами и так же, как они, подчинен становлению, изменению и, наконец, смерти. Но именно здесь, где над ним властвует одна лишь природная жизнь, о себе заявляют непреходящность и нетленность его изначальной сущности, которые не позволяют, чтобы природное и духовное полностью и окончательно разъединились, и, несмотря на то, что он подчинен природному, сохраняют за ним и духовное. Так как над ним властвует закон природной жизни (закон греха и смерти, как говорит апостол\*\*), жизнь духа исключена, и, таким образом, обе жизни не могут протекать *одновременно, в одно и то же время*, хотя это и не препятствует тому, чтобы человек все-таки жил той духовной жизнью, которой он не может жить одновременно с природной, но жил в своем *следующем* состоянии, а также тому, чтобы способы бытия, которые он не может сделать *одновременными*, стали

\* См. предыдущий том, с. 435 и след. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга)

\*\* Рим. 8, 2

для него *последовательными*, причем само собой разумеется, что природная жизнь предваряет духовную.

Наверное, нельзя не заметить, что вторую жизнь мы определили как *односторонне* духовную, а первую — только как природную. Однако лишь *такое* бытие, полностью поглощающее природную жизнь, целиком переводящее ее в скрытое состояние, в котором природное начало, т. е. потенция инобытия, потенция свободного движения, по существу, обессиливается, лишь такая жизнь может восприниматься как компенсация первой, в которой духовное тоже было в какой-то мере обессилено. Следовательно, совершенно ясно, что оба состояния никак *не могут* сосуществовать: если полагается следующее состояние, то предыдущее должно упраздниться, т. е. человек по своей природной жизни должен умереть (однако речь вовсе не идет о том, что, как это утверждается в других системах или воззрениях, смерть предстает как аргумент *против* бессмертия: она есть необходимый элемент продолжения существования). После того как человек снова привел в действие ту потенцию нового движения, потенцию инобытия, которая должна была покоиться в нем, смерть, через которую эта потенция полагается в состояние полного отрицания, становится *наказанием*, а состояние отрицания — состоянием *лишения*. Христианство вполне естественно рассматривает смерть (хотя, согласно его учению, она — лишь переход к другой жизни) как возмездие за вину, как наказание, а также как то отрицательное состояние, ту *ночь* (как оно говорит), *где никто не может действовать*, рассматривает как действительное лишение. Но тогда скажут, что страдают и праведник, и грешник. Конечно, отвечу я, но их страдания совершенно различны. Тем, кто здесь воспринимал эту материальную жизнь как *лишение* и изо всех сил старался жить духовно, являющееся лишением *как таковым* не будет лишением, они не станут воспринимать его так: это состояние, скорее, предстанет перед ними как вполне желанное, как упоко-

ение в Господе. Те же, кто здесь безудержно погрузился в материальную жизнь, и там — прибегнем еще раз к выражению умирающего Сократа — будут лежать в грязи, т. е., в сущности, не смогут жить, их мука будет заключаться в том, что от них станут требовать такой жизни, на которую они совершенно неспособны, росток которой они всячески и совершенно сознательно стремились заглушить в этой жизни.

А теперь посмотрим на это по-другому.

Нынешнее состояние человека возникло *потому*, что он отпал от жизни во всей ее полноте, жизни, в которой был сотворен, и погрузился в жизнь *особенную*, для которой нынешний мир предоставил ему полную свободу и простор. Однако в следующем состоянии ему придется вернуться во всеобщую жизнь: здесь для его своеобразности уже нет свободы действий, не в том смысле, что она полностью упраздняется, а только в том, что она больше не может *проявляться*. Тот, кто затерялся в этой особенной жизни, будет тосковать о ней и в другой, станет стремиться к тому, чтобы из духовного состояния снова вернуться в материальное, как вино, которое, будучи экстрактом (*Abgeschiedener*), спиртным (*Geist*) и едва обретя малую крепость (*Geistigkeit*), ко времени цветения того растения, из которого оно было изготовлено, снова становится *густым*, т. е. стремится материализовать свою духовную жизнь.<sup>7</sup> Однако после того как человек завладел особенной жизнью, не предназначавшейся для него, и *factum infectum fieri nequit*,<sup>8</sup> после того как эта естественная жизнь хотя и прошла через смерть как наказание, но тем самым получила *признание*, необходимо, чтобы наступило второе, а также *третье* состояние (противостоящее двум первым), в котором особенная жизнь восстанавливается из прежнего ее отрицания и которое дает человеку возможность обладать всеобщей жизнью как особенной, и наоборот, будучи *особенным* существом, в то же время быть всеобщим. Но это будущее настолько далеко от нашего *нынешнего* бытия, что нам, по меньшей мере,

следовало бы пройти всю последовательность промежуточного развития, чтобы получить об этом последнем состоянии более определенное понятие, а не просто какую-то ссылку на него. Поэтому не напрасно христианство самым решительным образом признает эту третью потенцию целостной человеческой жизни, говоря о так называемом воскресении из мертвых, которое может быть лишь пробуждением особенной и естественной жизни к новому и теперь уже вечно пребывающему действию, когда природная и духовная жизни, после того как они получили возможность быть каждая для себя, впервые абсолютно и нерасторжимо сводятся воедино.

В то же время благодаря этой теории становится понятно, — и я бы сказал, понятно естественным образом, — к чему стремилась старая метафизика в своем учении о бессмертии человеческой души. Мы смогли понять это так ясно только благодаря предпосылкам позитивной философии. Если этот мир есть логически необходимое следствие высшей идеи, тогда по своей природе он является ее *вечным* следствием, — не может быть никакого другого мира и никакого другого времени, кроме этого, *этот* мир и *это* время суть единственные, и, следовательно, бессмертие тоже должно входить в него. Однако тот, кто понимает, в чем задача, и не желает довольствоваться одними лишь домыслами, требует, чтобы ему доказали, что жизнь продолжается и *после смерти*, т. е. после отрицания *этого* времени и *этого* мира, и потому говорит, что помимо этого мира существует какой-то другой, что он, следовательно, как и этот является не необходимым, а *случайным*. Если за этой жизнью следует другая, тогда предполагаются два *действительно* последовательных (не одновременные) состояния, и поэтому в высшей степени наивно, как это делает Гегель в своей «Энциклопедии», упрекать старую метафизику в том, что она искала бессмертие в *той* области, где есть *время*. Она и *должна* была искать его там, если хотела найти *настоящее* бессмертие, так

как оно совершенно не дает себя помыслить без действительной последовательности времен, без предыдущего и последующего состояний, из которых ни одно не является иным.

Впрочем, уже старая метафизика понимала, что речь идет не только о том, будет ли душа существовать после смерти или нет.\* Надо доказать не просто отсутствие умирания, но бессмертие души, т. е. доказать, что она продолжает существовать в силу своей природы и, следовательно, с *необходимостью*. Отсюда остается совсем немного до вывода: если человек после смерти продолжает существовать *необходимо*, тогда сама смерть является лишь чем-то случайным; таким образом, прежде всего дело заключается в том, чтобы постичь смерть как случайное, возникшее в результате того, что мы отклонились от правильного пути. Стремясь доказать неуничтожимость души, старая метафизика превращала ее в *вещь*, которая отличается от материальной вещи только тем, что не состоит из каких-либо слагаемых. Однако душа, по крайней мере, не является чем-то простым в строго отрицательном смысле, она представляет собой *цельность* взаимосвязанных функций и деятельностей. Следовательно, если какая-либо из этих функций души угасает вслед за какой-либо другой или все больше ослабляется то начало, которое связует ее с единством действий (как мы это видим на примере старения), тогда душа, несмотря на свою бестелесность, все равно распадается. В силу этого (в силу одной лишь бестелесности) в дальнейшем она может быть лишь началом, отличным от тела, началом, которое, пока сохраня-

---

\* Те доказательства бессмертия, в которых акцент делается на мудрости, праведности и благодати Бога, не идут дальше предположения, что человек *будет* существовать и в дальнейшем. Даже из доказательства, основанного на нравственном чувстве и столь превозносимого Кантом, в лучшем случае следует лишь то, что каждый человек после смерти живет только до тех пор, пока получает положенную ему награду или наказание; дальше этого данное доказательство не идет.

ется его связь с телом, одухотворяет его и в этом отношении само обретает индивидуальные особенности, но, когда тело, разрушаясь, обрывает эту связь, тогда оно возвращается в свою всеобщность. Бессмертие человеческого существа, конечно же, покоится на его нерасторжимости, но на нерасторжимости трех моментов: а) природной жизни, б) духовной жизни, в) природно-духовной жизни; они предстают настолько единными и нерасторжимыми, что человек, *как только* полагается первое из этих состояний, с необходимостью проживает и первое, и второе, и, поскольку он не может проживать их *одновременно*, он проходит через них последовательно.

Таким образом, и человеческая жизнь Христа прошла через эти три момента: 1) явление во плоти, 2) пребывание в мире духов, 3) возвращение в видимый мир в преображенной человеческой телесности.

Из трех дней, которые насчитываются с момента смерти Христа до его воскресения, первый по большей части принадлежал его жизни в этом мире, весь второй он провел в мире духов, а третий стал днем воскресения. Воскресение Христа было решающим доказательством непреложности его вочеловечения, а также того, что от Божества у него осталось только божественное умонастроение, божественная воля. Лишь добровольно сохранив за собой человечество и в смерти (а также после нее), Сын смог добиться того, что Отец снова принял *в нем* человеческое бытие, а тем самым и человеческое бытие вообще. Это принятие совершилось именно в воскресении Христа или, скорее, само его воскресение было не чем иным, как действием этого полного принятия; поэтому и говорится, что Христос умер за наши грехи и воскрес для нашего оправдания,\* т. е. в доказательство того, что Бог снова полностью принимает человеческую природу и что она оправдана перед ним.

\* Рим. 4, 25; ср.: 5, 5 и след

Согласно подлинно христианскому взгляду, Бог не принимает не какие-то отдельные человеческие дела и поступки, а все нынешнее состояние человека, ибо все оно зиждется на отъединении от него. Поскольку мы это чувствуем, поскольку человек осознает, что все его стремления и поступки неуютны Богу уже заранее, он приходит к *desponsio animi*,<sup>9</sup> к тому неверию, когда всякое его действие становится для него одинаковым, ибо он думает, что что бы он ни делал, ему все равно не оправдаться перед Богом. Поэтому человек не может увидеть в своем действии подлинно добрую волю, для него это невозможно до тех пор, пока с его сердца не будет снято бремя, с которым он как бы родился. Поэтому истинному доброделанию *должно* предшествовать оправдание; мы очень боимся зла, но без предшествующего оправдания нет никакого настроения на совершение добрых дел. Только после того как все нынешнее состояние будет оправдано, *могут* появиться отдельные добрые дела. Поскольку не какие-то отдельные наши действия, а все наше существование неуютно Богу, перед Богом (Deo) нас могут оправдать не наши дела, а только тот, кто оправдал перед ним все наше *существование*, сделал его приемлемым для него, т. е. Христос. Благодаря тому, что Христос воскрес, т. е. не просто однажды стал человеком, а потом перестал им быть, благодаря тому, что он продолжает им быть и будет вечно, — благодаря этому мы получаем дар праведности, δωρεῖ τῆς δικαιοσύνης,\* и, следовательно, наше нынешнее состояние, отъединенное от Бога, признается им, то состояние, в котором мы можем действовать спокойно и даже *с радостью*,\*\* будучи далекими от мрачного, терзающего себя христианства, которое может только одно: внушать нам совершенно превратные представления обо всем, что сделал для нас Христос.

\* Рим. 5, 17.

\*\* Ср. Einleitung in der Philosophie der Mythologie. S. 568. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

Что касается самого процесса воскресения, то здесь я хочу отметить лишь одно, чего, впрочем, внимательному слушателю вполне хватит для собственных дальнейших размышлений. В более строгом смысле в воскресении совершается как раз то, что происходило в вочеловечении, но с одной разницей. Вочеловечившийся *связует* с собой Святой Дух, но в смерти, где он приносит в жертву всего себя (до последнего издыхания), Святой Дух становится Духом *самого Христа* и предстает как Пробуждающий Вочеловечившегося; поэтому Христос умирает и воскресает *силою Святого Духа*,\* и именно Дух, т. е. *все* Божество (ἡ δόξα τοῦ πατρὸς,<sup>10</sup> Рим. 6, 4.), пробудил его к жизни. Для того чтобы это произошло, Христос и в смерти должен был быть во всем равным нам, т. е. оказаться в том состоянии утраты всей своей самости, в котором он представлял собой только отъединившийся дух. После Воскресения человек Христос равен всему Божеству *только сам как таковой*; в то же время в нем еще сильнее восстанавливается и прославляется первоначальный человек, о котором сказано, что он в грехопадении утратил δόξα τοῦ θεοῦ.<sup>11</sup> Так как эта δόξα восстановилась в человеке Христе, через него она сообщается и просто человеку, и именно повторное принятие человеческой природы во Христе опосредствует ее будущее принятие во *всеобщем* воскресении. Мы умерли в нем и потому мы будем и жить в нем, в той мере, в какой мы *действительно* стали участниками его смерти. Ибо тем, кто поистине не умерли с ним или, как говорят, не умерли в нем,\*\* воскресение послужит не к вечной жизни, а, поскольку они живут, не будучи в силах жить поистине, к вечному умиранию, так что для них момент смерти станет постоянным, превратится в вечность.

\* Рим. 8, 11 (ср.: 1, 4) и Евр. 9, 14.

\*\* Рим. 6, 5, 8; 14, 11; ср.: 2 Тим. 2, 11. Откр. 14, 13.

Воскресение Христа — решающий факт всей этой истории, которую невозможно понять с расхожей точки зрения. Такие события, как это воскресение, подобны молниям, в блеске которых высшая, т. е. истинная, внутренняя история врывается во внешнюю. Для того, кто не принимает таких событий, история превращается в нечто *совершенно* внешнее, и то, что наделяет ее весомостью, значимостью и неповторимым смыслом, упраздняется вместе с этими фактами, — но какой же безотрадной, пустой и мертвой, лишенной всякого божественного содержания предстает тогда эта история, утратившая связь с той внутренней, божественной, трансцендентной историей, которая, по сути дела, одна является *истинной* историей, историей *κατ' ἑξοχήν*!<sup>12</sup> Без связи с нею возможно внешнее постижение событий, похожее на простое воспоминание, но никогда не станет возможным истинное понимание истории. Тот, кто смотрит на историю с чисто внешней точки зрения, никак не связанной с внутренней историей, смотрит на нее так, как чернь или толпа смотрит на относительно великие события, которыми богато время: он ничего не знает о подлинной связи, *внутренней* истории, истинном развитии событий, которое известно лишь тем, кто стоял у их истока. Не растворять *внешнюю* историю в истории высшей, но сохранять связь с ней — в этом, помимо прочего, должна проявлять себя философия откровения. Тот факт, что события, благодаря которым внутренняя связь проявляет себя внешним образом, совершаются *не часто*, наверное, ни для какого мыслящего ума не станет достаточным основанием для того, чтобы усомниться в них: в противном случае получается так, что он вообще не смог признать наличия внутренней и высшей связи вещей и решил придерживаться мнения, согласно которому все связано лишь внешним образом, вслепую, — мнение, которое, пожалуй, можно не оспаривать, но представителю которого никто не позавидует.

Наверное, кто-то решит, что надо поговорить и о состоянии Христа *после* воскресения или о периоде времени с момента его воскресения до ухода из видимого мира. На эту тему поднимались разные вопросы, однако есть вещи и обстоятельства, о которых, наверное, можно не распространяться, причем не потому, что это совершенно невозможно, а потому, что никогда нельзя полностью понять то, что не имеет аналога в человеческом опыте (а здесь как раз речь идет о предмете опыта). Если бы нам, например, надо было что-нибудь сказать о свойствах Христова тела, преображенного и прославленного в воскресении (т. е. не подверженного никакому дальнейшему распаду), это означало бы, что мы пытаемся опередить свой собственный опыт. Апостол говорит,\* что однажды Христос преобразит наше ничтожное тело, что оно уподобится его преображенному телу, и, наверное, следовало бы спросить: в чем заключается будущее преображение нашего тела или как его можно обрести. Для того чтобы составить на эту тему какое-то представление, нам пришлось бы сначала рассмотреть вопрос о том, какое отношение имеет материя к высшей потенции, а для этого в нашем изложении нет места. Прошедшее осознается, в будущее верят. Ясно, однако, одно: после того как внешний мир, находящийся вне Бога, однажды был признан и одобрен во Христе, последний замысел может заключаться лишь в том, чтобы весь внутренний мир, каким ему следовало быть изначально, — после первого творения все должно было заключаться в Боге, ибо долженствовавшее быть изначально никогда не может быть упразднено, — итак, последний замысел может состоять лишь в том, чтобы весь внутренний мир, каким ему следовало быть изначально, проявился во внешнем, чтобы человек, будучи внутренним, чисто духовным существом, стал бы таковым и *внешним образом*.

---

\* Флп. 3, 21.

От всех скудных философских рационалистических учений о бессмертии христианский взгляд отличается тем, что первые, тоже допуская продолжение жизни или утверждая будущее существование человека, все-таки не знают, в чем заключается истинная цель этого существования, его утешительное предназначение, особенно если они мыслят его совершенно оторванным от природы, тогда как совершенно необходимо, чтобы, после того как природа стала для человека помраченной и непроницаемой, она преобразилась для него в будущем состоянии, чтобы внешнее и внутреннее однажды прониклись гармонией, физическое настолько подчинилось духовному, что тело приняло бы природу тела духовного, *σμάτος πνευματικῆς*,<sup>13</sup> как говорит апостол (1 Кор. 15, 44), и тогда мы получим гораздо более основательное разъяснение, в большей степени соответствующее человеческой природе, какой она является теперь, чем то, которое было бы возможным при наличии первоначального единства. Если бы человек выдержал первое испытание и стал бы утверждаться на том месте, где был сотворен, он — в сравнении с тем, что мы теперь называем человеком, — был бы сверхчеловеком. Однако, после того как однажды он стал *человеком* в нынешнем понимании, божественный замысел заключается в том, чтобы он *как* человек, без того человеческого, с которым он связан столь многими неразрывными узами, отказался от желания стать причастным всему тому блаженству и высшему счастью, которые были предназначены для него в его первоначальном бытии. Лишь при таком будущем, ощущая такую *цель* человеческого бытия, сознание человека может найти покой. Но и этой надеждой мы обязаны Христу, обетование которого дает нам право после последнего кризиса (который обычно называют Страшным судом), после последнего мирового кризиса ожидать нового неба и новой земли.<sup>14</sup>

После этих разъяснений мы, наверное, можем тотчас перейти к рассмотрению последнего, непреходящего состоя-

ния, в котором находится Христос, того состояния, которое обычно называют состоянием превознесенности, согласно отрывку из Послания к Филиппийцам, который во всем нашем исследовании наделил нас первым лучом света и который поэтому мы и здесь приводим с полным основанием. Итак, согласно этому отрывку, тот, кто был *ἐν μορφῇ θεοῦ* и поскольку был *именно в этом состоянии*, — то есть кто больше не был *θεοῦ*, который был *ἐν ἀρχῇ*, в начале, — итак, он, будучи только *образом* Бога, отказался от этого образа, став человеком, причем, не просто путем соединения с человеком, возникшим от него независимо или уже наличествовавшим, а в результате того, что *он сам* принял человеческую природу и сущность. Однако он стал человеком лишь для того, чтобы до смерти быть *послушным* Богу. Следствием этого послушания до смерти стало то, что Бог возвысил его и дал ему имя (т. е. достоинство), которое выше всякого прочего имени, дабы перед именем Иисуса преклонилось всякое колено тех, кто пребывает на небе, на земле и под землею, все небесные, земные и преисподние силы (Флп. 2, 10).

Легко понять, что, когда речь заходит о возвышении Христа, возникают те же трудности, которые заявляли о себе и тогда, когда мы говорили о его уничижении. Здесь встает вопрос о том, *что* же именно является подлинным субъектом возвышения, тогда как там спрашивалось, что является субъектом уничижения. Однако само собой понятно, что одно лишь голое Божество (*simplex et nuda deitas*<sup>15</sup>) Христа так же мало способно на уничижение, как и на возвышение. Таким образом, согласно расхожему представлению, остается только сказать, что субъектом того и другого является человек, хотя в отношении уничижения именно вочеловечение и является таковым, и уже вочеловечившийся не может унижиться. Здесь традиционные теории помогают в том смысле, что, с их точки зрения, уничижение человека заключается именно в *pop-usus* (неиспользовании) божественных свойств,

которые стали ему присущими благодаря его личностной связи со второй потенцией Божества (если бы он уже мог использовать эти свойства, тогда, скорее, надо было бы говорить о возвышении человека). Тогда возвышение заключалось бы только в том, что человек получил полную возможность *использовать* эти свойства. Однако поскольку, согласно первому предположению, он сам добровольно отказался от использования этих свойств, возвышение его Богом заключается только в том, что теперь он позволил ему свободно использовать эти свойства. Но тогда — по отношению к простому *дозволению* или разрешению использовать то, что и так уже имеешь (к чему, собственно, и сводилось бы превознесение Христа), — приведенные слова апостола διὸ καὶ ὁ θεὸς (= Отцу) αὐτὸν ὑπερέψωσε,<sup>16</sup> а также многие другие новозаветные выражения были бы слишком сильными. Так же мало с этим согласуется и дальнейшее, а именно слова о том, что он дал ему имя выше всякого имени; в оригинале сказано ἐχαρίσατο (дарованное из благосклонности, дабы засвидетельствовать ему милость). Это слово, наверное, не может употребляться по отношению к одному лишь дозволению воспользоваться тем, что *уже* имеешь. Однако с этими трудностями и мнимыми объяснениями нам позволяет справиться ранее обоснованное представление, которое, таким образом, сохраняется до конца. Тот же самый субъект, которого, как мы показали, непосредственно *перед* вочеловечением нельзя назвать ни Богом, ни человеком, тот субъект, который, будучи в своей субстанции или самобытности покорным Богу, стал человеком и сохранял эту покорность до смерти, тот самый субъект *теперь* возвышен в своей самобытности, в *своей* субстанции, т. е. признан Богом (Отцом) как *Господь*, как υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει<sup>17</sup> (в полном значении слова), как сказано в начале Послания к Римлянам, а именно ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, т. е. *с тех пор, как* воскрес из мертвых;<sup>18</sup> он преобразен как подлинный

Божий наследник, т. е. как тот, которому Бог передает все бытие, дабы отныне он владел им как самобытная личность, все еще не зависящая от Бога и в этом смысле внебожественная, хотя и полностью единая с ним. Такова награда Христа (это, как вы, наверное, видите, является прямым следствием его независимости от Бога, достигнутой в результате грехопадения человека, независимости, которую он, однако, не использовал, поскольку не почитал хищением в этой независимости противостоять Богу<sup>19</sup>), — итак, награда Христа заключается в том, что теперь он имеет право быть вне Бога в своем собственном образе: *теперь* он не *без* божественной воли, а *по* божественной воле находится вне Бога, и в *этом бытии-вне-Бога* он облачен всею славою. Это Божество, которое он имеет как *особое* Лицо, является следствием его добровольного уничтожения: διὸ καὶ ὁ θεός и т. д.

Лишь последовательно и во всей полноте отстаивая свою точку зрения, мы получаем возможность так объединить различные высказывания о возвышении Христа, чтобы при этом не утрачивалось их совершенное своеобразие, например, когда Петр в своей речи, обращенной к иудеям (Деян. 2, 36) говорит: «Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и помазанником, Христός (т. е. помазанным на царство), *этого* Иисуса, которого вы распяли», — он сделал его Господом, того самого Иисуса, которого вы распяли и который после смерти не перестал быть *человеком*, не растворился во вселенной, не возвратился в Божество, а *остался человеком*. Но мы и нуждаемся в таком Посреднике (я говорю *нуждаемся*, ибо он не только был, он *есть* вечный Посредник), — именно в том человечестве, которое является вечным свидетельством его всецелого послушания Богу, теперь и заключается его бытие-вне-Бога, его самостоятельное по отношению к Богу бытие при сохранении самого сокровенного единства, ибо лишь тот может быть посредником, кто не за-

висим от *обеих* сторон.\* Христос находится вне Бога через свое вечное человечество и вне человека и независимо от человека через свое Божество. Бог *сделал* его Господом, — такое нельзя было бы сказать о том, кто не был ἐν ἀρχῇ, в начале, θεός, Богом, такое нельзя было бы сказать и о том, кто *всегда* был в Боге, был поглощен божественной жизнью. Однако это можно сказать о том, кто был положен вне Божества, положен самостоятельным по отношению к Богу и кто мог быть не зависимым от него, но вместо этого уничтожил себя и покорился ему; *такого* можно было возвысить до того господства и той славы, которых он не хотел, к обретению которых не испытывал жадного стремления. Христос сам, согласно Евангелию от Матфея (Мф. 28, 18), рассматривает свою славу, власть и господство как только данные ему или воспринятые им, но не как бывшие у него изначально, как это есть у Отца. Что касается учения апостола, то здесь я вспоминаю об уже упомянутом месте из Первого Послания к Коринфянам (1 Кор. 8, 6): « Ἦμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ », «но у нас один Бог Отец, из которого все, и мы в нем, и *один* Господь (εἰς κύριος) Иисус Христос, *через* которого все». <sup>22</sup> Здесь Отец, будучи единым Богом, явно отличается от Сына, который назван не Богом, а Господом (κύριος), тем, кому *внешним образом*, а именно вне Бога (в видимом и невидимом мире) все подчинено и

---

\* Христос стал человеком без какой-либо возможности вернуться в прежнее состояние. Он как бы заставил Бога принять в нем человека. Он хотел воскреснуть как Сын Человеческий. В смерти он был *superstes anima*<sup>20</sup> как человек, но *она* хотела быть превознесенной и прославленной только в образе человека. Смысл последних слов в Первом послании Петра (1 Пет. 3, 18) таков: оживший духовно или в Духе (еще невидимо), так что он уже был уверен в том, что действительно настанет и воскресение его тела. Продолжение существования духовного (души) после смерти уже есть следствие дальнейшего движения вплоть до воскресения. Если бы в этой последовательности не было положено А<sup>3</sup>, тогда не было бы движения к А<sup>2</sup>. Таким образом, уже до воскресения Христос был ζῶλονθηθεὶς (τῶ) πνεύματι.<sup>21</sup> (Примечание на полях)

передано Божьей волей; он назван κύριος, так как он может быть *соделан* Господом, ему может быть дано и то бытие, над которым он властвует, но никого нельзя сделать изначальным обладателем этого бытия. Сын стал Господом бытия. Таким образом, выражение εἷς κύριος означает, конечно же, нечто большее, чем только учителя, о котором в данном случае говорят рационалисты, оно означает *Господа вселенной*, ибо в том же месте (пятый стих) Павел называет лжебогов κυρίους и θεούς (которые считаются за θεοί), и их, конечно, следует понимать не как учителей, а как действительные, господствующие над миром потенции; именно этим πολλοῖς κυρίοις,<sup>23</sup> этим *многим* господам он противопоставляет εἷς κύριος, единого Господа вселенной Христа, которого именно поэтому возвещают Богом, *действительным* Богом, а не просто кажущимся (λεγόμενος θεός<sup>24</sup>), но в то же время возвещают не как ὁ θεός или εἷς θεός, т. е. не в том качестве, которое, в отличие от Сына и Духа, присуще только Отцу. Тот, кто *делается* Господом, тем не менее не мог быть Богом *субстанциально*, таковым он мог быть только вне Бога, но именно ему в ситуации грехопадения надлежало обрести всю полноту праведности через страдание (через лишение славы), лишь он *должен был* принять это страдание. В той беседе, которую Христос, воскреснув, ведет с учениками, идущими в Эммаус,<sup>25</sup> он еще остается неузнанным и поэтому говорит о себе в третьем лице, задавая вопрос: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу свою?»<sup>26</sup> Он не говорит: «Не так ли надлежало пострадать человеку Иисусу?» Он говорит: «Не так ли надлежало *Христу?*» Лишь тот, кто был ἐν μορφῇ θεοῦ, кто стал самостоятельным по отношению к Богу, лишь он *мог*, находясь на этом пути, — пути подчинения до смерти, — войти в свою славу, т. е. стать таким, кого сам Бог теперь признает как Господа и делает таковым. Ибо речь шла не о его славе вообще, а о славе, которую он имел по воле самого Отца и с его согласия. Совершенно похожее выражение содержится в

Послании к Евреям (Евр. 2, 10). «Ибо *надлежало*, чтобы тот, для которого все и от которого все (Бог), *надлежало*, чтобы он через страдания сделал совершенным основоположника (зачинателя) нашего спасения (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας)».

Итак, здесь, в конце, впервые по-настоящему разъясняется смысл Христовых страданий. Лишь тот, кто имел славу, имел μορφήν θεοῦ без (независимо от) Отца, лишь *он должен был* отказаться от этой славы, через страдание и смерть принести себя в жертву, дабы достичь славы с Богом (воссесть одесную Бога). Все это, согласно нашему предположению, можно сказать только о таком субъекте и ни о каком другом.

«Дана мне всякая власть на небе и на земле»,<sup>27</sup> — с такими словами расстается Иисус со своими учениками. Блажен тот, кто понимает это в полной *истине* сказанного, т. е. кто в то же время понимает, что Христос *имеет* всякую власть в том смысле, что она ему *дана*, т. е. дана как для-себя, как вне-Бога-сущее. Тот, кто познает Христа в его субстанции, как особую личность, и одновременно как того, кому дана всякая власть, впервые познает его как истинного Христа, Христа как он Есть, и занимает позицию нынешнего бытия и жизни человечества. Следовательно, как говорит апостол, благодаря тому, что Бог во Христе примирил с собою мир,<sup>28</sup> высшее отношение посредничества, которое *было* уже в творении, отношение, которое *там* достигает лишь уровня высшей мысли, сама тайна творения во Христе предстает для каждого человека понятной и постижимой как *непосредственная* истина и действительность. Впрочем, надо отметить еще одно: *нынешней* славой Христа преодолевается то бесславие, то отрицание, в котором он оказался по вине человека, но так как даже *эта* (совершенная) слава Христа все еще остается *сокрытой*, его последнее, *явное* и всеобщее прославление по-прежнему остается делом будущего.

## *Тридцать третья лекция*

Теперь, когда мы достигли этого момента, всем, наверное, стало понятно, что же именно говорилось в начале и не раз по ходу нашего изложения: христианство — не учение, а дело, и подлинное содержание христианства — сам Христос и его история — не просто внешняя история его деяний и страдания, пришедшихся на то время, когда он был зрим в своем человечестве, а история высшая, в которой его жизнь как жизнь человека представляет собой лишь *переход* и поэтому только момент. Непосредственным предметом объяснения является Христос в его *историческом* явлении. Однако само это явление можно объяснить только из той связи, которая *превосходит* его и, с одной стороны, простирается до начала всех вещей, а с другой — до их окончательного завершения. Тем не менее содержание христианства не представляет собой так называемую всеобщую религию. Его содержание — особая личность, которая с начала нынешнего миропорядка находилась вне Бога, но именно поэтому была самостоятельной, однако не воспользовалась этой самостоятельностью (не приобрела ничего для себя), а прибегла к ней лишь для того, чтобы добровольно покориться и принести в жертву самое себя, дабы превратить божественное неблаговоление в милосердную благосклонность. Только благодаря этому Христос, пребывая во внебожественной славе, которая тем не менее была признана самим *Богом* и желанна им, как *наследник* Отца, которому тот передал все бытие, получил возможность гос-

подствовать вплоть до того момента в самом отдаленном будущем, предвиденного святым апостолом Павлом, когда он, одолев всех своих врагов, все, противящееся Богу,<sup>1</sup> возвращает Отцу *царство* (то бытие, которым он владеет доныне) и вместе с этим бытием сам возвращается в него, однако даже здесь не утрачивает своей личности и господства над этим бытием, ибо именно потому, что Отец владеет им как бытием, которое Сын снова полагает в него, оно остается в Отце бытием как Отца, так и Сына, и именно этим последним моментом полагается *совершенное* единство, общность бытия Отца, Сына и Духа, который, в конечном счете, главенствует над всем и в этом смысле тоже владеет бытием.

Доведя изложение до этого момента, я мог бы, пожалуй, решить, что достигнута последняя цель этих лекций, представлявших собой не что иное, как объективное разъяснение христианства. Однако вполне уместно еще раз взглянуть на это разъяснение и кое-что сказать о его характере.

Представим человека, воспитанного в традициях строгого рационализма, никогда прежде о христианстве не слышавшего и вдруг неожиданно столкнувшегося с ним; он непременно почувствует, что должен объяснить это явление, причем именно так, как в подобном случае он почувствовал бы необходимость объяснить мифологию, ибо вряд ли последнее покажется ему более чуждым, чем первое. Однако между тем и другим есть одно важное различие: в мифологических представлениях нет ничего исторического, кроме того, что в определенное время в них верили определенные народы, считавшие их истинными. Однако у нас нет никаких оснований считать *исторически* истинными те лица, которые являются предметом этих представлений. Даже если мы, исходя из того, что это не просто представления, а действительно теогонические потенции, действующие в мифологическом процессе, даже если, исходя из этого, мы согла-

симся, что среди язычников были настоящие теофании, их боги все равно не станут историческими персонажами. Христос же — не просто *явление*: он жил, как всякий другой человек, родился и умер, и его существование в истории так же удостоверено, как и существование любого другого жившего в ней человека. Явление христианства уходит так далеко в документально засвидетельствованную историю, что, насколько я знаю, в Германии никому не взбрдет в голову отрицать существование такого Христа. Если бы *можно было* усомниться в истинности его исторического существования, *тогда* можно было бы попытаться представить христианство лишь как продолжение или необходимое завершение мифологического процесса, без какого-либо различия между мифологией и откровением. В таком случае можно было бы сказать примерно так: после того, как ранний этап мифологического процесса завершился страданием и смертью реального Бога, необходимо, чтобы и в дальнейшем второй Бог, пострадав и умерев, стал прошлым по отношению к человеческому сознанию, дабы по-настоящему приблизилась *третья* потенция, доселе недоступная этому сознанию и в язычестве осмыслявшаяся как будущая, и, таким образом, по восстановлению всего изначального единства мифологический процесс, или язычество, придет к своему окончательному завершению. Можно предположить, что этот этап процесса должен был протекать в той части человечества, которая доньше приходилась на язычество, можно также предположить, что, после того как однажды одному народу была явлена более высокая картина мифологических представлений, более высокое представление с неодолимой силой привлекло к себе язычество, которое как раз к тому времени уже обнаружило совершенно очевидные признаки полного истощения, — привлекло и с невероятной быстротой распространилось по миру, который легко было победить. Иудеи, таким образом, были избраны лишь как исход-

ная точка, как вместилище этих новых представлений. Таким было бы это объяснение, которое, хотя до сих пор никто к нему не прибегал, могло бы, пожалуй, действительно сойти за объяснение, если бы единственное обстоятельство не сделало его совершенно *невозможным*: Христос — личность историческая, личность, которая не просто явилась, но, как всякий другой человек, прожила и претерпела страдания на глазах у всего мира. Здесь речь идет не о том, чтобы дать объяснение какому-то субъективному представлению, пусть даже на основе необходимого процесса. Здесь царство одного лишь представления упраздняется, на его место приходят истина и действительность. Таким образом, остается, казалось бы, лишь одно: признать историческое существование некоего Христа, но то более высокое — не просто историческое, — что было ему присуще, попытаться совершенно субъективным образом объяснить в историческом контексте, чтобы потом говорили, что основателя этой религии его приверженцы воспринимали мифологически, что он был окружен и прославлен *мифами*. Когда я упоминаю о таком решении, которое в последние годы встречают столь бурными рукоплесканиями, я надеюсь, мне поверят, что о нем я узнал вовсе не благодаря последним экспериментам. Воспользовавшись случаем, вообще хочу заметить, что, впервые начав читать философию откровения в 1831–1832 гг., я с тех пор читал ее не раз и всегда так, как я прочитал ее теперь. Если вы заинтересуетесь хронологией, вы увидите, что философия откровения сформировалась без какой-либо оглядки на те явления в богословии, которые заявили о себе лишь позднее и которые, появившись они раньше, вряд ли бы заставили меня пуститься с ними в полемику. Дело в том, что философия откровения основывается на расширении философии и самого философского сознания, которое было возможно только благодаря повторному обращению к ее началам. Разве мог я

счесть достойными моего внимания тех людей, которые, не обладая признаками какой-либо самобытности в философии и просто утверждая *данную* на сегодняшний день философию как неколебимую (каковой, как мне очень хорошо известно, ее не считал и сам зачинатель), совсем по-школярски используют ее и даже не ее, а некоторые совершенно незаконченные ее положения против тех истин, для которых во всем скопище их понятий нет таких, с помощью которых они могли бы посягнуть на эти истины своим даже не общим, а самым что ни на есть всеобщим, т. е. в высшей степени обывательским разумением? Вопрос о значении и реальности откровения зависит от кризиса самой философии, который должен был начаться и действительно начался. Поэтому до тех пор, пока они уверяют, что в философии, как говорит пословица, все дни похожи на вечер и делать больше нечего, можно спокойно смотреть на те подвиги, которые они совершают в богословии. Их неспособность постичь своеобразие отношений, проявляющихся в христианстве, а также бессилие их философии, также не могущей этого сделать, не является причиной того, чтобы люди сведущие устраивали полемику по этому поводу; им все это и так достаточно хорошо известно.

В связи с этим позволю себе сделать еще одно замечание. Мои лекции о философии откровения слушает немало людей и, насколько я знаю, в записях они распространяются далеко за пределами Германии. Поэтому было бы удивительно, если бы отдельные выражения, обороты и идеи не стали широко известными уже в каком-то другом контексте. В этой связи заявляю, что я не читал ничего такого, чего не читал бы в 1831, 1832 и последующих годах. Что касается лекций по философии откровения, то здесь хронология уходит еще дальше.

Относительно самой гипотезы — гипотезы прославления жизни Иисуса в мифах (о которой думали не только я,

но и многие, причем уже более сорока лет\*), то здесь, пожалуй, всякий согласится, что в преданиях и мифах прославляется лишь та жизнь, которая, ранее заявив о себе своими делами или как-то еще, и без того была вознесена в высшие сферы. А теперь спрашивается: благодаря чему местный раввин Иисус стал предметом такого прославления? Благодаря своему учению? Но содержанием этого учения, не беря во внимание его возвышенную мораль (которая, впрочем, уже имела нечто аналогичное, нечто похожее в лучших иудейских учителях), основным содержанием его учения был он сам: в том, что его послал Бог и что он есть Сын Божий. Как это учение приняли иудеи, показывают камни, которые они хватают, как только он говорит: «Прежде, нежели был Авраам, я есмь».<sup>2</sup> Или: «Я и Отец — одно».<sup>3</sup> Итак, где сокрыта предпосылка, сделавшая вероятным столь необычайное прославление? Ведь в то, что он — Мессия, не поверил почти никто из его народа.

Таким образом, лишь тогда, когда мы *предполагаем* все то, что можно сказать о Христе *независимо* от Евангелий и язычества и что можно вывести из Ветхого Завета, когда мы считаем, что его ценили только за то, за что *мы сами* в нем признаем, наверное, *тогда и только тогда* можно предположить, что вследствие такого взгляда и в согласии с ним зародились и некоторые рассказы, которые теперь содержатся в Евангелиях и которые можно было бы назвать догматическими мифами. Однако именно такое допущение заставило бы заранее предположить все Христово величие независимо от этих рассказов и Евангелий, и тогда мы тем более почувствовали бы желание и настрой более объективно рассмотреть происхождение Евангелий и их самую сво-

---

\* Статья, в которой автор еще в свои университетские годы мистически трактовал историю детства Иисуса, находится в его рукописном наследии (*Примеч К Ф А Шеллинга*)

бодную критику. Ведь величие Христа совершенно не зависит от этих в некотором отношении случайных рассказов, оно не основывается на них, а предшествует им; не они необходимы, чтобы признать величие Христа, а наоборот, само это величие — со всеми определениями, которые мы ему придаем, — необходимо, чтобы постичь эти рассказы, эти Евангелия. Так, наверное, думают те, кто полагает, что с помощью мифического объяснения они еще могут что-то сделать, того объяснения, которое в сравнении с маловерием и малодушием некоторых богословов, по крайней мере, еще могло бы что-то значить.

Между тем, как было сказано, мы хотим лишь *объяснить* христианство, мы совершенно далеки от какого бы то ни было догматического замысла, для нас важно лишь объяснить христианство как явление истории. Поэтому мы должны каждому, кто не согласен с нашим объяснением, дать возможность представить свое. Только действительное объяснение необходимо. Так как христианство не представляет собой того факта, который следует упразднить, так как оно здесь, его надо постичь как исторический факт. Однако я не знаю никакого другого объяснения, которое подходило бы к этому так же широко, а что касается банальностей наподобие той, которая гласит, будто историческое значение Христа основывается на том, что однажды должен был появиться индивид, в котором единство Бога и человека проявляется наиболее истинно, то на них мы не хотим останавливаться.

Наверное, мне следовало бы что-то сказать и о тех, кто вообще не хочет никаких объяснений, заявляя, что надо просто довольствоваться Христовым милосердием, использовать его себе во благо и не пускаться в разыскания. Если их действительно устраивает такое субъективное христианство, то никто не имеет права что-либо сказать против них. Но даже если бы они вспомнили слова апостола, сказавшего,

что во Христе сокрыты *все* сокровища познания,<sup>4</sup> совсем не бесспорно, что эти сокровища остаются нераскрытыми, как, правда, доньше почти всегда и происходит благодаря тем, кто избрал своим занятием набожность. Кроме того, им, по крайней мере, не следовало бы становиться мерилom для других людей и не мешало бы подумать, что христианство существует в мире и для прочих, устроенных так, что познание и разумение для них превыше всего и что даже непостижимую *благодать* они не могут принять от всего сердца, — подумать, что христианство желает быть познанным не только единицами, что оно притязает на всеобщее признание, которое становится возможным лишь на путях науки, ибо научно ясным воззрением является только то, которое собирает вместе и объединяет самых разных людей. Мы же объяснили христианство лишь *из него самого*, как в свое время мифологию. Христианство, как, в конечном счете, любое значительное явление, само содержит в себе ключ для его понимания; прежде всего он — в намеках, указывающих на божественное домостроительство, согласно которому между высшими причинами полагается отношение последования.

Если истинным содержанием христианства является сам Христос, тогда, как нам кажется, христианство мы постигли полностью. Есть, однако, одно-единственное событие в жизни Христа, которого мы не коснулись: его исчезновение, расставание с землею после воскресения, так называемое *вознесение*. Нам, конечно, следовало бы разъяснить и это. И мы бы это сделали, но не смогли бы ни выдвинуть необходимых соображений, ни развить их здесь. Например, возникла бы необходимость рассмотреть и разъяснить природу материи так называемого бесконечного пространства, подобно тому как ранее мы рассмотрели учение о бесконечном времени, представив его в совершенно новом свете. Учение о пространстве доньше представлено не менее превратно, чем учение о времени, и поэтому учение о мироздании основыв-

вается — не его формальная часть, которая относится к одним лишь движениям внутри нашей планетной системы, но в большей степени материальная, особенно, когда речь заходит о распространении телесных протяженностей, протяжении пространства, в котором располагаются тела нашей планетной системы, об устремленности в бессмысленную безмерность, как если бы она сама себя разумела, — все это учение основывается на предпосылках, которые не смогли бы выдержать строгой критики. Например, когда в какой-либо точке мироздания пространство принимает необходимую форму существования и, следовательно, необходимую форму созерцания, от этой точки, следовательно, относительно, появляется все мироздание в пространстве, но из этого не следует, что теперь целое действительно существует в пространстве и расстояния, которые являются нам как пространственные, не могут выражать лишь идеальные отношения и различия. Если именно человек положил внебожественный, а следовательно, и пространственный мир, и непрестанно полагает его, то не следует думать, что это действие может выходить за пределы системы, с которой он связан, иначе, чем *относительным образом*. Небо — это как раз то, от чего человек отъединен своим нынешним существованием. Если же спросят, почему все-таки после всего прежнего надо признать, что к этой ограниченной и подчиненной части Бог относится с большим вниманием, чем ко всему остальному, которое он воспринимает как несуществующее, я снова отвечу словами Христа, сказавшего, что на небе больше радости об одном грешнике кающемся, чем о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии.\*<sup>5</sup>

---

\* Относительно намеченного здесь представления о мироздании (которое *предполагает* систему Коперника) см. восемнадцатую лекцию «Введения в философию мифологии» Einleitung in die Philosophie der Mythologie S 490 ff (Примеч К Ф А Шеллинга)

Для проницательных слушателей (а на таких я и рассчитывал) этим, я думаю, сказано достаточно.

Итак, если все предыдущее действительно охватывает жизнь Христа, тогда, как мне кажется, этим изложением мы выполнили свою задачу. Однако кроме личности Христа надо рассмотреть и *дело* Христа. Но это дело продолжится и простирается в самое далекое будущее, ибо Христу еще не все покорилось; когда же ему все покорится, говорит апостол в отрывке, который мы уже разъяснили,<sup>6</sup> тогда Сын сам покорится тому, кто покорил ему все. Кроме того, мы сами «еще не такие, какими станем». Через Христа нам снова даны только свобода, *сила и возможность* восстановить в себе самих божественную жизнь, стать Божьими *детьми*, облакаясь во Христа, а в нем — облакаясь Духом, ибо только в таком совершенном облечении и заключается подлинное рождение свыше.

Таким образом, следующее действие Христа состояло в том, что он дал нам возможность привлечь к себе Дух. Он сам говорит, что, если он не уйдет, последний и высший Посредник не сможет прийти (*παράκλητος* означает также посредника, ибо Дух по отношению ко Христу назван *ἄλλος παράκλητος*\*<sup>7</sup>), и только тогда, когда он придет, в нас осуществится вся полнота Божества.

Здесь тоже проявляется всеобщий закон развития, который направлял нас в нашем долгом исследовании и согласно которому предыдущее должно *уйти*, т. е. уступить место, дабы *пришло* последующее, и, таким образом, в то время как человек до появления Христа, с одной стороны, пребывал во власти реального начала, а с другой — во власти такой же космической или положенной вне Бога и, следовательно, только природной второй потенции, смерть Христа, а поскольку она есть лишь следствие его вочеловечения, то

\* Ин. 16, 7; 14, 16.

и вочеловечение, были лишь *уходом* той опосредствующей потенции, которая низошла до человечества только для того, чтобы своею смертью упразднить себя как природную, а тем самым упразднить и всякое напряжение и, таким образом, дать место третьей потенции, которая после упразднения всякого напряжения сама уже предстает не как космическая (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου), а как Святой Дух, исходящий от Бога. Здесь в ее последнем и высшем образе проявляется божественное домостроительство, покоящееся на преемстве Лиц. Каждое последующее Лицо проясняет и прославляет слова предыдущего, и, таким образом, Христос прославляет Отца, а Дух — Христа. «Он прославит меня», — говорит Христос.<sup>8</sup> Вследствие таких отношений Христос мог *силою* Святого Духа стать человеком и только силою Святого Духа умереть, как говорится в Послании к Евреям (9, 14), в противоположность очищению, принятому в Ветхом Завете: «Куда более кровь Христа, который *вечным* (гlossa: святым) *Духом* принес себя самого в непорочную жертву Богу, очистит нашу совесть от мертвых дел для служения живому Богу». Святой Дух еще не пришел, говорит Иоанн, ибо Христос еще не был прославлен; это произошло в его смерти, как говорит он сам, после того как ушел Иуда (Ин. 13, 31): «Ныне прославился Сын Человеческий», — и сразу после его прославления исполнилось обетование о Святом Духе, данное апостолам.

Итак, первое деяние Христа, простирающееся в будущее, представляет собой именно это опосредствованное им излитие Святого Духа. Так как этим упраздняется **всякое** напряжение, впервые может начаться религия Духа и свободы, после того как космическая сила, которой до сих пор было подчинено человеческое сознание, лишается, по меньшей мере, того необходимого и непреодолимого, которым она воздействовала на человеческий род, как сказано в Послании к Колоссянам (2, 15): он разоблачил ἀρχαίς и ἐξουσίαις<sup>9</sup>

(космические потенции), т. е. лишил их оружия и силы, дав всем возможность увидеть их и победоносно восторжествовав над ними. Так же сказано и в Послании к Ефесянам (3, 10): ἀρχαῖς и ἐξουσίαις<sup>10</sup> на небесах (небо представляет собой область пребывания свободной, всеобщей потенции, освобожденной от конкретного) стала известной чудесная Божья премудрость и его тайна, сокрытая от начала мира. Он сам сделал Христа главою, т. е. Господом по отношению ко всякой ἀρχή и всякой ἐξουσία, как сказано в том же Послании (Еф. 1, 21): ибо Бог, который воскресил его и посадил одесную себя на небесах, вознес его над всякой ἀρχή, над всякой ἐξουσία, δυνάμεις и κυριότης<sup>11</sup> и над всяким именем, называемом не только в этом зоне (завершающемся Христом), но и в будущем. Те силы, которые могут появиться после эпохи Христа, все равно подчинены ему. Возникает вопрос: что понимать под этими ἀρχαῖς, ἐξουσίαις и т. д. Вы сами видите, что эти ἀρχαί представляют собой то, что мы называли началами, а ἐξουσίαι — то, что называли потенциями, однако здесь имеются в виду потенции в их напряжении, следовательно, космические. Христос освободил от них человечество, ибо в нем, в его смерти божественное пронзило собой природное, которое он принес в жертву. Однако надо признать, что под ἀρχαῖς, ἐξουσίαις или δυνάμεις понимаются не только три первоначала. Ведь подобно тому как они иерархически располагаются в природе, подобно тому как каждое природное царство и в конечном счете каждая область этого царства имеет своего собственного властителя, хотя и подчиненного высшему (в поступательном процессе от одного момента к другому меняется значение действенной и действующей в нем потенции), в истории человеческого сознания через напряжение полагается некоторое число таких же властителей, которые в какой-то точке или в какой-то момент жизни сознания могут заявить о себе. Таким образом, ἀρχαί и ἐξουσίαι — суть силы,

которые действительно были порождены для сознания, и Павел, полностью противореча принятым объяснениям природы мифологии, считает их *реальными* силами, которые добились действительной власти над сознанием. Однако хотя человеческое сознание положено *в свободе* по отношению к ним, оно не лишено возможности, пусть в каких-либо других формах, снова оказаться под влиянием этих сил и предать себя их власти; эта сила лишена лишь неодолимого, но само ее существование не упразднено, ибо это произойдет лишь тогда, когда Христос передаст царство Отцу, где, как там прибавлено, он упразднит *πάσαν ἀρχήν καὶ πάσαν ἐξουσίαν καὶ δύναντιν*,<sup>12</sup> т. е. где полностью упразднятся *все* внебожественные силы. Евангелие есть совершенный закон свободы, благодаря которому упраздняется внешний закон, внешняя необходимость, властвовавшая над всяким сознанием. *Во Христе* умерла вся космическая религия, ибо она покоилась только на том *напряжении*, в котором он сам был лишь экзотерическим началом и природной потенцией. С этого момента, когда напряжение было упразднено, когда власть всякой космической потенции была подорвана, когда опосредствующая потенция как *природная* упразднилась в смерти, с этого момента язычество начало довольно быстро увядать и как бы отмирать. С этого времени оно все меньше напоминает нечто живое и продолжает существовать лишь как *carut mortuum*,<sup>13</sup> как не разумеющий самого себя пережиток того процесса, который больше *не существует*.

У Плутарха в его «*De defectu oraculorum*» (с. 17)<sup>14</sup> один из собеседников рассказывает о том, как он от своего учителя Эмилиануса слышал рассказанное ему его отцом Эпиферсом. Однажды тот отправился в Италию на корабле, где было много груза и путешественников. К вечеру, неподалеку от Ехинадских островов, начался штиль, и корабль приблизился к островам. Когда почти все бодрствовали, а некоторые ужинали, со стороны островов внезапно раздался голос,

званный Фамуза, кормчего этого корабля; он был родом из Египта, и лишь немногие на корабле знали его по имени. Два раза он не откликнулся на зов, но на третий ответил. Тогда незнакомый голос властно повелел: «Когда ты будешь проходить неподалеку от Палодов (что это за место — неизвестно), объяви, что умер великий Пан». Поначалу все пришли в ужас и стали советоваться друг с другом, что предпринять. Фамуз, однако, решил, что, если в указанном месте наступит штиль, он выполнит это повеление. Штиль действительно наступил, и Фамуз, выйдя на корму, обращенную к земле, громко возвестил, как ему и было велено, что умер великий Пан. Как только голос долетел до земли, раздался протяжный вздох, причем не кого-то одного, а многих, услышавших эту весть, вздох, смешанный с удивлением. Поскольку путешественников было очень много, об этом тотчас узнали в Риме, весть долетела до ушей императора Тиберия, который сразу же послал за Фамузом, желая узнать, кто такой Пан. Эта история случилась во времена Тиберия, и вполне естественно было связать ее со смертью Христа и именно его видеть в умершем Панае. Однако в таком толковании больше назидательного, чем сказанного по существу дела. Если мы хотим придать этой истории какое-то значение, тогда в великом Панае, который умер, надо видеть само слепое, космическое начало, которое, согласно одной лишь своей природе, на всем протяжении существования язычества владычествовало в той мере, в какой оно не было упразднено в своей основе. К полному угасанию его привела лишь смерть Христа. Во Христе умер и великий Пан. Христова смерть, которой он упразднил власть всех внебожественных космических сил, была всеобщим завершением язычества, того язычества, которое, как мы показали, тоже было подчинено космическим стихиям.

Христианство самым решительным образом считает себя освободителем от слепой силы язычества. И поэтому здесь можно начать исследование, которым полностью за-

вершается все наше прежнее изложение, можно попытаться ответить на вопрос: как по отношению к самому себе христианство воспринимает эту слепую силу, это языческое начало?

Хотя Писание нередко говорит о нем в довольно общих чертах, тем не менее нельзя отрицать, что в некоторых местах о нем сказано более определенно, причем как о личности; приведу лишь то, что Павел говорит Эфессянам (2, 2): вы сначала жили сообразно обычаю (т. е. сообразно движущемуся внутри началу) этого мира, а также по воле князя, который господствует в воздухе (тем самым намекается на астральную, космическую силу).<sup>15</sup> В другом месте этот князь тьмы еще определеннее называется *сатаной*. Сатана считается главой всего злого и совершенно особым образом — главой язычества. Таково строго ортодоксальное объяснение мифологии, на основании которого мы должны понять, как оно относится к нашему. В то же время роль, которая в Новом Завете вообще приписывается сатане, столь значительна, он настолько ясно воспринимается как некая особая противоположность Христа, что мы не можем не рассмотреть эту огромную силу более обстоятельно и не исследовать ее значения.

Наше исследование распадается на две части: критическую и позитивную.

Согласно более древнему, некогда общепринятому представлению о происхождении язычества и возникновении мифологии, человеческий род, поддавшись внушению *сатаны*, отвернулся от истинного Бога, преисполнился мыслями о лжебогах и, по соблазну или принуждению, стал служить им, *по природе* не бывшим богами. Возникает вопрос: как это воззрение соотносится с нашим? Сразу видно, что, с одной стороны, они согласуются между собой. То, с чем мы принципиально не соглашались в нашей теории, а именно с тем, что мифология представляет собой *человеческое* измыш-

ление или просто случайное заблуждение, неприемлемо и для этого воззрения. Усматривая причину всего язычества в наущении сатаны, оно согласуется с нашим объяснением в той мере, в какой признает, что в представлениях мифологии и язычества существует реальная сила, не зависящая от свободы человека и даже сковывающая саму эту свободу. Таким образом, в той мере, в какой оно выводит мифологию из *реальной* причины, оно согласуется с нашим объяснением. Но, с другой стороны, что же именно ортодоксальное представление понимает под сатаной, считая его изначальной причиной возникновения язычества? Оно мыслит его как хотя и могущественного, но все-таки ограниченного определенными пределами тварного духа, который изначально был добрым ангелом, но, возгордившись и решив возвыситься над Богом, противопоставил себя ему и потом — изгнанный им и предоставленный своей собственной порочности, — как все отступники, собрал все силы для того, чтобы и других, особенно человечество, увести от Бога и сделать его зависимым от себя.

Вы, наверное, видите, что такое представление о сатане никак не обосновано нашим предыдущим изложением. Возникает вопрос, есть ли для него какое-либо иное обоснование, сокрытое в каком-либо другом месте? Я знаю, что в наше время появился новый вид очень ревностных *advocati diaboli*,<sup>16</sup> жадно ухватившихся за обычное представление о сатане и попытавшихся придать ему новую силу. Таким, пошедшим в науку ради приключений, трудно отыскать что-либо более удобное. Однако прежде чем облечь это воззрение в философские понятия, всегда не мешает спросить, исторично ли оно, действительно ли основывается только на тех источниках, из которых его выводят. Во избежание всяческих недоразумений я хочу сразу заметить, что, если мы и усомнимся в значимости обычного представления, мы ни в коей мере не стремимся к тому, чтобы вообще оспорить ре-

альность этой идеи или в чем-то умалить значение самого сатаны; быть может, картина совершенно обратная: мы наделяем сатану еще большей реальностью и значимостью, а обычное представление критикуем как раз за то, что оно не признает этой значимости, умаляя ее и делая скудным. Но я перехожу к делу и еще раз говорю, что речь идет о том представлении, согласно которому сатана является обособленным, тварным духом, который сначала был сотворен Богом, а потом, отпав от него, увлек за собой другие духи и, наконец, человечество.

Прежде всего напомним, что в имени «сатана» нет никакого конкретного содержания, что оно имеет самое обычное значение. Оно восходит к еврейскому, где обозначает *противника вообще*. С артиклем שָׂטָן оно означает какого-то определенного противника, противника кат' ἑξοχήν.<sup>17</sup> Здесь, конечно же, содержится намек на личность или, скажу шире, на дух, однако вовсе не обязательно, что этот дух — *тварный* и в своем роде *конечный*. На греческий язык שָׂטָן совершенно правильно было бы перевести словом ὁ ἀντικείμενος.<sup>18</sup> В совершенно *общем* смысле употребляется и глагол satan, например, когда ангел Господень *преграждает* путь Валааму;<sup>19</sup> в еврейском это действие обозначается словом satan, которое, следовательно, не означает ничего иного, кроме как *задержать*, воспрепятствовать движению, стать на пути. В греческом языке это еврейское существительное переводится словом διάβολος<sup>20</sup> от глагола διαβάλλειν,<sup>21</sup> что означает лишь interjicere se ad obsistendum,<sup>22</sup> откуда берет начало и наш немецкий «дьявол» (Teufel). Изначально это греческое слово употребляется в самом *общем* смысле и даже abstracte,<sup>23</sup> о всяком contrario,<sup>24</sup> через которую кто-то утрачивает правильный путь. В первой главе Первой книги Маккавейской об Антиохе Епифане<sup>25</sup> рассказывается, что он укрепил поселение Давида прочными стенами и башнями и расположил в нем множество языч-

ников. Далее об этом укреплении говорится: καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι, оно стало засадой для храма, т. е. тем местом, из которого можно было наблюдать за храмом и нападать на выходящих и входящих; καὶ, говорится далее, ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντός, т. е. оно навсегда стало для Израиля злым дьяволом, чем-то таким, что стояло у него на пути, непрестанно и весьма сильно препятствовало ему или сбивало с пути.<sup>26</sup> Итак, слово διάβολος имеет весьма широкое значение и употребляется даже по отношению к предмету. Вот, пожалуй, и все, что следовало сказать об этом слове.

*Второе* замечание, которое я хочу сделать сразу после первого, заключается в том, что в действительности ни в Ветхом, ни в Новом Заветах нельзя найти ни одного места, где бы говорилось, что дьявол был *сотворен*, что он представляет собой тварный дух. Прошу вас обратить внимание на то, что я говорю — *тварный* дух. Ведь тот факт, что он *стал* первым в ходе вещей, не исключается тем, что он *во*-*все* не был сотворен. Мысль о том, что он является тварным духом, выводится, если посмотреть назад, из основного положения, согласно которому все, что *действительно* находится вне Бога, может быть лишь *тварью*, только тем, что он создал. Это могло быть совершенно правильным в прежней философии, которая не могла *иначе* мыслить внебожественность. Что касается позднейшей философии, то она не смогла бы с легкостью признать это положение таким же всеобщим и столь же необходимым. Раньше мы, с помощью оснований, которые я считаю неопровержимыми, показали, что Христос находился *вне* Бога в промежуточном состоянии, не будучи тварью. Сатана же прежде всего мыслится как противник Христа, о котором сказано: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, для этого и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела противника<sup>27</sup> (как истинный Λύσιος,<sup>28</sup> известный предикат Диони-

са), — здесь я не могу не заметить, что Плутарх,\* рассказывая о дуализме персов, говорит, что, согласно утверждению магов, три тысячи лет господствовал один бог, следующие три тысячи другой, *разрушивший дела первого: τὰ τοῦ ἐτέρου ἀναλύων*. Я привожу это лишь как аналогию и ни в коем случае как нечто *тождественное*. Если Христос в этом противостоянии не является *тварью*, то не должно ли противостоящее ему быть не тварью, а, скорее, чем-то вне- и сверхтварным, ибо только тогда оно могло бы стать подлинной *силой*, ради преодоления которой стоило бы совершить и претерпеть столь великое и необычайное, какое совершил и претерпел Христос? Быть может, необходимо, чтобы у Христа был более достойный противник? Христос и сатана относятся друг ко другу так, что богомилы<sup>29</sup> даже называли сатану *старшим* братом Христа.\*\* Однако если, с одной стороны, нигде не подтверждается, что сатана когда-то был сотворен, если также нет *философской* необходимости мыслить его именно как тварь, с другой стороны, допуская существование подлинно злого *начала*, мы, вне всякого сомнения, противоречим ветхозаветному и новозаветному понятию о сатане и даже откровению. Дело в том, что злое *начало* было бы злым по природе и, следовательно, изначально противостояло бы Богу, как считали манихеи<sup>30</sup> и, по меньшей мере, согласно обычному объяснению, утверждали персы. Злое *начало* необходимо было бы совечным Богу (Deo coaeternum). Это самым решительным образом противоречит как Ветхому, так и Новому Заветам. Следовательно, сатана не может быть ни злым началом, ни собственно тварью, как мы уже показали. Таким образом, истинное представление о сатане должно лежать между этими двумя определениями.

\* De Iside et Osiride, с. 47.

\*\* Euthymii Zigabeni Panoplia. с. XXIII, 7.

И, наконец, *третье* замечание: нигде нельзя отыскать ни одного высказывания, которое свидетельствовало бы о тварности сатаны, напротив, в Писании о нем говорится с использованием таких предикатов, которые никак не согласуются с представлением об одной только тварной природе. Я а) не хочу ссылаться на места, где часто говорится о сатане и *его ангелах*; правда, также говорится и об архангеле Михаиле, но говорится в поэтической книге\* и, быть может, единственно ради поэтического параллелизма. Однако сатане, как и Христу, приписывается *царство*: он владеет царством, противоположным и противостоящим царству Христа. И следовательно, здесь он оказывается до некоторой степени равным Христу, хотя как противник, как тот, чье царство и дела Христос пришел разрушить. Если бы власть сатаны была тварной, тогда можно было бы, наверное, сказать, что это не имеет *никакого* отношения к тому, ради чего Христос, будучи решительно сверхтварным, подчинил себя страданию, дабы одержать над ним победу. По-видимому, в борьбе только с *тварным* духом нашлось бы другое средство. Вообще я не могу сказать, что все представление о том, будто такой дух проявил неверность по отношению к Богу и воспротивился ему из высокомерия и надменности, согласуется с тем возвышенным, что в нем остается. Мильтон<sup>31</sup> и Клопшток<sup>32</sup> положили все свои силы на то, чтобы придать сатане в его обычном представлении некоторое благородство, но это не удалось даже классически образованному Мильтону.

Кроме того, есть и другие высказывания б), которые наделяют сатану величием и которые не согласуются с данным представлением. Его называют *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, князь этого мира.<sup>33</sup> Сам Христос называет его так. Апостол Павел идет еще дальше. Для него (2 Кор. 4, 4) сатана предстает как *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, бог этого века. Какой бы ог-

\* Откр. 12, 7.

ромной ни мыслилась власть сатаны в этом мире, богом ни в коей мере нельзя назвать какой-то обособленный и конкретный дух. Нельзя о таком духе сказать и того, что он имеет силу или власть смерти, как это сказано в Послании к Евреям (2, 14): Христос стал причастным плоти и крови детей, дабы *смертью* лишить силы того, кто имеет власть смерти, то есть сатану: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτέστι τὸν διάβολον. Сказать τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν<sup>34</sup> применительно к одной лишь твари — значит пойти вопреки всем понятиям. Я, напротив, думаю, что каждый согласится с тем, например, что, если под сатаной понимать ту волю, которая снова заявила о себе в творении по вине человека, которая в своем преодолении и подчинении высшему составляет основу творения и человеческого сознания и которая именно поэтому, вновь выступая во всей своей безграничности, опять грозит *уничтожить* творение и человеческое сознание, каждый, говорю я, согласится со мной, что, если под сатаной понимать эту волю, убедиться в существовании которой, в существовании ее в высшей степени реальных действий и власти над человеческим сознанием мы имели достаточную возможность во всем нашем предыдущем изложении и особенно в разъяснении природы мифологии, каждый, говорю я, согласится, что, если под сатаной понимать эту волю, а всякая воля = духу, и, следовательно, если понимать под ней *этот дух*, каждый согласится, что в таком случае эти выражения не являются слишком сильными и вполне отвечают предмету. Язык самого Христа и вообще Нового Завета далек от преувеличений и каждый, кто понимает сам *вопрос*, должен признать, что этот язык всюду соответствует предмету, причем самым деликатным образом.

Однако налицо не только отдельные высказывания, возвышающие сатану в его значении: ему в какой-то мере приписывается (и это третий аргумент) определенное отношение к Богу и в этом отношении — определенная функция, которая

никак не согласуется с обычным представлением о нем. Несмотря на то что в значительной части Нового Завета сатана описывается прежде всего как причина зла и в этом смысле как *враг* Бога, есть место, где он предстает как начало, которое принадлежит самому божественному домостроительству и в этом отношении признается Богом (поскольку он не является конкретным, обособленным духом, его можно назвать началом, с той лишь оговоркой, что мы не рассматриваем его как начало, сущее *в себе*, т. е. сущее до и вне творения и, следовательно, исконное и вечно злое начало), он предстает, говорю я, как начало, принадлежащее самому божественному домостроительству и в этом смысле признанное Богом. Именно так обстоит дело в рассказе, предпосланном жизнеописанию Иова, рассказе, который как раз поэтому издавна доставляет столько хлопот его толкователям. Тот, кто хочет постичь историческое значение этой идеи, должен собрать воедино все, ничего не исключая. Итак, там рассказывается о том, что однажды сыны Божьи, בני אלהים, предстали перед Богом, среди них и сатана; обращаясь к нему, Иегова спрашивает, откуда он пришел. Сатана отвечает: «Я ходил по земле и обошел ее». «Приметил ли ты раба моего Иова? — снова спрашивает Иегова и продолжает. — Ибо нет равного ему на земле, богобоязненного и удаляющегося от зла». «Ты думаешь, Господи, что Иов даром богобоязнен? — спрашивает сатана. — Не ты ли кругом оградил его, и дом его, и все, что у него есть, и благословил дело рук его и приумножил владения? Но прости руку свою и коснись всего, что он имеет, тогда он прямо перед тобою отречется от тебя».

Что же происходит? Господь отвечает сатане: «Хорошо, все, что у него есть, — в твоей руке, только на него самого не возлагай руку». Сатана уходит и обрушивает на Иова всяческие страдания, лишая не только скота и имущества, но и всех детей. Потом, когда сатане с позором приходится признать, что Иов остался прежним, он не перестает сеять со-

мнения в его набожности, говоря Иегове: «Человек все отдаст за свою *жизнь*, но прости руку и коснись его плоти и костей, и тогда он оставит тебя». Господь снова говорит сатане: «Иди, он в твоей руке, только пощади его жизнь». Каким здесь предстает сатана? Он предстает как сила, склонная к тому, чтобы ставить под сомнение умонастроение человека и испытывать его, как сила, которая как бы необходима для того, чтобы сомнительное стало определенным, нерешенное решилось, умонастроение прошло проверку. Вы видите, какой глубокой оказывается здесь идея сатаны, она восходит даже до первоначал в том смысле, что он предстает как сила, которая, сама не будучи злой, тем не менее порождает или выявляет сокрытое зло, которая именно поэтому радуется порожденному или выявленному злу, ибо оно является подтверждением ее сомнений, тогда как благодаря этому выявлению (*Offenbarwerden*) осуществляется ее замысел. Эту силу даже можно назвать *завистливой*, как Аристотель говорит о самой Немесиде<sup>35</sup> в том смысле, что она негодует на незаслуженное счастье, т. е. завидует ему. Все те зловещие существа, которых, согласно Гесиоду, родила губительная ночь, — *Θάνατος* (Смерть), *Μῆμος* (общий *Хули-тель*, каковым в Книге Иова предстает сатана), Раздор и особенно Ата, богиня беды, которая мыслится как виновница всех опрометчивых, слепых, безрассудных поступков и прорастающего отсюда несчастья, — все эти зловещие существа как будто соединяются в идее сатаны и отводят ему высокое место и предназначение в творении, впрочем, без того, чтобы он сам становился подлинной тварью. Если в ходе уже упорядоченной человеческой жизни его роль заключается (как в данном случае по отношению к Иову) в том, чтобы подозревать плохое, сомневаться в подлинности всяческих намерений, мог ли бы он вести себя иначе, искушая наших прародителей, что также приписывают ему? Разве не должен был он и тогда, не будучи *сам* злым, но *предчув-*

ствуя злое, действовать как существо, которое радуется его выявлению? Разве не должен был он и тогда, как и теперь, в случае с Иовом, быть орудием самого Бога *в том смысле*, что сам Бог хотел, чтобы ничто не оставалось сокрытым? Все это лишь предварительные вопросы, но, мне думается, они достаточно хорошо показывают, что изначальная идея сатаны совершенно не такова, какой она стала впоследствии. Впрочем, вполне естественно и понятно, что к *концу* борьбы, когда речь идет о жизни этого начала, сатана все больше воспринимается как нечто злое, противостоящее добру, хотя на этом и нельзя обосновать *общее* понятие сатаны. Он тоже представляет собой историческое существо, т. е. такое, отношение к которому в разные времена было различным. Все заблуждения и препоны на пути к истинному научному воззрению, и особенно богословскому, проистекают из того, что до уровня всеобщего понятия возносится или расширяется то, что было истиной лишь в определенный момент. Персонажи той высшей истории, которую мы здесь рассматриваем, не являются замершими, неподвижными, и, следовательно, само их понятие тоже подвижно, и, таким образом, *сатана*, виновник противоречия, всеобщий творец раздора, через которого в этот мир вошли смерть, разлад и само зло, этот сатана — один в своем начале и другой в конце. Однако я должен заметить, что подобно тому как конец постоянно напоминает о начале, последняя книга Нового Завета, Апокалипсис, снова заставляет вспомнить о сатане как о существе, сеющем подозрения и сомнения, как об обвинителе. Там сказано (12, 9): «И низвержен был великий дракон, древний змий с небес (где он еще появляется, когда речь идет об Иове), низвержен на землю, и ангелы его с ним». Затем громкий голос на небе возглашает: «Ныне настало спасение, и слава, и *царство* Бога нашего и власть Христа его, потому что низвержен *обвинитель* братьев наших, обвинявший их пред Богом день и ночь».<sup>36</sup> (Это связано с тем,

что я говорил ранее по поводу оправдания. В человеке есть нечто такое, что всегда говорит ему о том, что вся его жизнь негодна Богу, и что бы он ни делал, все это непрестанно обвиняет его перед Богом). Один обвиняет другого в глазах третьего, стремясь рассорить их. Сатана непрестанно стремится внести раздор в отношения человека с Богом; возникшее начало предстает как постоянный обвинитель человека перед ним, непрестанно напоминая о вине человека. Во времена, о которых говорит Апокалипсис, это начало пронизывается Христом и уничтожается, и поэтому начинается царство Бога и Христа, а обвинитель лишается того участия в определении состояния мира и вещей, которое он имел до сих пор: мир принадлежит только Богу и его помазаннику, т. е. Бог обладает всяческой силой вместе с ним. Таким образом, до самого последнего конца, когда Христос упразднит всякое господство и силу, когда низложит своих врагов, до тех пор сатана будет представлять собой начало, которое принадлежит самому божественному домостроительству, начало, которому дано сеять противоречия и раздор, насыпать проклятие и разобщенность, дабы еще славнее была победа и окончательное торжество, сопутствующие завершению того Божьего дела, которое дух противоречия непрестанно подвергает сомнению. Когда всякое сомнение упразднится, когда Божье дело станет ясным, явным и несомненным, тогда сатана завершит свою работу, его миссия и сила обретут свой конец. Однако до тех пор он представляет собой огромную силу, которая необходима для окончательного прославления Бога и которую именно поэтому, как недвусмысленно учит апостол Петр, нельзя поносить и презирать.

Я уже отмечал, что вполне естественно, когда к концу борьбы противоборствующее начало все больше является как злое. Так (лишь как злое начало) сатана рассматривается почти везде в Писаниях апостолов Павла и Иоанна, ко-

торые в этом отношении занимают одинаковую позицию. Однако *наряду* с таким воззрением в других Писаниях апостольских времен заявляет о себе более древнее, такое же истинное представление: сатана — это сила, которую ни в коем случае нельзя злословить или презирать и кризис<sup>37</sup> которой, или суд над которой, находится во власти одного лишь Бога. Такие высказывания, пусть не прямо противоречащие первым, но все-таки контрастирующие с ними, могут удивить лишь того, кто раньше не думал, что понятие сатаны уже вследствие самой природы того начала, к которому он в конце концов восходит (могущее и не могущее быть, амфиболическое, двусмысленное по своей природе), прежде всего диалектично. Свобода от всякой космической силы, учение о полной победе над сатаной, одержанной Христом, с особой силой возвещается апостолом Павлом; это учение, как и иное Евангелие свободы, вероятно, губительно сказывалось на слабых душах, приводило их к незаконной жизни, как это видно из Второго Послания апостола Петра, в котором об этих душах\* сказано так: «Ибо, если избегнув скверн мира (космических сил) через познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, они опять запутываются в них, то последнее бывает для них хуже первого». Именно о них говорится и в другом месте этого послания (2, 10), говорится в том смысле, что они смеются над высокими властями, над начальствами, которых нельзя презирать, не опускаясь при этом еще глубже, в материальные стихии,\*\* и которых даже

\*  $\Psi\upsilon\chi\alpha\iota\ \alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\kappa\tau\omicron\iota$ .<sup>38</sup> 2 Пет. 2, 14 (coll. 3, 16) и 20.

\*\* То же самое говорит и автор Послания Иуды (стих 8), приводя им в пример архангела Михаила, который, вступив в спор с противником ( $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ) о Моисеевом теле, не отважился злословить его, а только сказал: «Да накажет тебя Господь».

Можно сделать много предположений относительно того, что означает этот спор между сатаной и архангелом Михаилом о Моисеевом теле. Быть может, то, что мы скажем ниже, внесет в этот вопрос ббльшую

*ангелы* не дерзают злословить, оставляя приговор Богу (из чего можно усмотреть, что эти высшие власти представляют собой противящиеся Богу силы). Однако самое важное заключается в том, что здесь говорится о презрении господства (просто «господства» без каких-либо добавлений), о людях, которые на это дерзают — *κυριότητος*

---

ясность и определенность. Сатана является причиной и, следовательно, всюду является представителем язычества. Что касается архангела Михаила (N.B. — единственного архангела), то он, напротив, имеет прямое отношение к Мессии и является правителем израильского народа, хотя не израильтянам (и, по иудейским представлениям, прочим семидесяти народам), а Господу переданы *δύναμις* или *ἐξουσία*. Михаил же лишь потому является правителем Израиля, что он *замещает* Мессию, истинного Царя, которого ожидает Израиль; апостол Павел даже ставит его в непосредственное отношение к завершению времен, к тому будущему, когда начнется суд, и именно такова его связь с Христом, когда апостол говорит (1 Фес. 4, 16), что Христос придет по гласу архангела, который в данном случае мыслится как явно предвещающий его, как возвещающий его (грядущего). При таком предположении становится более понятным, что именно означает тот спор, который разгорелся между сатаной и Михаилом по поводу тела Моисея. Как мы уже видели, закон Моисея сам еще содержит в себе космические, языческие стихии, и в этом смысле князь мира мог притязать на него. С другой стороны, эти космические стихии выступают лишь как прообразы, предзнаменования, тени будущего, Мессии, и поэтому Мессия сам их освящает. В этом смысле Михаил, будучи представителем Мессии (христианства), усматривает в них свое. Моисеев закон стоит между язычеством и иудаизмом. (Некоторые весьма прозаично понимают под *σῶμα Μωυσέως*<sup>39</sup> не труп Моисея, а его законодательство; с точки зрения языка в какой-то мере с этим можно было бы согласиться, но в любом случае смысл остается одним и тем же). *Этот* спор представляет лишь тот самый, который был начат гностическими сектами, утверждавшими, что Моисеев закон был дан не истинным Богом, а всего лишь демиургом, богом, создавшим космос. Поэтому данный спор не может быть лишь иудейским *вымыслом*, ибо он уже предполагает двойственность сознания. Перед нами одно из тех представлений, которые с необходимостью возникали при первом отрыве христианского сознания от законодательства Моисея.

катаφρουόντες.<sup>40</sup> Что такое κυρίότης? Здесь толкователи не отваживаются видеть все так, как оно есть на самом деле. Κυρίότης есть не что иное, как сам сатана. Он есть κυρίότης, ибо он является началом, на котором покоится господство, бытие-как-господство Бога. Он означает господство, а также *владение*, в силу которого кто-то является Господином и возвещается Seigneurie,<sup>41</sup> или господство. Бытие-как-господство Бога покоится именно на В, которое он, как Господь, волен полагать или не полагать. Сатана представляет собой это В, положенное божественным неблаговолением, он есть великая Божья сила в падшем мире, столь великая, что даже Михаил не дерзает ее злословить и проклинать и суд над которой подобает одному лишь Богу, что вполне согласуется с той мыслью, что это начало представляет собой подлинную Божью тайну, которую он может полагать или упразднить и на которую не отваживается посягать никакая тварь.

В этом повелении, запрещающем злословить сатану, содержится и намек на то, что он не есть безусловно злое начало, но необходимо принадлежит самому божественному мировому правлению. Точно так же думали и евреи. Шетген, собиравший в иудейских книгах материалы для объяснения христианских книг, приводит слова из Зогра<sup>42</sup>: «Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum»<sup>43</sup> (так называется род злых духов). В Книге Сираха неверующим называется тот, кто проклинает сатану; там говорится, что такой человек проклинает собственную душу.\* Таким образом, согласно вполне определенным выражениям, в сатане надо признавать и некое божественное величие (κυρίότης). О простой твари так никогда нельзя было бы сказать.

\* 21, 30. Там сказано: «ἐν τῷ καταράσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν αὐτὸς καταράται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν».<sup>44</sup>

Теперь, когда мы убедились, что сатана действительно обладает таким достоинством, — и это вы можете присовокупить как *четвертое* замечание к трем предыдущим, — нам, вследствие такого взгляда, становится понятнее история искушения Христа, столь непостижимая, согласно обычному представлению. Не получается ли так, что мы слишком принижаем Христа, допуская, что он мог подвергнуться искушению со стороны твари? И, напротив, вполне понятно, что Христос подвергся домогательствам того начала, дела которого он пришел упразднить и которое имело по отношению к нему действительную власть; что он подвергся домогательствам этого начала, причем более открыто и непосредственно, чем это могло произойти с любым человеком, подвергся и *должен был* подвергнуться, согласно божественному закону, который хочет, чтобы все было испытано и проверено. Просто тварь, тварный дух, который не мог иметь никакой подлинной *власти* по отношению ко Христу, не мог бы и искушать *его*. С другой стороны, совершенно понятно, что *князь* или *бог* этого мира, *всеобщее* начало, завладевшее всем миром, могло приблизиться и к сознанию Христа. Обычно сатана предстает как глубоко, непостижимо хитрое существо, и разве в таком случае не совершенно нелепо представлять *такого* сатану, который, сознавая свою сотворенность, тем не менее требовал бы от Христа, чтобы тот пал перед ним и воздал ему почести, т. е. оказал почтение, подобающее Богу, тогда как даже от обычного *набожного* израильянина времен Христа нельзя было ожидать, чтобы он это сделал по отношению к какому-либо созданию, как бы высоко он о нем ни думал? И, напротив, картина получается вполне последовательной, когда то начало, которое Христос именно *через* свое пришествие, свое вочеловечение признает равнородной, соравной силой, которой он внешним образом подчинился через вочеловечение (как было показано ранее), правда, не для

того, чтобы поклоняться ему, а для того, чтобы победить его, — итак, картина становится понятной, когда это начало пытается добиться от него внешних знаков внутреннего подчинения. Если сатана *всего лишь* тварь, тогда нелепы его слова, сказанные Иисусу: вся эта власть и слава — мои, и я даю их, кому хочу!<sup>45</sup> Если же он — начало, а именно то начало, которое уже чувствует, что скоро ему будет принадлежать только внешнее мировое царство (об этом далее), тогда эти слова вполне последовательны.

Никакое искушение, исходящее от какой-либо *твари*, пусть даже самой могущественной, не могло достичь божественного сознания, бывшего во Христе, ибо даже для человека простая искушаемость тварью является самой ничтожной. Будучи человеком, я смею считать себя вознесенным достаточно высоко, считаю, что в моей воле постичь ту область, ту силу, которая недоступна никакой твари, даже самой могущественной. Это признает за человеком и апостол Павел, когда говорит\*: наша борьба не против плоти и крови, т. е. мы должны бороться не против чего-то только тварного и конкретного; наша борьба ведется против ἀρχάς, ἐξουσίας (чистые потенции не представляют собой ничего конкретного, в этом смысле тварного), наша борьба против κοσμοκράτορας, против космических властей, мироправителей, царящих во тьме этого эона, против духовных начал зла, «πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις»,<sup>46</sup> область существования которых — не ограниченный земной мир, а мир всеобщий, вселенский, небо. И поэтому теперь можно сразу сделать *пятое* замечание: такая вездесущность, приписываемая сатане, такое непрестанное и прямое влияние на человека, которое ничем нельзя сдержать и от которого он предостерегается, такое влияние, оказываемое всегда и всюду, не согласуется с природой *просто* твари, которая,

\* Еф 6, 12.

какой бы могущественной ее ни мыслить, не могла бы влиять ни на какую другую тварь, и, по меньшей мере, на человека, с *такими* всепроникающими властью и силой, и, напротив, это непрестанное и вездесущее влияние вполне согласуется с природой того начала, которое присутствует всегда и везде, даже в человеке, где каждый миг не только представляет себя ему или предстает перед ним, но и вкрадывается в него, ибо тварь может исключить другую тварь, но не может этого сделать по отношению ко всеобщему, космическому началу.

Это последнее замечание само собой подводит нас к другой, более позитивной части нашего объяснения.

## *Тридцать четвертая лекция*

Если в критической части мы показали, что самые недвусмысленные объяснения природы сатаны, содержащиеся в Новом Завете, по-видимому, не соответствуют обычному представлению, согласно которому он воспринимается как *тварь*, то теперь нам надо выяснить, не в большей ли мере эти высказывания соответствуют тому взгляду, к которому мы пришли благодаря нашему критическому обсуждению этого вопроса, взгляду, свидетельствующему о том, что сатана не просто тварь, а начало, пусть не вечное и в этом смысле нетварное, но тем не менее *начало*. Мы говорим, что он — *не просто* тварь. Для того чтобы разъяснить это самым ясным образом, мы хотим провести различие между следующими моментами.

Начало, о котором мы говорили, лежит в основе всей природы и самого человеческого сознания, — назовем его снова В; итак, это В само не является тварью, ибо, скорее, как мы доказали, оно представляет собой *principium ex quo*<sup>1</sup> всякой твари, последнее *ὑποκείμενον*<sup>2</sup> творения. В этом смысле мы *не* можем представлять и мыслить «не только тварное бытие» (относительную сверхтварность сатаны). Сатана не есть *чистое*, абсолютное В. Однако именно это В является предметом преодоления во всем творении — бесконечное бытие, положенное из себя самого, из своих изначальных пределов, бытие, которое через творение снова должно быть возвращено в пределы возможного, в себя как потенцию, как А. Это В, теперь положенное *как* А, так как

оно не есть *ни* изначальное А, *ни только* В, а В, положенное как А; как таковое, говорю я, оно есть тварь (прошу вас хорошо это отметить: тварь нельзя назвать ни изначальным А, чистой возможностью, ни чистым В, оно есть В, возвращенное в А), а именно самое высшее из всех тварей — человек. В этот момент (который, конечно, можно мыслить только как момент) В снова выступает в своей изначальной ясности и чистоте, оно снова = А, как *до* творения (ибо в творении В было *иным* себя, положенным *вне себя*). Этот момент *нашего* изложения соответствует моменту, который принят в другой теории, моменту, когда сатана, т. е. именно то, что впоследствии становится сатаной, мыслится как еще чистое, как *не* падшее, как продолжающее существовать в присутствии ему господстве. Итак, *внутри* человеческого сознания и в тех пределах, которыми это сознание охвачено, данное начало действительно предстает как тварь. Однако человек сам когда-то давным-давно снова упразднил эти пределы. Так как данное начало было *тварным* лишь в *этих пределах*, выступая за них, оно снова порывает с характерным для него свойством тварности. И это начало, вследствие творения находившееся в тварных пределах, но в результате человеческой вины снова вырвавшееся за них, это начало теперь снова предстает как само беспредельное и *противоположное* всякому конкретному бытию, как *чистый* дух, оно есть само всеобщее, универсальное начало, жизнь в своем роде, пусть ложная, такая, какой *не должно было* быть, но которая все-таки *есть* и которая, однажды возникнув, не может снова, по меньшей мере, не может непосредственно быть возвращенной в прежнее состояние. Об этом начале, ныне живущем в своей собственной беспредельности и ставшем в высшей степени действительным, мы можем сказать только одно — оно есть *некий* дух: дух — в силу своей природы, противоположной всему конкретному, а *некий* — потому что оно все-таки представляет собой определенный, а

именно не изначальный, но лишь *ставший* дух (и в этом отношении оно не есть начало в том смысле, какой предполагается в манихействе); оно есть ставший дух, а именно дух, разбуженный человеком, дух, изначально заключенный в человеческом сознании, но теперь вырвавшийся за его пределы и грозящий его *уничтожить*, — итак, это начало, промысленное через все те моменты, и есть сатана, с чем, наверное, согласится всякий, кто припомнит предикаты, которые в Новом Завете даются сатане.

Вы видите, насколько опосредствован тот момент, что сатана представляет собой нечто ставшее, которое *предполагает* творение, и в этом смысле есть нечто тварное и тем не менее не представляет собой *ничего* тварного, ибо он есть беспредельный дух, природа которого покоится на том, чтобы снова выйти за пределы.

Однако такое убеждение тотчас предполагает одно серьезное *возражение*. Дело в том, что, согласно нашему изложению, сатана как таковой заявляет о себе только после грехопадения человека, тогда как в соответствии с самым ясным учением откровения грехопадение первого человека само вызвано сатаной, который является искусителем наших прародителей. Однако это возражение можно снять одним лишь более точным *определением* данного выражения.

Существование сатаны как такового может означать лишь одно: его *реальную* власть над человеком. Этого он, конечно, достиг только через грехопадение. Но власть и силу искушать человека, эту власть, вовсе не являющуюся реальной, если человек не позволяет ей стать действительной, эту еще как бы идеальную власть он мог получить *не только* через грехопадение. Дело скорее обстоит так: то начало, которое является основой и предшествованием творения, было *подчинено* человеку, субъекту человека в собственном смысле. Однако это начало, хотя и данное во власть человека, не может упразднить изначальную двусмысленность, двой-

ственность своей природы. В своем последнем определении сатана полностью принадлежит категории *не-сущего*, что и выражается в данном ему имени, в имени Велиала, по-еврейски לֵאלֹהִים כִּלְיָן. Слово לֵאלֹהִים выражает отрицание, глагол כִּלְיָן, согласно арабскому, означает *prominere, prostare, выступать, выдаваться*. Таким образом, Велиал есть *id quod non prostat, non exstat*,<sup>3</sup> то, что, согласно своей природе, полностью возвращается в бездну, в не-сущее, хотя творение основывалось именно на том, что это начало выступило из своего небытия, из своего «в-себе», стало сущим. Последний смысл всего творения как раз и заключается в том, чтобы объяснить это начало как не-сущее, и как таковое оно объясняется в человеке, ибо человек *возникает* лишь тогда, когда это начало становится не-сущим, однако именно через это — полагающим высшее (долженствующее быть). Однако оно не может расстаться с двойственностью своей природы; всегда остается возможность того, что оно снова вознесется, заявит о себе. Эта возможность представляет собой лишь то, чего нельзя исключить, именно потому, что она — только возможность. Как *действительное* начало оно исключено чистым человеческим сознанием и в нем самом, но как голая возможность оно есть именно неисключаемое. Да, в силу изначально заявленного и недавно повторившегося закона, согласно которому каждая жизнь должна пройти испытание, претерпеть искус и проверку, вследствие этого закона данная возможность с необходимостью должна предстать, явиться даже перед человеком; она, правда, может предстать перед ним лишь как нечто, которое есть *ничто* без его воли, которое есть нечто только тогда, когда в этом участвует его воля, но эта возможность прельщает волю, влечет ее к себе, она представляет собой ложную, обманчивую магию, от которой человек не свободен в своей самой сокровенной глубине, т. е. в самой своей воле. (Возможность, власть, магия всегда вместе, и мы видим, как здесь, в конце нашего изло-

жения, мы снова возвращаемся к началу, как снова открывается то глубочайшее, из которого все изошло). Итак, то самое начало, которое впоследствии *постигается* как враг, противник, сатана человека, уже *до* прегрешения заявляет о себе как дающее повод к этому прегрешению, как влекущее к себе волю человека с помощью обманчивой, ложной магии. При этом отличие от обычного представления заключается лишь в том, что это начало, соблазняющее человека, само не является уже злым духом, следовательно, духом, уже падшим когда-то *ранее*. Согласно *нашему* взгляду, это начало влечет к прегрешению не вследствие предшествующего случайного действия, не вследствие совершенного им самим злодеяния, а вследствие *его природы* (не будучи при этом злым по природе).

Вскоре станет ясно, что именно *этот* взгляд, а не какой-либо другой, даже дословно соответствует совершенно определенным новозаветным выражениям (доселе не рассматривавшимся); прежде я хочу лишь более обстоятельно его изложить и разъяснить.

Если под противником человека, сатаной, мы понимаем врага человеческого счастья или блаженства, тогда уже здесь (в искушении) этот дух обмана можно назвать противником и сатаной человека, но назвать по аналогии с той возвышенной силой, которая, согласно представлениям греков, требовала благоговения и которую они называли Немесидой; о ней тоже можно сказать, что она враждебна всякому непроверенному счастью и именно поэтому способствует возникновению обстоятельств, при которых это счастье подвергается испытанию в том смысле, связано ли с ним соответствующее ему, т. е. *достойное* этого счастья, умонастроение. Я сказал, что именно в *этом* смысле искушителя наших прародителей как такового можно назвать противником человека. Он — возмутитель его тихого счастья, возмутитель изначального и именно поэтому незаслуженного блаженства. Но он может быть таким, не будучи сам падшим существом, он мо-

жет быть таким возмутителем по своей *природе* и вследствие *всеобщего* закона. Хотя он является силой, *предчувствующей зло* в человеке и стремящейся выявить его, и в этом смысле есть причина, радующаяся злу, — хотя и не злу в себе, а только злу выявленному, ставшему *явным*, — ему не надо быть *самому злым* в том смысле, что, будучи таковым, он когда-то в прошлом сам восстал против Бога; стремление давать возможность проявляться запрещенному, недолженствующему быть, дабы тем самым стало явным зло, которое пока существует лишь в мыслях, это стремление не обусловлено его *нынешней волей* и не представляет собой следствия *воли предшествовающей*, но проистекает из его природы. Впрочем, надо признать, что человеку свойственно называть злом саму причину, которая выявляет это зло, т. е. выносит его на свет откровения, однако это лишь *субъективная* оценка. Если бы сатана, как это обычно представляют, был зол по природе, то как бы он смог появиться на небесах среди прочих «сынов Божиих», как сам Бог позволил бы ему подвергнуть такому великому испытанию столь богобоязненного и преданного Богу человека, каковым был Иов? Но если — повторим предыдущий аргумент *здесь*, где его сила оказывается еще более убедительной, — если в ходе развития уже существующего мира сатане позволено строить козни набожному человеку, то почему он не мог этого делать и в начале, почему не мог — сам при этом не будучи злым в обычном понимании — искушать и первых людей? Если во времена Иова он не был низринут с неба, не был лишен Божьего присутствия, то как я могу считать его существом, отвергнутым еще раньше, когда он искушал первых людей? Почему я не могу мыслить его как начало, участвующее в божественном домостроительстве и служащее последнему замыслу самого Бога? Вся посылка о первоначально *чистом* состоянии, а затем падении самого сатаны, вся эта посылка (которая необычайно запутывает проблему происхождения зла) вернется к

признанию того, что это начало *сразу же после* творения было свойственно человеку совершенно внутренним образом, что оно присутствовало в нем в совершенно скрытом виде, в своем чистом *в-себе* (однако, как мы уже говорили, это можно мыслить лишь как момент, ибо ему по природе свойственно быть существом двойственным и представлять себя человеческому сознанию, которому оно подчинено, как могущее быть, как возможность, которая сама по себе, конечно же, есть ничто и может осуществиться только в том случае, если в этом примет участие человеческая воля), и, таким образом, здесь наличествует данное начало, не будучи падшим, ибо это его природа — искушать и соблазнять человека. Как известно, вопрос о *допущении* этого искушения, в котором по божественному предвидению человек должен был пасть, и, следовательно, вопрос о допущении самого зла относится к одному из самых трудных в богословии. Существует, однако, большая разница между тем, было ли позволено искушать *лишь твари*, которая сама уже отвергнута, или *началу*, которое является необходимым для божественного откровения, для самого творения и в природе которого, решительным образом не позволяющей исключать возможное, сокрыта как бы непреодолимая двойственность — или преодолимая только *вследствие* катастрофы и восстановления (ибо позднее мы увидим, что это начало продолжает играть свою роль в мировой истории). Существует большая разница между тем, позволено ли злорадствующей твари, как это принято считать, вовлекать в свою собственную погибель человека, созданного невинным, или же тому началу, единственное предназначение которого, одобренное самим Богом, заключается в том, чтобы действительно ставить под сомнение сомнительное, приводить к решению нерешенное и, таким образом, способствовать кризису, которого должен желать сам Бог, ибо он не может хотеть того, чтобы зло оставалось сокрытым, и именно ради своей свя-

тости должен желать, чтобы оно стало явным, чтобы не скрывалось под тем добром, которое он утвердил.

Таким образом, все представление об ангеле, который некогда был создан святым, но потом восстал против Бога и увлек за собой в погибель других духов, а затем, уже низринутый Богом и снедаемый завистью к человеку, стремился погубить и его, — мне кажется, что все это представление следовало бы оставить, причем в интересах самого богословия, тем более что все речения о сатане куда более согласуются с тем взглядом, который мы теперь изложили, а не с этим представлением.

В подтверждение только что сказанному далее рассмотрим, как сатана предстает в документах в связи с искушением и сокрушением первых людей. Здесь он назван *древним змием*, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Откр. 12, 9), ибо как тихо, незаметно для человека движется змея, приближаясь к нему и нанося смертельную рану, так движется и обольщающее его начало, когда оно, возникая из глубины, предстает перед ним, как бы нападает на него и ничего не подозревающего захватывает врасплох; тихое, незаметное для человека движение, и отсюда столь распространенное сравнение этого начала со змеей, которая, как мы показали ранее,\* даже просматривается в имени Прозерпины<sup>4</sup>; сатана называется *древним змием*, т. е. с незапамятных времен обольщающим человека и *приводящим в замешательство всю вселенную*, вводящим ее в заблуждение — ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην; для нас, во всех деталях проследивших этот ложный путь человеческого рода, такой предикат не требует никакого особого разъяснения. Именно это имеется в виду в том отрывке Апокалипсиса, который стоит непосредственно перед словами о том, что ныне царство полностью принадлежит Богу и его Помазаннику: «И низвержен был великий дракон, древний

\* Philosophie der Mythologie S. 160. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

змий, называемый ὁ διάβολος и ὁ σατανᾶς» (двойное именование, как уже отмечал Гроций, не напрасно, оно относится к язычеству и иудаизму; он называется ὁ διάβολος, когда обольщает язычников, и ὁ σατανᾶς, когда обольщает иудеев, потому и добавляется, что он обольщает все вселенную, иудеев и язычников), он был низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним. Что означает это низринутое с небес и низвергнутое на землю начало, я могу здесь пояснить лишь мимоходом. С победой христианства сатана утратил религиозное значение (это означает, что он был низринут с *неба*). Он был низвержен на землю — это не означает, что он утратил *всю* свою власть, но значит только, что отныне она обретает иное — земное значение. Каким оно может быть, как не тем, которое он имеет применительно к политическим царствам этого мира, с которыми и в отношениях между которыми с победой христианства произошла великая и могущественная перемена? Таким образом, после того как круг язычества был пройден и замкнулся (религиозное заблуждение исчерпало себя), открывается новый театр действий сатаны, распаивается не менее кровавая сцена новейшей истории. Здесь мы имеем ту точку, с которой в будущем начнется новое, дальнейшее изложение, в какое здесь я не могу вдаваться.

Итак, как змей этот дух искушения предстает уже в раю и предстает как *настоящий* змей, ибо о нем сказано: «Змий был хитрее (сведущее) всех зверей полевых».<sup>5</sup> В описании своего путешествия в Аравию (Vd II, S. 344) Нибур упоминает об одной народности, действительно почитавшей одного лишь дьявола и называвшей себя есидами, а также давасинами. Последнее наименование означает *умного, знающего*; знающее принадлежит *не-сущему*; начало, являющееся изначальным состоянием (Urstand), впоследствии становится разумом (Verstand), как мы видели раньше. Подобно тому как змей принадлежит внешнему миру, весь процесс искушения и преступления представляется как внеш-

ний. Будучи внутренним, он предстает как внешний не каким-то искусственным образом, не как нечто такое, что голая философия, касаясь проблемы происхождения зла и бедствия, искусственно облекла бы в миф, одним словом не как нечто *произвольное*, но вследствие естественной необходимости. *Состояние* человеческого сознания во всей его полноте, из которого и берет начало это повествование, состояние человеческого сознания *не допустило* бы никакого другого изображения. Если бы такой способ изложения захотели назвать мифологическим, возражений бы не нашлось, при условии, что с этим связывали бы не идею вымысла или произвольного облачения в образы (как это обычно происходит), а понятие необходимого способа появления в сознании. Не с какими-то *ошибочными* представлениями, а с тогдашним состоянием сознания и, в силу этого, с единственно возможным способом проявления определенных процессов в сознании — вот с чем *могло и должно было* согласовываться *откровение*. Откровение не создает мифологическое: последнее представляет собой нечто наличествующее независимо от него, которое оно хотя и пронизывает, но не может сразу же упразднить. Способ, с помощью которого какой-либо предмет появляется в рефлектирующем посреднике, определяется не только свойством *предмета*, но и свойством посредника, который не может изменить саморефлектирующий предмет. Моисеева история о так называемом грехопадении содержит чистую божественную истину, но в таком виде, в каком она *может* появиться в сознании, еще находящемся на уровне мифологического восприятия. По существу *предмета*, рассказ Моисея содержит глубочайшее откровение, даже если чисто внутренний процесс в нем изображается как внешний. Живописуя искушающее человека начало именно как змея (мифологически), этот рассказ глубочайшим образом постигает его *природу*.

Если мы сравним с *нашим* изложением этого процесса другие, более догматические, новозаветные речения, мы не найдем ни одного, которое не согласовывалось бы с ним, и даже найдутся такие, которые можно согласовать *только* с нашим изложением. Согласно нашей трактовке, змей, находящийся в раю, действительно по своей природе представляет собой не-сущее (не долженствующее быть) начало, которое может являться человеку и искушать его, следовательно, он *действительно* есть сатана. В этом смысле грех вошел в мир действительно через обман сатаны. Вспомните в этой связи, что и среди первых предшествующих *мифологии* потенций тоже есть Απάτη, *обман*. Согласно Книге Премудрости, смерть пришла в этот мир *завистью* дьявола. Однако эту зависть здесь не надо понимать как нечто более злое или дурное, чем неблаговоление Немесиды, которой нежеланны счастливы, не заслужившие своего счастья. Искушение возникло в результате того, что это начало тихо и без каких-либо последствий поднялось со дна человеческого сознания, которому оно было подчинено через творение, cui subjectum erat<sup>6</sup>, — итак, выступая из своей сокрытости, предметно представляя перед человеком, оно больше не хочет подчиняться ему, и поэтому жители Востока (персы и мусульмане) говорили, что сатана не пожелал почитать человека, ибо у них alicui subjectum esse<sup>7</sup> и aliquem adorare<sup>8</sup> — одно и то же.

Однако более всего внимания заслуживают речения, содержащиеся в Писаниях Иоанна. Первое, которое я приведу, содержится в его Первом послании (3, 8): «Кто делает грех, тот от противника (διάβολος), ибо противник *согрешает* от начала», «ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει». Наверное, можно было бы привести это место против нас как доказательство того, что сатана от начала *сам* согрешил, что он *пал* раньше, чем вовлек в грехопадение человека. Прошу вас об одном: точнее рассмотреть эти слова. Апостол не говорит о том, что сатана *согрешил* от начала, он говорит, что сатана

от начала согрешает, т. е. не ἡμάρτηκεν, а ἀμάρτανει.<sup>9</sup> Итак, он *согрешает* от начала, и этим выражается та мысль, что его *природа* заключается в том, чтобы грешить; что означает это «грешить», я пока уточнять не буду, достаточно и того, что в словах о его прегрешении от начала содержится та мысль, что он не может делать *ничего* иного, кроме как грешить. Это выражается как в употреблении настоящего времени, так и в словосочетании ἀπ' ἀρχῆς, ибо если бы он какое-то время, пусть недолгое или продолжительное, оставался в изначальной святости, апостол не мог бы сказать, что он согрешает *от начала*, — от начала, согласно обычному представлению, он не был греховен. Очевидный смысл этих слов таков: он согрешает *с самого первого мига* своего существования; для него как бы нет никакого другого движения, кроме движения прегрешения, он должен или совсем не двигаться, быть совершенно бездеятельным *или* только согрешать. Но это вполне отвечает природе того начала, которое принято в нашей теории, и даже *только* ему. Ведь лишь о том начале, богополагание которого, как мы отмечали ранее,\* проявляется не в акте, а в его отсутствие, — т. е. не поскольку оно движется, а поскольку не движется, — лишь о таком начале можно сказать, что оно согрешает, т. е. становится богоотрицающим, причем от начала, *т. е. как только оно начинает двигаться*. Это выражение настолько точно, что оно не допускает никаких объяснений, кроме нашего.

Но можно спросить, — и мы предполагаем возможность обсуждения этого вопроса, — что означает это прегрешение от начала? Это может означать лишь то, что сатана согрешает *сам*, и тогда (как можно было бы заключить далее) мы имеем согрешающего изначально, т. е. с того момента, как он появляется, согласно обычному представлению. Замечу, что вовсе не обязательно понимать ἀμάρτανειν в смысле собственного

\* Philosophie der Mythologie. S. 118. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

прегрешения. Ведь, согласно правилу, которое гласит, что *quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est*,<sup>10</sup> можно сказать, что *qui peccare facit, ipse peccare dicitur*.<sup>11</sup> Однако в данном случае дело даже не в этом. Греческое ἀμαρτάνειν имеет два значения: общее и более конкретное. Второе означает согрешать в собственном смысле, тогда как первое и одновременно изначальное значение этого греческого глагола, а также соответствующего еврейского כָּשָׂה означает а скоро abeggarе (мешать стрелку попасть в цель\*); так как цель, как принято думать, представляет собой точку в центре окружности, получается, что сбивать с цели все равно что отвлекать от средоточия, а *centro deflectere sive abeggarе*.<sup>12</sup> В этом смысле о том начале, которому следовало оставаться в центре, говорится, что оно уклоняется от средоточия, так как по своей природе изначальное имеет *тяготение* снова стать деятельным. Само по себе оно не может этого сделать, не может без воли человека, и именно поэтому оно стремится привлечь его в надежде на то, что он возвысит его до действительности. Со стороны этого начала такое уклонение предстает не как реальное, а как идеальное; ему следовало оставаться *внутренне* присутствующим человеку, и, предстывая перед ним, делая себя предметно воспринимаемым, оно уже *non eo loco quo esse debebat*,<sup>13</sup> поэтому и это действие уже является отвлечением от его цели, *abeggaratio a scopo*,<sup>14</sup> от того, чем ему надлежало быть; таким образом, это предстает как ἀμαρτάνειν, и в этом смысле о нем можно сказать, что оно ἀπ' ἀρχῆς, от начала, согрешает, не достигает своей цели. Следовательно, в этом нет никакого подтверждения той легенде, согласно которой сатана от начала был добрым и только со временем превратился в падшего ангела: он согрешает ἀπ' ἀρχῆς, т. е. с того момента, как он есть.

Другое, в высшей степени значимое высказывание о природе сатаны содержится в Евангелии от Иоанна (8, 44), где

\* Philosophie der Mythologie S 319 (Примеч К Ф А Шеллинга )

Христос, обращаясь к иудеям, говорит: «Ваш отец — дьявол, и вы хотите делать то, чего он вожделеет». Он был ἀνθρώποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς,<sup>15</sup> т. е. по своей *природе* был началом, посягающим на жизнь человека, началом, опасным для человеческого сознания и угрожающим этому сознанию, в котором одном и заключается жизнь человека. Он не устоял в истине (говорится далее), ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκε, т. е. он остался не в своем истинном отношении. Так тоже можно сказать, если принять нашу точку зрения. Как мы только что отметили, это начало не осталось в том месте, которое было ему определено и где ему следовало оставаться. Однако бесспорно, что здесь перфект ἐστήκεν, согласно лучшим нормам греческого языка, имеет значение настоящего времени. Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν означает, что он *не выстаивает*, т. е. *не может* устоять в истине, ибо (тогда добавляется) в нем нет истины, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Ведь его природа заключается в том, чтобы быть *не-сущим*. В нем лишь одна истина — небытие, ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ ἐστὶ τὸ οὐκ εἶναι. Следовательно, когда он *есть*, он *есть вне истины*. Его природа заключается в том, чтобы быть только *ложью* и (как искушающее начало) говорить ложь. «Когда говорит он ложь, говорит ἐκ τῶν ἰδίων, из самого себя», сообразно своей подлинной (основной) природе, так как совершенно не может поступать иначе, не может быть истинным — в истине. Кроме того, как начало несущего, обманчивого по своей природе он объясняется и выражением πατήρ τοῦ ψεύδους.<sup>16</sup> По отношению же к человеку ложь означает, что это начало *домогаются* того, чтобы человек помог ему обрести бытие; в известной мере оно признает себя зависимым от человеческой воли и тем самым внушает человеку, что тот может стать господином этого начала, если поможет ему обрести бытие, тогда как на самом деле совершается прямо противоположное, и человек становится *ego* рабом, его пленником. Впрочем, и здесь мы не должны забывать, что все эти суждения характерны толь-

ко для человека, каковым себя полностью признает и Христос, ставший человеком всецело; для человека это начало, как только оно собирается *быть*, оборачивается одной лишь неправдой и обманом; чему оно служит *объективно*, в Божьих глазах или его замыслах, здесь не спрашивается; к человеку у него лишь враждебное отношение, отношение обмана и коварства. Все речения в Писаниях Иоанна основываются на субъективной точке зрения. Впрочем, об истинной природе сатаны невозможно выразиться острее и философичнее, чем это делает Христос в Евангелии от Иоанна. В своей последней сути, по своей природе сатана представляет собой несущее, то, что одним лишь обманом и ложью стремится стать сущим. Именно поэтому он обманывает от начала, еще до того, как ему удастся стать действительным бытием.

Итак, до сих пор совершенно ничего нельзя сказать о мнимой истории отпадения от Бога, совершившейся когда-то во времени.

Если же мы представим, что это начало, этот исшедший от человека дух достиг бытия, действительной власти над сознанием, тогда он 1) имеет *всеобщее* отношение к человеческому роду вообще. Применительно к этому отношению надо различать несколько *периодов*. Всю дохристианскую эпоху христианство воспринимает как эпоху признанного господства этого начала, где упомянутый дух предстает как князь мира, бог этого эона, этого периода времени.\* Христос пришел как сильнейший и лишил это начало его непреодолимой власти, с которой оно действовало доселе, но оно остается подвижным по своей природе и никогда не равно

---

\* Епифаний<sup>17</sup> (Haecres. XXX, с. 16) так говорит об эбионитах: «Δύο τινάς συνίστασιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἓνα τον Χριστον, ἓνα δε τον διαβολον, καὶ τον μεν Χριστόν λέγουσι του μελλοντος αἰῶνος εἴληφεναι τον κληρον, τον δε διαβόλον τῶυτον πεπίστευσθαι τον αἰῶνα εκ πρόσταγης δῆθεν του παντοκράτορος κατ' αἰτήσιν εκατερῶν αὐτῶν».<sup>18</sup>

самому себе; будучи по природе неисчерпаемым, оно *меняет* роли в том смысле, что, побежденное в одной области, перекидывается в другую. Однако в нашу нынешнюю задачу не входит подробное рассмотрение различных фаз или превращений этого начала. Здесь нам надо рассмотреть только тот дух, из наущений которого возникло все язычество, по сути своей само представляющее враждебную человеку религию. Фемистокл<sup>19</sup> должен был, хотя и неохотно, признать человеческие жертвоприношения, и здесь это начало действительно проявляется как человекоубийственное.\*

Однако кроме этого всеобщего отношения к человеческому роду, которое до конца времени принимает различные формы, христианство устанавливает к нему и особенное отношение — 2) отношение к *отдельному человеку*. Каждый человек, родившийся впоследствии, родился, уже находясь под влиянием этого духа, и духу теперь уже не надо его *возбуждать*. Здесь можно было бы вернуться к последнему понятию, к тому, что называется *первородным грехом* или радикальным злом человеческой природы, в существовании которого может сомневаться только поверхностная философия, та, которой недостает самых обычных познаний о человеке, недостает того удручающего опыта, о котором в какой-то мере говорил уже Кант в своем сочинении о радикальном зле<sup>20</sup> и согласно которому сердечная доброжелательность все-таки связана с чем-то таким, что позволяет отметить, что «в несчастьи самых лучших наших друзей есть нечто, не вызывающее в нас неудовольствия», недостает опыта, свидетельствующего о затаенном лицемерии даже при самой искренней дружбе, лицемерии, которое заставляет не доверяться полностью даже самому лучшему другу и делает такое поведение мерилom умного человека, недостает опыта, свидетельствующего о склонности ненавидеть как раз того, кому ты чем-то обязан и почти

\* См предыдущий том, с. 559 и след (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

наверняка питать к нему тем более ядовитую вражду, чем существеннее оказалась помощь, а также опыта прочих таких же любезностей, которыми готова ответить человеческая природа. Этот дух овладевает человеком, когда тот не предчувствует этого и не знает об этом и, будучи сам по себе бесконечной возможностью, которая никогда полностью не осуществляется, играет всеми формами, красками и образами, однако сам никогда ничего не может без содействия человека и потому стремится подвигнуть его на то, чтобы он осуществил сокрытые в нем возможности, привел их *ad actum*.<sup>21</sup> Будучи неиссякаемым источником возможностей, которые меняются, обновляются и чередуются сообразно обстоятельствам и отношениям, этот дух является непрерывным стимулом и двигателем человеческой жизни, тем началом, без которого мир заснул бы, а история погрязла бы в застое и впала бы в забвение. Такова подлинно философская идея сатаны. Будучи, с одной стороны, неисчерпаемым источником возможностей, а с другой, отличаясь неспособностью их осуществить, этот дух как бы вечно алчет действительности, и поэтому апостол сравнивает его с голодным львом, который всюду ищет того, кого мог бы поглотить в своем вечном алкании,<sup>22</sup> в своей никогда не утоляемой потребности волею человека осуществить то, что в нем самом содержится только как возможность. Поэтому он постоянно осаждает волю человека, всегда на страже и каждый миг готов прибегнуть ко всякому злу, использовать любую возможность, через которую воля человека позволяет ему войти в себя. Согласно новозаветным речениям, человек всегда и везде подвержен его домогательствам, причем таким образом, который никак не согласуется с природой ограниченного духа, являющегося простой тварью. В этом отношении Новый Завет, естественно, всецело стоит на практической точке зрения. Другая точка зрения — философская, которую я обозначил выше и согласно которой этот дух представляет собой необходимое *principium movens*<sup>23</sup>

всей истории. Для того чтобы понять новозаветные речения об этих опасных духовных домогательствах, необходимо допустить существование начала, которое ни от чего нельзя отделить и которое умеет прокрасться всюду, когда речь заходит о человеке, с коим оно не может расстаться, с *относительной* вездесущностью высматривая любую содержащуюся в нем возможность. Крайне важные слова об этих ухищрениях сатаны говорит апостол Павел (Еф. 6, 11): облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать *πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου*, против козней и методических домогательств злого духа.\* Лишь бедная опытом философия может сомневаться в том, что человек имеет дело с таким началом, которое, как сетями, опутывает его всяческими возможностями и стремится только к тому, чтобы через них подчинить его себе, как некогда оно покорило человека, чья катастрофа потому и называется *падением*, что он подпал под господство этого начала. Человек может уступить материальным соблазнам мира, не отравляясь в своем самом сокровенном, в источнике своей *воли*, но человеку надлежит бороться не с «плотью и кровью», а с теми духовными силами зла, которые недоступны некоторым людям, потому и называемым *добрыми, добродушными*, что они сами бездуховны и посему не обладают никакой притягательной силой для этого духа, — итак, бороться с теми духовными силами зла, которые неизвестны такому роду людей уже в силу грубой материальности их натуры и которые скорее направлены как раз против благородных и духовных натур, чей внутренний мир, как только им дозволяется туда войти, внезапно опустошается и превращается в арену злейшей страсти, — против таких духовных сил надо бороться. Только *лживое* человеколюбие может со-

---

\* Платон говорит, что Аид — это великий σοφιστής (софист). Однако о сатане можно сказать, что он софист *κατ' ἐξοχήν* (по преимуществу). (Примечание на полях.)

мневаться в воздействии духа, радующегося злу, лживая любовь к людям, говорю я, ибо подлинное благо человеческого рода заключается не во мнимом счастье нынешнего состояния; современность — это, скорее, эпоха борьбы, а не блаженства. Но если бы восторжествовала победа, если бы утвердился окончательный триумф, увенчанный вечным блаженством, разве и тогда не подвергался бы человек самым духовным искушениям в своем самом сокровенном? Основательное, неослабное и предназначенное для жизни наставление (а таким должно быть всякое) не может обойтись без того, чтобы всех, кто ему внимает, не посвятить в тайны зла, τὰ βᾶδη τοῦ σατανᾶ,<sup>24</sup> как говорит Апокалипсис (2, 24), дабы они не вступили в мир неопытными, полагая, что надо бороться только с плотью и кровью, дабы научились, как повелевает Христос, быть мудрыми, как змеи, и простыми, как голуби<sup>25</sup> (величайшее противоречие, но и нечто высочайшее, если оно достигается), дабы благородную натуру не заставлял врасплох неизбежный опыт, ибо каждый, кто не довольствуется повторением выученного наизусть урока или исполнением выученной наизусть роли, каждый, кто действительно приступает к этому миру, неминуемо встречается с этим всеобщим противником и вступает с ним в противоборство.

В Новом Завете дух искушения предстает как сущий *вне* человека и *стремящийся* войти в его волю. По своей природе он представляет собой бесконечное, истинное всемогущество, однако не может самостоятельно реализоваться; поэтому ему приходится осаждать человека, и его самого представляют как постоянно одолеваемого беспокойством, как того, кто может обрести покой только в человеческой воле, как говорит Христос (Мф. 12, 43): «Когда нечистый дух выйдет из человека, он бродит по *сухим* местам, ища покоя, и не находит его; тогда говорит он: возвращусь в дом мой, откуда я вышел». — Нельзя не оценить всю образность этого отрывка, но она такова, что дает возможность постичь и самую *идею*. Упоминанием о су-

хих, по существу, *безводных* местах характеризуется сухость дьявольской природы, его вечная жажда действительности. Оказавшись вне человека, этот дух попадает как бы в пустыню (вспомните о Тифоне), ища и не находя покоя, ἀνάπαυσιν, ибо его беспокойство утихает только в человеке; человеческая воля — это его ἀνάπαυσις, покой, без нее он отъединен от всякой действительности, находится в абсолютном бессилии, и все-таки некогда он был подвигнут взывать к действительности. Ибо всегда остаются возможности, т. е. духи, которые не находят средств для самоосуществления, и именно поэтому пустыня мыслилась как обиталище злых духов. Власть, обретенная через человека, изображается как *вхождение* в человека. Так случилось с предателем Иудой, в которого вместе с последним куском, протянутым рукою учителя, преисполненного любви, вошел сатана (εἰσῆλθεν ὁ Σατανᾶς).<sup>26</sup> Речь идет о наущениях, внушениях сатаны (ср. Ин. 13, 2; 1 Пар. 22, 1).

Итак, мы проследили отношение сатаны 1) к первому человеку, 2) ко всему человеческому роду, 3) к отдельному человеку; мы всюду познали реальность этого начала и придали ему совсем иное значение в сравнении с тем, которым оно наделяется в рассматриваемой нами теории. Однако мы видим, что это учение никогда не было предметом *настоящего* обсуждения, ведущего к определенному решению. Отсюда понятно, почему были полезны так называемые ереси. Что касается манихейства, то оно было совершенно антихристианской системой и в этом отношении даже не было ересью и, быть может, имело лишь своим следствием чрезмерную перестановку акцентов, сделанную из страха увидеть сатану превратившимся в абсолютное, нетварное начало, предшествующее творению. Мы же придали ему иное значение, приняв его как начало, которое хотя и было охвачено пределами тварности в творении и особенно в человеке, но все-таки не упразднило своей не знающей пределов природы, которое хотя и не может стать противоположностью творению, пока человек удерживает его

в своей власти, но тем не менее именно поэтому по своей природе (N.B.) остается опасным для воли человека, от начала озадачивая его и стремясь привлечь к себе, дабы подчинить его себе и вернуться в свою изначально беспредельную природу. Однако в таком его отношении к человеку мы одновременно постигли его и как начало, необходимое для того, чтобы стала явной совершенная и несомненная истина творения, ибо в творении нет совершенной истины до тех пор, пока не проявится *всякая* противостоящая ему возможность, которая, став явной, тут же не потерпит поражения. В соответствии с этой точкой зрения, данное начало представляет собой причину, вызывающую скрытое зло и радующуюся тому, что это зло становится явным, причем *сама она* не является злой, ибо сам Бог ее терпит и должен желать ее наличия, насколько этого вообще можно желать, причем не в себе как таковую, а лишь как *средство*. Этим объясняется, почему в Ветхом Завете и отчасти даже в Новом (в отрывках, принадлежащих перу Иоанна) сатана изображается не просто как начало, отторгнутое Богом, но такое, которое Бог терпит, которое принадлежит его домостроительству и в этом смысле им признается. Из этого отношения вытекает и дальнейшее определение: выступив из пределов тварного, сатана представляет собой чистое начало, чистый дух, противостоящий всему конкретному, по сути дела, всему тому, что хочет утвердиться, не будучи испытанным, всему, что мнит себя прочным, можно сказать, всему косному (дух, который в этом смысле, конечно же, предстает как враг твари, которая, будучи предоставленной себе, застыла бы в полной неподвижности); и в то же время это дух, предшествующий творению; он исшел из творения и *в этом отношении* не является нетварным духом, хотя, *противостоя* творению, *не может* быть и тварью. Учитывая нетварную природу этого начала, теперь полагаемого в его свободе, мы одновременно объяснили и природу влияния сатаны, которое, согласно совершенно недвусмысленным

новозаветным речениям, нельзя не принять и свести на нет, а согласно обычным представлениям, его так не объяснишь.

Но если в соответствии со всем этим изложением сатана воспринимается под двойным углом зрения (он есть *такая* природа, которую не только возможно, но и необходимо представлять двойко, он есть природа, двойственная в себе), если, с одной стороны, он предстает как непрестанный сеятель противоречий, устроитель всякого раздора и разобщения, творец зла и т. д., а с другой — как начало, которое терпят и которого желают, по меньшей мере, как средство, как в таком случае получается, что, главным образом в речениях Христа, от этой иронии, этой двойственности не остается и следа, что Христос всюду видит в нем злого духа, достойного ненависти, небожественного и противоборствующего Богу, каковым его и характеризует? На это вкратце можно ответить так. Сын Божий явился для того, чтобы разрушить дела дьявола, и, следовательно, Христос предстает как *прямая* противоположность сатаны, а сатана — как прямой *противник* Христа. Он сам так воспринимает его, когда, чувствуя приближение смерти, говорит: «Идет князь этого мира, но по отношению ко мне он не имеет ничего — никакого права» (Ин. 14, 30); с другой стороны, он знает, что через него князь этого мира осужден, ибо говорит он (Ин. 16, 11), дух (*παράκλητος*<sup>27</sup>), которого я пошлю, убедит мир в том, *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*, что князь мира сего осужден. В чем заключается этот суд, он недвусмысленно разъясняет в другой ситуации, когда голос с неба говорит ему о грядущем прославлении (Ин. 12, 28): *ныне* суд этому миру, *ныне* князь этого мира будет изгнан вон<sup>28</sup> (из внутреннего, из того средоточия, в котором он все еще утверждал себя как религиозное начало), и, добавляет он, когда я буду вознесен от мира, я всех (т. е. язычников и иудеев) привлеку к себе<sup>29</sup> (и, следовательно, лишу власти этого князя мира). У Луки (10, 18) он уже предвидит свою победу над сатаной, говоря: «Я видел сатану, падшего с неба, как молния». —

Я уже объяснял, что означает это падение сатаны.\* Борьба Христа против сатаны не была, как в язычестве, только внешней, где это начало было преодолено лишь внешним образом и только в своем действии. В этой борьбе решался вопрос о самой жизни этого начала, о внутреннем, о самом корне. Это была борьба не на жизнь, а на смерть. Поэтому и здесь реакция со стороны данного начала, подвергшегося нападению, была всеобщей и явной, ибо она простиралась даже на физическое. Подобно всему тому, что, согласно Платону, относится к области *не-сущего*, — грех, ложь, заблуждение, — болезнь тоже пришла в этот мир только через сатану. Но, как в природе, когда после возбуждения *какой-нибудь* потенции, например электричества, тотчас благодаря простому распределению возникает и прямо противоположная ей потенция, приближение Христа вызывало своеобразные болезненные явления, которые, однако, характеризовались одной примечательной особенностью, ибо, если присмотреться повнимательнее, обнаружишь, что почти все одержимые или так называемые *daemoniaci*<sup>30</sup> жили в тех краях, которые населялись язычниками и граничили с Тиром и Сидоном, Галилеей и Самарией.<sup>31</sup> В Иерусалиме о таких *daemoniacis* ничего не слышали или слышали очень редко. Для самих иудеев демоны предстают как языческие потенции, ибо для них все языческое демонично. Языческое проникает в иудейское, благодаря Христу границы между тем и другим потрясаются. Эта болезнь представляет собой конвульсии умирающего язычества. Уже древние оракулы сопровождались конвульсиями — почему, я здесь не могу объяснить, не вдаваясь в исследования, которые окажутся тем более пространными, что потребуют обратиться к рассмотрению более новых явлений такого порядка, например, вспомнить о так называемых конвульсионне-

---

\* См. выше. С. 293–294. Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 537. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

рах.<sup>32</sup> Одного приближения Христа было достаточно для того, чтобы вызвать такое явление, и потому в синагоге Капернаума<sup>33</sup> такой больной восклицает: «Оставь, что тебе до нас, ты пришел мучить нас; я знаю, кто ты, Святой Божий».\* И в другом случае ясно говорится о том, что еще (ετι) когда Христос приближался к такому человеку, болезнь вспыхнула с новой силой, злой дух набросился на больного и поверг его.\*\*

И в болезнях не всегда приходится иметь дело только с плотью и кровью, нельзя все объяснить лишь обычной патологией. Хотя бесспорно, что любая болезнь, поражающая весь организм, может это сделать только в том случае, если произведет определенную материю, нельзя, основываясь на этом, усматривать в ней *materiam morbificam*,<sup>36</sup> ибо она скорее выступает как порождение, в котором духовная потенция болезни притупляется, становится пассивной. Тот, кто в связи с нашим изложением усвоил понятие относительной материализации (*materiell-Werdens*) некогда духовной потенции, найдет в этом и объяснение так называемых критических проявлений, когда болезнь или ее причина исторгается в форму материи — *ἐκβάλλεται ἔξω*,<sup>37</sup> как прежде говорится о сатане. Таким образом, рассказы о *daemoniacis*, бытовавшие в эпоху Христа и около того времени, свидетельствуют не просто об иудейских представлениях, с которыми Христос мог бы сообразоваться. Эти болезненные проявления имеют реальное значение. Вполне естественно, что борьба с сатаной, т. е. с реальным началом язычества, которую предназначено было вести Христу, возвещалась и через внешние, физические проявления. Поскольку, как уже говорилось, это была борьба не на жизнь, а на смерть, противник больше не противоборствовал Христу просто как некое субстанциальное начало, но противостоял ему как *воля воле*, и Христос, как бы полностью

\* Мк. 1, 23 и след. Ср.: Лк. 8, 27 и след.; Мф. 8, 28 и след., кроме того, в последнем отрывке употреблено выражение *πρὸς κείρον*.<sup>34</sup>

\*\* Лк. 9, 42. Ср.: *ἐδθέος*,<sup>35</sup> употребленное Марком (Мк. 5, 2).

погрузившийся в человечество и чувствовавший от имени всего человечества, мог видеть в том, кто ему противостоял, только *врага* Бога и этого человечества; он находится там не для того, чтобы разъяснять природу сатаны, его задача — практическая: видеть только врага в том, кого он одолел ради освобождения человечества, дабы каждый, прибегший к нему (Христу), тем самым навсегда освобождался от объективной власти сатаны. Чем больше это начало чувствует себя объективно стесненным, тем субъективнее оно становится и тем личностнее противостоит победителю; поэтому и слова, которые Христос употребляет по отношению к нему, становятся все личностнее. Христос, вторгшийся в само средоточие этого духа, должен был иметь совсем иной, более живой и личностный опыт, чем те люди, которые всегда боролись со злом только внешним образом и большинство из которых кончало тем, что заключало с ним договор. Таким, конечно же, совсем не подобает судить те речения Христа, в которых решительным образом выражается действительное восприятие, реальный опыт. Смею сказать, не боясь быть неправильно понятым, что с апостольских времен едва ли найдется человек, который в большей степени посягал бы на сатану, тягался бы с его самой исконной и сокровенной силой, чем доктор Лютер.<sup>38</sup> Известно, что у этого человека было очень личностное представление о дьяволе, которому, как он хвалился, он глядел во тьму зрачков. На такие слова не следует отвечать другими, за которыми никогда не было опыта великих переживаний, не было борьбы, доходившей до того, что духовная сила зла, действующая, пусть в соответствующих формах, но в каждую эпоху, выступала как нечто действительное. И если *нам* дозволено иметь более свободный взгляд на это начало, мы должны быть благодарными той борьбе самого Христа, которая настолько разрушила его реальную власть, что теперь его можно рассматривать *не с одной стороны* (как в борьбе), а со всех сторон во всей полноте духовной свободы.

## Тридцать пятая лекция

После того как я не только обосновал представленное мною воззрение, но и, надеюсь, всесторонне и во всей полноте его разъяснил, нам остается предпринять более общее исследование, и так как в нем речь заходит как об ангелах сатаны, так и об ангелах Божьих, придется заняться рассмотрением *общего* понятия ангелов, и наша последняя задача в настоящем изыскании будет заключаться в том, чтобы разъяснить самобытный мир, который Писание утверждает под именем ангелов, т. е. обстоятельно исследовать его значение. Наверное, было бы излишне говорить о том, что мир ангелов представляет собой ту область, которая в откровении имеет максимальную аналогию с мифологией. Поэтому, предпринимая данное исследование, мы снова приближаемся к исходной точке всего нашего изложения.

Прежде всего нам надо осмотреться, дабы выяснить, нет ли в предыдущих понятиях какого-либо связующего момента.

По предварительном размышлении становится ясно, что нечто *аналогичное* понятию ангелов нам было дано в ἀρχαῖς и ἐξουσίαις, в тех потенциях и силах, о которых мы говорили ранее, подчеркивая, что Христос был вознесен превыше всякого ἀρχή, ἐξουσία и δύναμις.<sup>1</sup> Таким образом, вопрос заключается в том, чтобы выяснить, какое отношение ангелы имеют к ἀρχαῖς и ἐξουσίαις. В Первом послании Петра (3, 22) есть место, которое не оставляет никаких сомнений на этот счет; в нем об Иисусе Христе говорится так: который, воз-

несшись на небо, пребывает одесную Бога, и которому покорились ангелы, и ἐξουσίαι, и δυνάμεις. Итак, здесь ангелы уравниены с ἐξουσίαις и δυνάμεσι (δυνάμεις более определенно выражают наше понятие потенциалов, чем ἐξουσίαι). Христос вознесен над *всем*, и это означает, что он облачен божественным господством; Бог представляет собой причину, вознесенную над всеми потенциальностями, ибо он есть сущее, предшествующее всякой потенциальности. Здесь в последний раз выявляется важное значение того понятия, из которого исходит позитивная философия, понятия непосредственно сущего, предшествующего всякой потенциальности. Бог лишь потому является Господом потенциалов, что он есть прежде их всех.

Тот факт, что ангелы рассматриваются как потенциалы, можно усмотреть в Послании к Евреям (1, 3—4), где после слов о том, что Христос воссел одесную величия на высоте, добавляется, что он настолько превосходит ангелов, насколько их превосходит имя, которое он унаследовал. В другом месте именно по отношению к ἀρχαῖς и ἐξουσίαις говорится, что Бог превознес Христа и дал ему имя, которое выше всякого имени.<sup>2</sup> Но так как ангелы (а также ἀρχαί и ἐξουσίαι) вознесены *выше* человека и представляют собой самое высшее из всех творений, из этого следует, что ангелы как *чистые* потенциалы не могут быть тварью в том смысле, в каком таковой является человек или любое конкретное бытие, ибо нигде не сказано, что ангелы были *сотворены*. Обычно ссылаются на общие места, например, на Кол. 1, 16, где о Христе сказано, что ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое и где под невидимым понимается царство духов и ангелов. Однако этот пример несколько не затрагивает *нашего* утверждения. Подобно тому как в отношении сатаны мы разъяснили, что он предполагает творение, т. е. что без творения не было бы и сатаны, sine creatione etiam Satanae locus haud esset<sup>3</sup> (что понятно и *само по себе*, так как, если бы не было творения,

не было бы и противника творения), и, стало быть, в творении был сотворен и сатана, совершенно бесспорно и то, что творение является предпосылкой существования ангелов, т. е. без творения не было бы и их. Отсюда, однако, вовсе не следует, что они сами были *предметом* творения, и *тварью*, по существу, можно называть лишь то, что является *предметом* свободного и преднамеренного порождения. Уже потому нельзя сказать, что ангелы были созданы в этом смысле, что они представляют собой именно чистые потенции, чистые возможности. Голые возможности *не создаются*, создается только *действительное*, т. е. конкретное. Однако при каждом действительном допускается существование возможностей (я говорю *допускается*, и, стало быть, они не представляют собой *предмета* творения), они допускаются как возможности, которые впоследствии, *post actum*,<sup>4</sup> следовательно, после творения могут заявить о себе. Так как все должно было заключиться, завершиться в человеке, он должен был быть главою творения, как говорится в восьмом псалме,<sup>5</sup> который апостол Павел использует в том же смысле (Евр. 2, 7–8): «Ты поставил его над делами твоих рук, все положил под ноги его». Только потому, что все должно было соединиться под человеком как единою главою, эта ἀνακεφαλαίωσις<sup>6</sup> (соединение под единою главою) снова было упразднено виною человека, и именно поэтому, как становится ясно из приведенной аргументации апостола, через человека Иисуса все снова соединится под единою главою,<sup>7</sup> почему человек Иисус и называется, например, в Послании к колоссянам (2, 10) κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.<sup>8</sup> Итак, через совершение действительного творения, как только оно полагается, возникает и несметное число возможностей, потенций. Так как бытие мира в себе является лишь чем-то возможным и становится действительным только через божественную волю, т. е. в этом отношении остается случайным, можно, наверное, отметить, что именно поэтому до-

пускаются и все противоположности данного бытия, допускаются как возможности, и это вам станет понятно благодаря следующему примеру. Когда возникает государство, возникает и множество противостоящих ему возможностей, т. е. на уровне возможностей полагается несметное количество преступлений, которые никакой человеческий разум заранее не может исчерпать или предположить. Равным образом, когда творение вступает в действительность, все его противоположности допускаются как возможности, как потенции, которые, однако, не получают власти и внешнего проявления до тех пор, пока все заключается под своей единою главою. Каждому царству этого творения, как мы отмечали ранее, каждой его области предпосылается властитель, который, однако, безмолвствует перед единым повелителем, коему полностью подчиняется. Когда же этот повелитель лишается своей власти (и грехопадение человека представляет собой не что иное, как ее утрату), все подвластные ему возможности, потенции и духи возвышаются, и теперь человек, вместо того чтобы властвовать над ними, сам подпадает под их власть. До тех пор пока эти потенции через творение были полагаемы лишь как возможности, они были упорядочены и хороши (в этом смысле можно говорить об изначально чистом и добром состоянии ангелов), однако виною человека богополагаемое единство, в котором все должно было быть заключено под единою главою (человеком), распадается и разлагается, и теперь они начинают проявляться, причем с тою силою и властью, которые не были им даны, которых они не должны были иметь, и проявляются как злые духи; до тех пор пока ἡγεμονικόν, то господствующее, что свойственно организму, утверждается в своей силе, его состояние остается чистым, добрым и здоровым, но как только оно начинает колебаться, выступают болезнетворные духи, которые прежде совершенно не чувствовались и о которых как раз потому нельзя ска-

зять, что они были *сотворены*, что они заявляют о себе только теперь. Именно в этой власти, обретенной *впоследствии*, ангелы или злые духи суть *не* твари, а нетварные существа, и сказанное апостолом о том, что мы должны бороться не с плотью и кровью, можно объяснить и иными словами, в том смысле, что мы должны бороться не просто с тварями (конкретными существами), так как просто твари не могли бы оказывать того опасного влияния, проникающего вовнутрь человека, которое в Новом Завете приписывается злым духам.

Впрочем, когда такие нравственные и умопостигаемые потенции, которые выступают только после творения, выступают и в ходе его, когда, говоря я, такие нравственные и умопостигаемые потенции требуют своего признания, тем более необходимо признать их физическим миром, царством природы, прежде всего в тех прежде доселе неизвестных болезнях, которые внезапно возникают словно из ничего, распространяются по земле, производя страшное опустошение в человеческом роде, и о которых можно сказать, что их настолько же невозможно объяснить из одних только плоти и крови, насколько нельзя одолеть или нейтрализовать одними лишь материальными средствами. Именно ангел, ангел гибели во время великой чумы в эпоху Давида поражает жителей Иерусалима,\* и вдохновенный ветхозаветный поэт\*\* восхваляет того, кто покоится под кровом и сенью Всемогущего, ибо тот, говорит он, будет избавлен от сети ловца (преследующего врага) и губительной язвы — и он не убоится ужаса ночи и стрел, летящих днем, язвы, крадущейся во мраке, заразы, губящей в полдень, т. е. настолько незримой, что ее невозможно увидеть даже светлым днем и невозможно избежать. Слово «зараза» (*Seuche*) этимологически род-

---

\* 2 Цар 24, 16

\*\* Пс 90

ственно «страстному влечению» (Sucht), которое означает болезнь во многих словосочетаниях, в таком, например, как «чахотка» (Schwindsucht).<sup>9</sup> Всякая вселенская, космическая болезнь есть страстное влечение, возбужденная потенция, которая стремится к самоосуществлению ценою нынешнего положения вещей и всего человеческого рода, и, как бы снедаемая жаждой действительности, ищет (sucht) того, кого она могла бы поглотить. Поскольку эти потенции, которые как вечное прошлое должны были заключаться под властью творения, заявляют о себе только в результате освобождения или вознесения той первопотенции, которая лежит в основе их *всех* и, следовательно, по отношению к которой все особые потенции предстают словно дети и потомки, вполне понятно, почему отдельные злые духи представляются как дети и ангелы, т. е. слуги сатаны.

Вот, пожалуй, и все о злых ангелах. Злые ангелы = потенциям, вышедшим из-под некогда главенствовавшей над ними власти.

Но что сказать о добрых ангелах? Быть может, и это просто потенции? Конечно. Только в том смысле, который прямо противоположен значению злых ангелов. Ибо если последние представляют собой потенции, которых в действительности *не должно* было быть и которые в результате падения человека или совершенного им греха достигли власти, чтобы стать действительными, любой добрый ангел, напротив, представляет собой то, чем он *действительно* должен был быть согласно божественному замыслу, но по вине человека остается *только* потенцией или возможностью, остается чем-то неосуществленным. Таким образом, добрые ангелы, будучи именно *ангелами*, т. е. лишь потенциями, тоже нетварны. Замысел состоял в том, чтобы они были действительными, но они не таковы, они остались *merae potentiae*<sup>10</sup> и, стало быть, как таковые именно нетварны. Злые ангелы суть духи, которые не должны были быть, но которым было

дозволено стать действительными благодаря тому самому процессу, через который потенции, *долженствовавшие* быть, остались только потенциями, удержанными от действительности и определенными на существование только в потенциальности, ибо они все-таки не могли быть уничтоженными. В результате падения человек *отъединился* от своего ангела, положил то, чем он, собственно, должен был быть, вне себя как потенцию; после смерти в мире духов соотношение может поменяться. Человек, который после смерти не может соединиться со своим ангелом и оказывается неспособным вести вселенскую жизнь ангела, будет ввергнут в самую скорбную, самую глубокую потенциальность (= тьме). Ибо только в этой жизни самобытность человека имеет возможность быть действительной, но именно для нее та область оказывается ночью, в которой она больше не может действовать. В Евангелии от Луки говорится, что ангелы приняли душу Лазаря,<sup>11</sup> и смысл здесь в том, о чем мы только что сказали. Однако то, что можно сказать о человеке, можно сказать и о всякой прочей твари, ибо после того всеобщего возбуждения, в результате которого вселенная представляет собой организм, существующий лишь во взаимном *исключении* своих частей и именно поэтому бранный, в результате этого возбуждения, перешедшего на мир, всякая вещь утратила свое изначальное место и уже не есть то, чем она должна была быть, и, не соответствуя своей изначальной идее, она имеет эту идею вне себя, и потому, согласно представлениям иудеев, существует бесчисленное множество добрых ангелов, да и Христос говорит о легионах ангелов, которых Отец мог бы послать ему на помощь.<sup>12</sup> Отсюда становится ясно, что по своей природе добрые ангелы суть добры и в этом смысле *безвольны*; если бы мы, как прежде, рассматривали их как тварей, они бы представляли собой нечто безмерно пошлое и скучное, какими они и появляются во всех стихах, где к ним прибегают как к к

некоему вспомогательному средству.\* Они суть безвольные духи, ибо они представляют собой совсем не то, чем должны были быть. Безволие добрых ангелов — общее место; проницательный и набожный Галлер<sup>13</sup> в своей «Теодицее» говорит о том, что мир скудный лучше сонма лишенных воли ангелов. Именно потому, что они лишены собственной воли, апостол называет их *λειτουργικὰ πνεύματα* (Евр. 1, 14), т. е. служебные духи, посылаемые на служение тем, которые должны наследовать блаженство. Подобно тому как злой дух неотступно призывает человека, чтобы тот помог ему обрести бытие, и как только человек дает место хотя бы одной возможности, всегда умеет предоставить новые, добрый дух также неотступно следует за ним, и поэтому каждый человек в этой жизни, как учат жители Востока и особенно евреи, находится как раз между своим добрым и злым ангелами; добрый ангел не расстается с человеком и настолько с ним связан, что не оставляет его своим участием, как бы продолжает смотреть за ним даже тогда, когда человек отворачивается от Бога. Поэтому Христос\*\* говорит о детях, в которых зло еще спит, не развившись, что их ангелы на небесах всегда видят лицо его небесного Отца, они еще не отступились от Бога. Будучи отъединенными от действительности, добрые ангелы тем не менее не являются существами, отделенными от творения; отъединенные от него, они все-таки не перестают сохранять с ним связь и тем самым соприсутствовать. Любой ангел представляет собой потенцию — идею — определенной твари или индивида (поэтому и народы, рассматриваемые как индивиды, имеют своего ангела, своего духа). Отношение, которое человек сохраняет со своим добрым ангелом, представляет собой неповторимую связь, сохраняющуюся даже

\* Ср. первый раздел первого тома. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* Мф. 18, 10.

тогда, когда он отчуждается от Бога. Поэтому добрые ангелы называются Божьими *посланниками*. Посланники же необходимы лишь тогда, когда предполагается какое-то удаление; из этого явствует, что добрые ангелы, находясь в том состоянии, в котором они предстают именно как ангелы, т. е. только как потенции, не могут быть созданными, ибо удаление от Бога заявило о себе не в творении, а только после него. До того как пришел тот, кому было предназначено снова под единою главою соединить все творение, подвергшееся распаду, добрые ангелы были единственными связующими нитями между миром людей и божественным миром. Иудейская гордость была бы куда более польщена, если бы закон был дан непосредственно Богом, и платоник Филон прилагает все усилия, чтобы доказать, что в обнаружении этого закона ангелы не играли никакой роли. Таким образом, если иудеи времен Христа считали — и апостол это подтверждает\*, — что закон Моисея был дан при содействии ангелов, такое убеждение могло основываться только на *реальном* чувстве. Ибо именно в том и состоит различие между ветхозаветным откровением и явлением Христа, что там Бог говорил через ангелов, а здесь — через самого Сына, Христа, которому надлежало быть вознесенным выше всех ангелов и которому они служили уже во время его явления как своему Господу. Будучи до явления Христа отъединенными и удерживаемыми от действительности, они с его рождением выступили из этого состояния сокрытости. Лука повествует о том, что, как только родился Христос, явилось ангельское воинство, воспевавшее «Слава в вышних Богу»,<sup>14</sup> и, едва начав свое учительское служение, Христос сам сказал первому, кто признал в нем Сына Божия, Мессию (Ин. 1, 51): «Отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божьих, восходящих

\* Евр. 2, 2; Гал. 3, 19; Деян. 7, 53.

и нисходящих к Сыну Человеческому», — т. е. между ним и Богом они увидят непрестанное, никогда не прерывающееся общение.

Для того, кто как следует усвоил эти пояснения, едва ли останется что-либо непонятным в ветхозаветных и новозаветных речениях об ангелах. *В целом* он сможет понимать и осмыслять их именно так, как мифологические представления, т. е. не как аллегории, ибо эти существа суть *действительные* потенции; злым не надлежало быть, но в результате грехопадения человека они утвердились, а добрые, напротив, должны были быть, но в результате того же грехопадения они остаются чистыми потенциями. Остается, однако, вопрос, который нельзя не поднять. Сознание апостола преисполнено идеи тех ἀρχῶν, ἐξουσιῶν, δυνάμεων,<sup>15</sup> тех потенций и ангелов, которые стали весьма чужды *нашему* сознанию, ибо здесь нельзя не признать чего-то временного (хотя и не случайного). На чем зиждется это временное? Власть космических сил, которая в язычестве и во времена действия Моисеева закона в какой-то мере еще была неограниченной, *постигается* только в *том упразднении*, которое совершил Христос. Любая господствующая потенция в своем единообразном действии самым определенным образом ощущается только в ее упразднении. Поэтому Христос и апостолы должны были совершенно определенно ощущать эти силы. Перед тем, кто освободил наш мир от власти данных потенций, этот словно погрязший в хаосе мир духов с характерным для него ложным возбуждением сил или влияний, с которыми он боролся, должен был представлять самым непосредственным образом. По отношению ко Христу они еще имели объективную власть, которой впервые их *лишил* именно он, и, таким образом, преимущественно для *него* они должны были совершенно особым образом быть объективными. Он, уничтоживший язычество и лжебогов как действительные силы (они были уничтожены не просто в челове-

ческом представлении, а объективно), должен был самым решительным образом ощущать их реальность, причем даже в большей степени, чем те, кто находился под их властью. Нельзя не признать, что в некоторых речениях апостола присутствуют мифологические краски. Эти речения представляют собой рефлексию мифологии в христианстве. Вряд ли стоит стремиться к тому, чтобы не признавать это мифологическое; надо признать его, но попытаться объяснить иначе, чем это обычно делается. Именно эти мифологические речения, которые апостол употребляет по отношению к злым духам, свидетельствуют о *реальности*, об истинности нашего взгляда на язычество. Если оно оказывается настолько сильным, что его представления так мощно влияют даже на сознание апостолов, то в таком случае оно должно быть чем-то *реальным*, а не просто воображением. Апостол Петр не читал «Теогонию» Гесиода и тем не менее он говорит совсем как Гесиод. Когда упразднилось то одностороннее и исключительно иудейское, что было свойственно апостолам, их сознание открылось для языческого, оно вступило в него. Обе формы домостроительства находились в напряженном соотношении, и, когда это напряжение упразднилось, одно больше не исключало того реального, которое было в другом.

Так как это разъяснение имеет весьма важное значение, я хочу привести еще несколько красноречивых мест из апостольских посланий.

В Послании Иуды, которое я считаю одним из самых древних документов христианства, говорится об ангелах, которые не сохранили своего начала, оставили свое жилище и которые теперь заключены в вечные узы во мраке (δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον) до суда великого дня. Таким образом, здесь имеются в виду злые ангелы, о которых сказано, что а) они не сохранили своего начала (τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν). Вместо «своего начала» мы можем сказать «свою потенцию», ибо всякое начало — это прежде всего потенция, а всякая потенция —

лишь начало; они не сохранили свою потенцию, т. е. они вышли из голой потенции, в которой они были созданы, которая была им предназначена и которая была только их бытием (их *ἰδία ἀρχή*). Кроме того, говорится, что б) они оставили свое жилище. Здесь по-иному выражено то же самое понятие, которое в своей основе является не более *иносказательным*, чем в том случае, когда мы говорим, что они больше не находятся *eo loco, quo initio fuerant*<sup>16</sup> или *quo esse debebant*,<sup>17</sup> что они оставили то место, которое было им дано творением, место одной лишь потенции, место, от которого они не могли отъединиться (ибо отъединяется лишь действительное от действительного, а не возможное от действительного). Речь идет о том же самом, что имеет в виду Христос, говоря о сатане, что тот *ἐν ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν*, что он не может удержать то отношение, в котором одном он имеет истину и вне которого он есть ложь и неправда; на то же намекает и Иоанн, говоря о сатане, что тот *ἀπ' ἀρχῆς ἀμαρτάνει*, т. е. что он от начала, как только он есть, начинает уходить с того места, на котором оказался в результате творения и которое ему надо было рассматривать как средоточие, как цель всего его движения, т. е. как ту точку, из которой ему *не* следовало исходить. О злых ангелах говорится, что в) Бог до наступления суда великого дня держит их в вечных, т. е. нерасторжимых узах во мраке. Дело в том, что характерная для них потенциальность является и их пределом, который они не могут преодолеть сами, а только с помощью человека; таким образом, они могут действовать *только из* мрака, из области не-сущего, с которой они связаны *нерасторжимыми* (потому что они покоятся на их же природе) узами; они могут выступить оттуда только тогда, когда человек своей волей их оттуда освободит.

Еще мифологичнее оказываются те речения, к которым прибегает апостол Петр в своем Втором послании (2, 4), где говорится, что Бог не пощадил даже согрешивших ангелов,

т. е. ушедших с места (в своем тяготении возвыситься над потенцией, а также в искушении воли человека), которое было определено как их средоточие и откуда им не следовало уходить, Бог их не пощадил, он, сковав их узами мрака, заключил в тартар до наступления последнего суда (естественное и необходимое следствие воспринимается как наказание). Здесь уместно обратиться к оригиналу, где сказанное выглядит так: *σειραῖς ζόφον ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*. Особенно примечательно слово *ταρταρώσας*, которое больше не встречается ни в Новом Завете, ни в греческом переводе Ветхого; только Секст Эмпирик,<sup>18</sup> говоря о Кроносе, употребляет сложное *καταταρταρόω*.<sup>19</sup> Аполлодор употребляет его, характеризуя одного из титанов.<sup>20</sup> Говоря об этом, нельзя не вспомнить, как о титанах рассуждает Гесиод:

Ἐνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι  
 Κεκρύφεται, βουλῆσι Διὸς νεφεληγερεταο  
 (Theog. 729. 730)<sup>21</sup>

И в другом месте:

Τιτῆνας — μὲν ὑπὸ χθονὸς εἰρουδείης  
 Πέμπσαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλεισιν ἐδησαν  
 (Theog. 717. 718)<sup>22</sup>

Итак, кроме *ζόφος*<sup>23</sup> мы здесь имеем и «тяжкие узы». Было бы явной глупостью отвергать здесь наличие мифологического, однако если мы поймем его правильно, оно покажет нам, что данное выражение берет начало в том реальном восприятии, о котором мы больше не имеем никакого опыта. Так как апостолы стояли как раз на границе слепого и свободного сознания, их представления проистекают из того суда, который они переживали и в ходе которого упомянутые силы были лишены своей объективной власти.

По причине прямого родства материй я не могу здесь не затронуть еще одного важного вопроса: что означают многочисленные явления ангелов и преимущественно те теофании, которыми полон Ветхий Завет? Поскольку существует единое мнение о том, что Божество как таковое не может являться, издавна — особенно отцы Церкви — стремились к тому, чтобы преподать эти рассказы как истинные, но в то же время не связать с Божеством чего-либо неподобающего. Одно из самых обычных объяснений заключается в том, что во всех этих явлениях представал лишь Сын Человеческий, который, до того как полностью стать человеком, в Ветхом Завете иногда принимал человеческий образ. Наверное, такую точку зрения можно было бы признать вполне удовлетворительной, если бы всегда являлось только одно лицо. Но как объяснить появление трех мужей, пришедших к Аврааму для того, чтобы возвестить ему рождение Исаака?<sup>24</sup> Остается лишь сказать, что эти явления были возможны только в силу мифологического напряжения сознания, в котором вообще находилось человечество. То же самое мифологическое напряжение, которое опосредствует представление о богах, в данном случае становится посредником действительного явления Божества, точно так же, как дары первой общины являются дарами Святого Духа, тогда как средство (посредник), через которого он действовал, было дано тем состоянием сознания, которое позднее упразднилось, исчезло. Речь идет о тех самых потенциях, которые опосредствуют появление мифологических представлений и которые в ветхозаветных теофаниях могут быть посредниками действительного явления Божества. Подобно тому как, согласно предыдущим разъяснениям, мифология и само откровение не разнятся субстанциальным содержанием, в ветхозаветных теофаниях субстанциальные потенции суть те же, что действуют в мифологии. Теофании Ветхого Завета суть богоявления не через само *материальное*, а через то, что их пронизывает.

Вы сами понимаете, что такое объяснение отличается от предыдущего, усматривавшего в теофаниях лишь мифологические, т. е., по существу, лишь поэтические рассказы, которые только потому не отождествлялись с *полным* вымыслом, что это поэтическое как необходимое психологическое следствие выводили из более высокой древности. Тому, кто объясняет мифологию лишь с субъективной точки зрения, остается субъективно истолковывать и эти явления, ибо слишком очевидна аналогия между ними и мифологическими событиями. Однако, несмотря на то что такое субъективно-мифологическое объяснение почти невозможно одобрить, надо тем не менее признать, что те, кто впервые стали его применять, намекали на область, где можно было найти настоящее объяснение, хотя недостаточные понятия мифологии, которые по меркам господствовавшей в ту пору популярной философии, пожалуй, и не могли быть иными, не давали им отыскать *истинное* объяснение. Как известно, *Эйхгорн*<sup>25</sup> был первым, кто попытался объяснить Ветхий Завет с точки зрения мифологии. Я называю его потому, что в ту пору он действительно был человеком живого творческого ума, а также потому, что стоит вспомнить о человеке, который *указал* путь, даже если сам не сумел пойти по нему. Эти первые попытки, направленные на то, чтобы сделать более понятными многочисленные ветхозаветные рассказы и представления, все-таки заслуживают признания.

Впрочем, я надеюсь, что никто не упрекнет меня в том, что на материю, которую мы обсудили под конец, ушло слишком много времени и старания. Представления о сатане, равно как о добрых и злых ангелах, так глубоко связаны со всем содержанием христианства, что не определившийся с этим вопросом получит шаткое представление о смысле всего христианства. Кроме того, поскольку я постоянно пытался связать общие замыслы со специальными лекциями, это последнее изложение послужило тому, чтобы ввести в науку

понятие, которое доныне было совершенно чуждо философии, — понятие *подлинного мира духов*.

Часто говорили, что предназначение человека в современной жизни заключается в том, чтобы быть связующей нитью между природой и духовным миром. При этом под последним понимали лишь тот мир, в котором человек уже существует или, по меньшей мере, должен существовать; здесь же речь идет о мире духов *в собственном смысле*. Сознание своей связи с таким миром, сознательное стремление быть существом вселенским, в своих радостях и горестях причастным не только *этому* миру, возносит человека над землей, над природой, которая *сама* становится понятнее в своих пределах, если имеет какой-то иной мир кроме себя. Пятьдесят лет назад Кант считал, что он обстоятельно исследовал и исчерпал всю область познавательных возможностей человека; позднее всю область понятия и любого возможного движения понятия хотели описать логическим кругом. Если присмотреться к этому внимательнее, обнаружишь, что охвачены лишь те понятия, которые были предложены тогдашним случайным взглядом на мир. Однако уже в настоящем изложении обозначилось совсем иное понятие и иное его движение, о которых люди, предпринимавшие упомянутые попытки, и не подозревали. Эти попытки они соотносили с тем миром, который уже как бы преднаходили, который знали, — нам же в этих лекциях открылся мир, о котором они решительно ничего не знали, который они совершенно не могли включить в круг своих понятий, поскольку это было бы полным искажением. Это может служить предостережением против всякого поспешного и высокомерного завершения философии. Факт существования философии откровения уже показал, что остается целый мир, не охваченный прежней философией.

В том, что я вам прочитал, содержится все, что, на мой взгляд, необходимо для того, чтобы понять откровение как в

формальном, так и в материальном аспектах, и что можно потребовать от философии откровения, ибо, например, в область практического, в христианскую мораль она входить не должна, по меньшей мере, не должна это делать необходимым образом. Последнее представляет собой самостоятельно обнаруживающееся следствие теоретических понятий. Если какое-то из учений традиционной догматики не было подвергнуто специальному рассмотрению, были тем не менее даны научные средства, с помощью которых можно охватить каждое из них. В самом начале я пояснил, что речь идет не о спекулятивной догматике, а о разъяснении христианства с точки зрения более высокой, исторической связи. Эта более высокая связь, восходящая к началу вещей, полностью объяснена. Единственное, что остается сделать, это объяснить переход из этой более высокой, внутренней истории во внешнюю. Этот переход опосредствуется Церковью, которой вверено исполнение Христова слова. Следовательно, предметом нашего последнего изыскания должна стать история или развитие христианской Церкви. Представить *путеводные* идеи для этого исследования — таково содержание и задача ближайших лекций.

## *Тридцать шестая лекция*

Когда Христос завершил свое дело на земле, он предвидел и *сказал* своим ученикам, что такое время, какое было в пору его пребывания на земле, не может длиться бесконечно. Настанут дни и часы, говорил он,\* когда они пожелают видеть хотя бы один из дней Сына Человеческого и не увидят его. Хотя до полного упразднения язычества, в еще продолжающейся борьбе против его темных сил необычайные дары по-прежнему должны были сохранять свою силу, однако уже Павел, будучи весьма проникательным апостолом, в отрывке о *духовных дарах* (в Первом послании к Коринфянам), возвещает\*\* о наступлении момента, когда прекратятся пророчества, умолкнут языки и упразднится знание, γνῶσις, покоящееся на том состоянии сознания, которое предполагает определенную меру, на что намекают и слова «ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν»,<sup>1</sup> ибо мы знаем лишь в той мере, в какой нам это позволяет данное особое состояние сознания, знаем не безусловно, не свободно, не общезначимо, — когда же наступит совершенное, тогда всему частному, всему, что является лишь следствием еще несовершенного состояния, постигнутого в момент становления, придет конец. Вместе с упразднением того напряжения, которому было подвержено сознание в язычестве, должно было упраздниться и сверхъестественное, которое лишь в противостоянии язы-

---

\* Лк. 17, 22.

\*\* 1 Кор. 13, 8 и след.

ческому приняло христианское. Экстатические состояния, о которых апостол достаточно ясно говорит как о чем-то проходящем, подчиненном, о том, что в крайнем случае надо принимать только как *средство*, сами основывались на том напряжении, которое в борьбе против христианского начала было пробуждено космическими силами, — эти состояния должны были упраздниться, и все в нарастающей последовательности должно было пойти по пути совершенно свободного человеческого познания, полностью себя осознающего. Правда, Христос обещает ученикам остаться с ними до конца дней, однако это «остаться с ними» ни в коем случае не предполагало, что следует прекратиться естественному развитию тех семян, которые он посеял в этом мире. Вступив в этот мир, христианство должно было подчиниться всеобщим условиям и законам, которым подчинено всякое развитие в мире. Христос сам сравнивает себя с сеятелем, а Евангелие — с семенем и недвусмысленно говорит (Мк. 4, 26): «Подобно тому как человек бросает семя в землю, а потом уходит, и спит, и снова встает, а между тем плод растет сам по себе (αὐτομάτῃ γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ), так и Божье царство». После того как Христос своею жизнью, учением, страданием и смертью дал прорасти ростку жизни, устремляющейся в вечность, он, полагаясь на стойкость и внутреннюю силу этого ростка, захотел, чтобы тот пустил корень, разросся и окреп, терпя бури этого мира, принимая на себя солнце и непогоду. Он не хотел, чтобы этот росток не узнал естественных и необходимых законов развития. Он сам говорит, что придет *враг* и посеет плевелы между пшеницей, такие плевелы, которые нельзя вырвать, не вырвав вместе с ними и пшеницы, и которым поэтому надо позволить расти вместе с нею до великого дня жатвы (Мф. 13, 24–30). Он сам (Мф. 24, 24), а апостолы даже еще определеннее, возвещают о том, что однажды восстанут лжеапостолы, придут искушения и начнется великое, повсеместное отступ-

ничество, всеобщее отпадение от истинного христианства. Таким образом, христианство в своем развитии будет претерпевать те же самые помехи, препятствия и напасти, которым подчинено всякое естественное развитие.

Если задаться вопросом, в чем именно заключалось развитие христианства, начатое Христом и апостолами, то можно ответить, что оно состояло 1) в его всеобщем распространении. «Идите и проповедуйте Евангелие всему миру».<sup>2</sup> Однако не в меньшей степени необходим 2) внутренний рост христианства и, особенно, рост христианского *познания*. Хотя никто не мог заложить никакого другого основания, кроме заложенного Иисусом Христом, Духу, пришедшему после него, надлежало водить в водительство во всякой истине, т. е. во всей ее полноте и совершенстве.<sup>3</sup> Поэтому на основании, утвержденном Христом, надлежало воздвигнуться тому зданию, которое постепенно вбирало бы в себя *все* человеческое и, как говорит апостол, возрастало в святой храм Господень, в духовное Божье жилище,<sup>4</sup> из которого ничего нельзя изъять и в котором все человеческие стремления, желания, помыслы и познания обретают полноту единства. Познание, в котором надлежало *возрастать* христианскому миру, не должно было снова быть таким, каким оно было у апостолов, приобщавшихся к нему через откровение и, стало быть, через какое-то особое отношение: оно должно было стать доступным человеку и возможным для него при любых обстоятельствах, во всякое время и в любом месте, — одним словом, стать познанием всечеловеческим и поэтому свободным, научным. Ничто так не удивляет, как необычайное ослабление свободного христианского познания сразу после апостолов. Нет большего разрыва, чем тот, который пролегает между Писаниями апостолов и возникшими сразу после апостольских времен, и это явно свидетельствует о том, что это было нечто иное, отличное от свободного, человеческого познания, которое исходило от апостолов, что они

еще находились под влиянием и вдохновенной силой того процесса, начало которому положило христианство. Какую немощь христианского сознания можно наблюдать почти во всех так называемых апостольских отцах, которые ясно дают понять, как за великим божественным воодушевлением сразу же последовало глубочайше ослабление!

Одно дело, когда Божье Царство было только внутренним, и другое, когда ему надлежало стать *выраженным вовне*. Здесь оно неизбежно должно было снова попасть под воздействие *внутренне* побежденного, но именно поэтому, как говорил сам Христос, извергнутого (вовне) духа, который здесь — в области внешнего, — приняв иное обличье, снова искал власти и в открытую и под личиной противостоял ему, христианству.

Было бы весьма желательно, если бы во внутренней и внешней судьбе христианской Церкви выявился закон, по возможности аналогичный всеобщему закону, господствующему во всяком историческом развитии. Если эта лекция и не позволяет нам, пользуясь обоснованными ею идеями, погрузиться в историю Церкви и ее детали, мы, по меньшей мере, выявляем ее путеводную нить и уже заранее понимаем, что изначальное или древнейшее состояние Церкви, в котором ее по обыкновению воспринимают как идеально чистую и совершенную, не могло быть ее предназначением. Так как *Господь* Церкви попустил, чтобы она вышла из этого состояния и подверглась всяческим превратностям, мы должны предположить, что это не противоречило его замыслу и что он позаботился о том, чтобы она смогла выйти из этих превратностей и прийти к завершению, которое будет истинным, проверенным, достигнутым в результате борьбы и победы, в то время как тот век, возврата к которому желают столь многие последующие века, можно мыслить лишь как век невинности и потенциальности, как эпоху Церкви, еще не вступившей в историю, находящейся вне ее. Если бы

это предысторическое состояние Церкви не было ее истинным и, следовательно, пребывающим состоянием, она не вышла бы из него. Можно сказать, что это первое состояние было состоянием единства, но единства лишь отрицательного, из которого ей *надо было* выйти, тогда как нынешнее состояние есть состояние раздробленности, только переход к единству свободному, положительному. Так как мы говорим о предысторической Церкви, то, стало быть, существует и Церковь историческая, а также существующая по завершении истории. Нам не надо касаться ни первой, ни последней (которая никак не соотносится с нынешним эоном), мы рассмотрим лишь Церковь историческую. Историческая Церковь начинается с того момента, когда она становится мировой религией, начинает существовать в мире. Однако в этой Церкви должны существовать различия, должна наблюдаться последовательность времен. Следовательно, вопрос может заключаться лишь в том, можно ли как-то определеннее *обозначить* и обстоятельнее проследить эти времена Церкви. Лучше всего было бы, если бы Господь сам определил эти различия или заранее обозначил их для будущего восприятия. Итак, теперь я приступаю к этому исследованию, но, не желая довольствоваться одним лишь рассуждением а priori, хочу подойти к делу исторически и, как я решил для себя во всем этом изложении, выбирая для этой цели самые простые средства.\*

---

\* Прежде чем я сообщу о результатах моего изыскания, я считаю необходимым отметить, что не только мое воззрение в целом, но и почти всякое его практическое применение, которое я счел возможным осуществить, получили неожиданное подтверждение в самой последней части «Всеобщей истории христианской религии и Церкви» доктора Нсандера<sup>5</sup> (Bd V, Abth. 1, s. 438 ff). Упомянутый исследователь обнаружил и проследил это воззрение и его практическое соотнесение в сочинениях знаменитого аббата *Иоахима* Флорского. Правда, это открытие не было сделано ни в одной из прежних историй Церкви, которых я просмотрел немало.

Тот, кто со внимательностью читал историю *человеческой* жизни Иисуса, с которой и должно читать рассказ, где каждая деталь важна и значительна, наверняка заметил, что обычно в торжественных случаях Христос из всех своих учеников и будущих апостолов берет с собой троих и тем самым отличает их от остальных — Петра, Иакова и Иоанна. Петр или, собственно, Симон, был первым учеником, которого он призвал к себе, вместе с его братом Андреем (Мф. 4, 18–20). Прежнее занятие Петра не было единственной причиной его отличия от остальных, и это явствует хотя бы из того, что Андрей не стал одним из Трех упомянутых. Потом почти сразу снова были призваны два брата: Иаков, который всюду называется первым, и Иоанн. Таким образом, вместе с Петром, этих двоих Христос привлек к себе прежде остальных и посвятил в некоторые самые таинственные события. Там, где он делает эти *двенадцать* апостолами, — где, таким образом, начинается их подлинно апостольское служение, — там (в повествовании Марка, 3, 14 и след.) упомянутые *трое* вопреки хронологическому порядку их призвания называются прежде остальных, а Андрей — только после Иоанна. Примечательно и то, что лишь этим троим он дает особые имена: Симона называет Петром, а двум братьям, Иакову и Иоанну, дает имя Воанергес, сыны грома. Вскоре после их определения к апостольству к Иисусу приходит предстоятель синагоги и говорит, что умирает его дочь, а затем — слуга с вестью о том, что она уже умерла. Несмотря на это Иисус идет туда, говоря начальнику сина-

---

Человек тщеславный, который охотно судит других по себе, мог бы подумать, что в результате этого я чего-то лишился, я же радуюсь тому, что мысли, которые я, хотя и с некоторой нерешительностью, но тем не менее не мог не рассмотреть, получили столь сильное подтверждение и не противоречат столь известному в истории Церкви и выдающемуся человеку, которому уже в середине или в конце XII в. представлялось нечто подобное и отчасти совершенно одинаковое.

гоги: «Не бойся, только веруй» (Мк. 5, 36). Далее (стих 37) говорится, что он не позволил никому следовать за собой (никому из двенадцати апостолов, которые уже сопровождали его в этом качестве), кроме Петра, Иакова и Иоанна. Итак, другим он решительным образом запретил идти вместе с ним. Об этом же случае рассказывает и Лука (8, 51). Позднее он снова отводит в сторону Троих (κατ' ἰδίαν, как сказано у Матфея (17, 1), т. е. отличая их от прочих, тогда как Марк (9, 2) говорит μόνοις, *только их*), ведет на высокую гору, где они становятся свидетелями его преображения. Только Троице он дает возможность стать свидетелями его последнего борения на Елеонской горе. Среди этих Трех, которые и после вознесения Христа перечисляются в таком же порядке — Петр, Иаков, Иоанн, — Петр, вне всякого сомнения, признан первым, и таковым его воспринимает и объявляет сам Христос. У Матфея (10, 2), где апостолы перечисляются в порядке их призвания, о Симоне, названном Петром, недвусмысленно сказано, что он πρῶτος.<sup>6</sup> Если это πρῶτος не понимать только в смысле наречия (= *во-первых*), тогда в данном случае речь идет о его отличии от других, ибо в этом не было бы и необходимости, ибо Петр и так *назван* первым. Поскольку он первый, его имя обычно употребляется с артиклем, ὁ Πέτρος, тогда как по отношению к другим это происходит редко или не происходит никогда.\* Петр почти всегда говорит за других,\*\* и упоминается только его имя, когда другие не называются.\*\*\* Даже в словах Христа, когда тот порицает Петра, это происходит таким образом, что становится ясно: Христос воспринимает Петра как главу всех остальных; например: «Симон! Си-

\* Например, Мк. 9, 2, где все три имени имеют артикль, тогда как в 13, 3 все три имени употреблены без него.

\*\* Лк. 8, 45; Мф. 16, 16; Деян. 1, 15; 2, 14; 15, 7

\*\*\* Мк. 1, 36.

мон! Сатана желал сеять вас, как пшеницу, но я молился за тебя, чтобы твоя вера не прекратилась. И, когда ты обратишься, укрепи своих братьев». \* Здесь Христос обо всех говорит неопределенно и обращается только к Петру как главе, чье падение может привести к падению всех остальных. Притчу о пшенице и плевелах не следует понимать, как это обычно делают, в смысле смешения апостолов, но в том смысле, что и здесь сатана стремится к тому, чтобы содействовать суду, отделению того несправедливого, что сокрыто под праведным, как это делают при просеивании пшеницы, дабы тем самым отделить от нее плевелы.

Самым решительным образом в пользу Петра и его превосходства говорят слова Господа, обращенные к нему после того, как он от имени всех остальных отвечает на вопрос Господа о том, кем его считают люди. Петр отвечает: «Ты Христос (Мессия), Сын живого Бога». После этого Иисус обращается к нему со следующими словами, которые обсуждаются довольно часто (Мф. 16, 17–19): «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, сущий на небесах. И я говорю тебе: ты — Петр, и на этом камне (скале) я построю свою Церковь, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи Царства Небесного; что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах».

Эти слова, сказанные Христом, оказываются самыми решающими в определении главенства св. Петра среди апостолов; надо пребывать в полном ослеплении, чтобы не признавать их убедительной силы или вкладывать в них иной смысл, что, впрочем, пытались делать во все времена, еще до Реформации. С другой стороны, с тою же прямою я должен отметить, что в выводах, которые из этих правильно понятых слов делались в пользу непрерывного главенства,

\* Лк. 22, 31–32.

смешивались такие довольно разные понятия, как *приоритет* и *превосходство*. Главенство или, скорее, первенство, которым эти слова наделяли Петра, вовсе не означает непреходящего, постоянного господства. Напротив, так как Христос сравнивает апостола с камнем, на котором он хочет построить свою Церковь и, следовательно, положить его в ее *основание*, в понятие этого первенства нельзя вкладывать большего смысла, чем тот, который имеется в виду, когда говорят о первостепенном и важнейшем значении *основания* в строительстве какого-либо здания. Хотя оно и первенствует в каждом здании, оно тем самым *не превосходит* того, что основывает, и, скорее, с необходимостью предполагает нечто более высокое, благодаря чему строительство, наконец, оказывается завершенным. Понятие основания не содержит в себе чего-то исключительного и само имеет значение лишь в том случае, если *требует* наличия чего-то другого после себя и вне себя. Дав такое разъяснение этого знаменитого места, мы получили возможность рассматривать первого из апостолов как начало и основание определенной последовательности, причем такой, в которой он не просто повторяет *самого себя*, но в которой за ним следует поистине иное (иное начало), и тем самым все это развитие вообще мы соотнесли с историческим преемством. Тот, на ком Христос пожелал основать свою Церковь, всегда остается *основанием*, но не исключает второго, нового начала, через которое противопоставляется новая община принадлежащих Христу, более возвышенная и свободная, имеющая иной образ, совершенно отличный от образа одного лишь внешнего величия. Так как Петр был определен как *начало*, за ним должен следовать второй апостол, а третий должен мыслиться как завершение. Следующего за св. Петром можно усмотреть только в апостоле Иакове, который везде и всюду упоминается сразу после Петра. Однако он раньше всех прочих был выхвачен из среды апостолов и ему выпала честь

первому пролить кровь за дело своего Господа. Ирод Агриппа<sup>7</sup> обезглавил его довольно скоро. Но так как, несмотря на скоротечность своего поприща и апостольского делания, он постоянно упоминается среди названных Троиц в качестве второго, правомерно думать, что это место само по себе имело определенное значение, даже если Иаков был предназначен лишь для того, чтобы сохранить его для кого-то другого. Но кто мог быть этим другим, как не Павел, столь необычайным и удивительным образом призванный к апостольству незадолго до казни Иакова или почти сразу после нее, Павел, которому Господь определил из гонителя и мучителя первой Церкви стать тем, кто больше всех остальных расширил ее пределы и прославил ее? Когда св. Иаков был взят, уже заранее был усмотрен человек, которому надлежало стать на его место, и Господь, наверное, лишь потому взял первого так рано, что хотел на его место поставить апостола Павла, более решительного и деятельного исполнителя его воли. Так как место Иакова не осталось пустовать и снова было занято таким необычайным образом, как обращение Павла, с этим местом, надо полагать, было связано исполнение той миссии, которую не мог исполнить *Петр*. Таким образом, Павел присоединился к св. Петру как недостающей член, и на самых *древних* папских свинцовых печатях оба апостола изображались вместе: Петр слева, как первенствующий, согласно восточному представлению, а Павел справа, что свидетельствовало о том, что первый не занимает никакого *исключительного* главенства, и так было до тех пор пока позднее на папской печати не стали изображать только апостола Петра.

Поэтому теперь последовательность такова: *Петр, Павел, Иоанн*. Усматривать в этих трех именах представителей трех эпох христианской Церкви — значит мыслить в полном согласии с ходом откровения, как он проявляется и в других местах. Совершенно в такой же последовательности

мыслятся и *Моисей, Илия и Иоанн Креститель* — по отношению к эпохе, *предшествующей* Христу. Моисей закладывает основание. С приходом Илии возвышается пророчествование (противоположность закону), опосредствующее начало, устремленное в будущее. Иоанн Креститель предстает как последователь Илии. Сам Христос считает, что посланием Иоанна исполнилось древнее пророчество, гласившее: «Вот, я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня». <sup>8</sup> Он, говорит Христос (Мф. 11, 14), есть Илия, который должен прийти. В Ветхом Завете Моисей предстает как пребывающее, неколебимое, реальное и субстанциальное начало, Илия же — как пламенный дух, который развивает, оживляет, движит и устремляется к еще непознанному будущему. Иоанн Креститель, о котором Христос говорит, что изо всех, рожденных женами, не восставал больший, чем он, но меньший в Царстве Небесном больше его, *завершает* Ветхий Завет и эпоху, *предшествовавшую* Христу. Среди троих апостолов Петр являет собой параллель Моисею, он — законодатель, начало прочности, нечто основополагающее, тогда как Павел, о котором, прибегая к словам, в свое время сказанным об Илии в Книге Сираха, можно сказать, что он вспыхнул, как огонь, и слово его горело, как факел, <sup>9</sup> — Павел предстает как новозаветный Илия, как начало движения, развития, свободы в Церкви. Наконец, апостол Иоанн представляет собой параллель Иоанну Крестителю, подобно ему он — апостол будущего, указующий на него.\*

---

\* Во время пресобращения на Горе Иисус сам является как Третий в этой последовательности, и поскольку три апостола, Петр, Иаков (как временный представитель будущего апостола Павла) и Иоанн являются свидетелями этого явления, здесь была представлена вся история прошедшего (история Ветхого Завета вплоть до Христа) и будущего (Нового Завета), первая — через Моисея, Илию и Иисуса, вторая — тремя апостолами.

Если сравнить двух первых апостолов между собой, то станет ясно, что духовный склад св. Петра, проявляясь не только в мыслях, но и в камнеподобной нерасторжимости его стиля, свидетельствует о совершенно субстанциальном характере. В Новом Завете он предстает как относительно ветхозаветное, законодательное начало. Никто из апостолов не дает столь реальных разъяснений по поводу неясностей, уходящих в глубокую древность; только он, например, сравнивает крещение, благодаря Христу распространившееся по всему миру, со всемирным потопом;\* этим сравнением основательно разъясняется значение крещения как водораздела двух эпох и, быть может, не в меньшей степени разъясняется природа потопа, ибо в нем погиб древний род человеческий, ἀρχαῖος κόσμος,<sup>10</sup> как называет его Петр (2 Пет. 2, 5), ранний исполинский род, возомнивший себя богами, был поглощен водами, и за ним последовал нынешний человек, собственно *земной*. В потопе умерло исключительно реальное начало; *с тех пор* (на протяжении *всего* собственно *человеческого* или дионисийского периода) господствовала *вторая потенция*; она — как природная — умерла во Христе; в крещении мы, как говорит Павел,\*\* погреблись вместе со Христом в смерть, т. е. умерли подобно природной потенции. Крещение и причащение в своем значении выходят за пределы только иудейского. Второе Христос учреждает незадолго до своей смерти, когда ему самому, по-видимому, вспомнились все прежние отношения. Он вспоминает, как в начале второго периода времени, которое последовало за безраздельным господством первого Бога, так же, как и теперь, дары хлеба и вина рассматривались как залог нового и лучшего общения с Богом, как залог καὶνῆ διαθήκῃ<sup>11</sup> в противоположность упраздненному ветхому, поэтому, го-

---

\* 1 Пет. 3, 20.

\*\* Рим. 6, 4; Кол. 2, 12.

ворит Христос, его тело и кровь являются залогом заключенного с ним нового διαθήκη, нового отношения к Богу, которое вступило в силу через его смерть.\* — Петр смотрит далеко в прошлое, как Иоанн, находясь на другом конце этой цепи, — в будущее. Если в Петре преобладает субстанциальное, то духовный характер Павла — одно лишь действие. В нем живет подвижное, диалектическое, научное, истолковывающее начало. В Новом Завете он предстает как прежде всего новозаветное начало. Однако оба друг друга предполагают. Петр *остаётся* основанием, но чтобы это основание не осталось бесплодным, на нем должно созидать. Таким образом, Петр обращен к Павлу. Но и Павел ничто без Петра. Ибо именно то, что Петр основал, Павлу надо развить и освободить от его пределов в последовательном действии, простирающемся на все будущее. Необычайным призванием Павла было положено *независимое* от Петра, в своем роде самостоятельное начало, и, быть может, Иаков должен был уступить свое место Павлу как раз потому, что, окажись он в ситуации такого отношения, он не был бы достаточно свободен и не зависим от Петра. Божий Дух не на-

---

\* В вине вынужден материализоваться не принадлежащий этому миру дух (ср. предыдущий том). Таким же образом в крови Христа материализовался дух, который тоже не принадлежал этому миру. Подобно тому как вино является знаком (явлением) нового времени, Христова кровь характеризует это новое время, время καινῆ διαθήκη, которое относится к своему предшествующему, как вино — к своему. Поэтому между вином причащения и настоящей Христовой кровью сохраняется *естественная*, реальная связь. Хлеб тоже представляет собой элемент, вошедший в мир позднее. В этом отношении хлеб и вино представляют собой не просто тело и кровь Христа в том смысле, что они — только *произвольные* их обозначения, но хлеб и вино есть то, что есть тело и кровь Христа. Здесь между хлебом и вином и телом и кровью Христа сохраняется не внешнее, но *внутреннее* отношение. Отсюда ясно, почему Христос еще при жизни мог сказать «сие есть», ибо его тело и кровь есть живое или ἐκχυνόμενον<sup>12</sup> знамение новой эпохи. (Примечание на полях).

столько связан в своих средствах, чтобы действовать однообразно: напротив, δι' ἐναντιῶν, через противоположности он порождает величайшее, — он, который во всех противоположностях тем не менее остается Могущественным, неодолимо Единым.

Еще при жизни обоих апостолов обозначилась противоположность, которая во Христе была единством, ибо Христос выходит за пределы всякого обособленного времени, он есть альфа и омега, первое и последнее.<sup>13</sup> В последующий период начало господствовать Петрово начало. В Послании к Римлянам\* Павел недвусмысленно признает в нем то основание, которое Павел не закладывал. Был ли Петр в Риме или нет, римская община была основана до Павла и, следовательно, была проникнута духом Петра. В то же время Павел дает понять, что он, которому вверена проповедь Евангелия среди язычников, в этом отношении пользуется большей свободой и не связан никаким человеческим авторитетом. Решительнее, чем, быть может, в данном случае следовало и предполагалось бы, он в других местах заявляет, что не зависит от Петра и определеннее всего говорит об этом в Послании к Галатам. Он прямо и вполне осознанно подчеркивает, что принял Евангелие не от человека, а от Господа.<sup>14</sup> «И не пошел в Иерусалим, — говорит он,\*\* — к предшествовавшим мне апостолам, а пошел в Аравию и опять возвратился в Дамаск. Потом, спустя три года (после своего призвания и после столь долгого и властного возвещения Евангелия) ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать. Другого же из апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня (это уточнение сделано, вероятно, для того, чтобы отличить упомянутого апостола от того, который был схвачен ранее)». Спустя

\* 15, 20; ср.: Гал. 2, 7–8.

\*\* Гал. 1, 17 и след.

четырнадцать лет Павел снова приходит в Иерусалим, но не по призыву апостолов, а, как он сам говорит (Гал. 2, 2), κατ' ἀποκάλυψιν,<sup>15</sup> по Господнему повелению. На этом собрании, созванном теми, кто хотел призвать христиан, обращенных из язычников, к соблюдению Моисеевых установлений, он тоже вполне осознанно хранил свою свободу и независимость от предшествовавших ему апостолов, которых во Втором Послании к Коринфянам (12, 11) называет τοὺς ὑπὲρ λίαν ἀποστόλους, как бы высшими апостолами, и в уже упомянутом Послании (Гал. 2, 6 и след.) говорит: «А что касается тех, кто пользовался авторитетом (τοὺς δοκοῦντας εἶναι τι) и какими они некогда были (а именно более ранними последователями Христа), то для меня это ничего не значит, ибо Бог нелицеприятен; они мне ничего не добавили (т. е. моему познанию и пониманию), но, напротив, когда увидели, что мне вверено благовествовать язычникам, как Петру — обрезанным, Иаков, Кифа и Иоанн, считавшиеся столпами (οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι), признали меня и Варнаву и были едины в том, что нам надо проповедовать язычниками, а им — обрезанным».

Однако, когда Петр позднее приходит в Антиохию,<sup>16</sup> Павел решительно выступает против него. «Я, — говорит он, — противостоял ему, ибо до прибытия некоторых от Иакова (в Антиохию) он ел вместе с язычниками, а когда те пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных, и вместе с ним лицемерили и прочие иудео-христиане, так что даже Варнава был вынужден лицемерить вместе с ними. Когда же я увидел, что они не прямо поступают по евангельской истине, я сказал Петру при всех: Если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, как делал это раньше, то почему принуждаешь язычников жить по-иудейски?»<sup>17</sup> Существуют бесспорные признаки того, что Павла вообще воспринимали как новое начало в Церкви. В Коринфской общине (согласно 1 Кор. 1, 12) одни звали себя последователями

Павла, другие — Аполлоса (ученого александрийского иудео-христианина), третьи — последователями Кифы (Петра), четвертые — Христа. Так как здесь вместе упомянуты Павел и Аполлос, Кифа и Христос, ясно, что в Коринфе были люди, усматривавшие в учительстве Павла *новое* начало, люди, для которых он в известной мере был реформатором, тогда как другие, введенные в заблуждение противоречием, как бы вернулись ко Христу. Ощущение того, что некоторые свободные, смелые, глубокие и в то же время в широком смысле новаторские высказывания Павла могли вводить в заблуждение, по-видимому, выражается и в одном месте из Второго послания Петра, где он упоминает о посланиях Павла, правда в той манере, которая, впрочем, соответствует его доброму нраву. Я имею в виду следующие слова (3, 15–16): «Как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему благодати<sup>18</sup> написал вам и пишет во всех посланиях, ἐν αἷς ἐστὶ δυσνόητα τινα». <sup>19</sup> Может показаться, что следовало бы предпочесть более трудное прочтение, а именно ἐν οἷς, однако если принять во внимание, как рано делались попытки скрыть все, что, как казалось, вредит авторитету апостолов, так что, например, уже Матфей опускает те отрывки из Марка, в которых последний говорит, что смысл совершенного Христом был непонятен апостолам, что они не поняли многие слова, сказанные Господом,\* если принять это во внимание, тогда и здесь можно допустить, что словосочетание ἐν αἷς, о котором, впрочем, нельзя сказать, что оно совершенно не имеет никакого авторства, является истинным вариантом прочтения, как считает и Лахман,<sup>20</sup> возвративший его в текст. Смысл таков: «В которых (посланиях) есть нечто трудное для разумения, что невежды и люди нетвердые извращают и понимают превратно, как они это делают и с другими Писаниями, однако к своей собственной гибели». — Так как в

\* Мк 6, 52, ср 8, 17

этих первых отношениях прообразуется все последующее, в сказанном Петром можно было бы отыскать начало позднейших ограничений и запретов на чтение Библии, которые обычно предварялись такими словами: Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri.<sup>21</sup> Однако Петр не заходит так далеко, чтобы, учитывая эту опасность, запретить чтение Павловых посланий, хотя в то же время не может не заметить, что они легко могут послужить причиной недоразумения.\* После Петра такое отношение к Павлу получило еще большее развитие, и самым ярким свидетельством этом служат Recognitiones Климента,<sup>23</sup> в которых Павел, хотя и tecto nomine,<sup>24</sup> но все-таки довольно ясно отвергается и ставится в явно подчиненное положение по отношению к Петру.

Однако, если Церкви надлежало сохранять постоянство, укрепляться, обретать историческое основание и развитие, господствовать *должен был* Петр; в нем наличествует тело, средоточие, сплоченность, тогда как в Павле преобладают идеальное, эксцентрическое (это слово употребляется не в уничижительном смысле, а в значении свободного и независимого от центра, движущего и побудительного начала, как я употреблял его и ранее в этой и других лекциях). Но сначала тело, а потом дух — это естественный порядок, и его не

---

\* Папское окружное послание от 8 мая 1844 г., направленное против библейских обществ, действительно прибегает к упомянутому отрывку из Петра (2 Пет. 3, 16–17) как доказательству: «Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabilis depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: “Vos igitur, fratrea praescientes, custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate”». <sup>22</sup> (Приложение к календарю от 1844 г.).

может избежать ничто, чему суждено вступить во внешний мир. Павел действительно постоянно занимал в Церкви эксцентрическую позицию, ибо всякий раз, когда он начинал говорить или когда его слово доносилось до слушателя во всей своей захватывающей силе, в Церкви возникало движение, как, например, в новое время в лоне Католической Церкви возник *янсенизм*,<sup>25</sup> когда некоторым благочестивым и глубоко чувствующим людям пали на сердце пламенные слова апостола о благодати, которая дается свободно, без каких-либо дел со стороны человека. Кроме того, самая эксцентрическая религиозная секта Англии, методисты,<sup>26</sup> тоже черпают свои живые убеждения прежде всего в писаниях Павла.

Господь знает, почему и для чего в наше время и в нынешних условиях существования мира необходимо, чтобы Христос был столь сокровенен, столь сокрыт, окружен столь многим необычайным и даже утаивающим его, как будто мир не может вынести непосредственного общения с ним, обнаженным, лишенным всяческих одеяний Христом. Известно, что большие собрания методистов, особенно в Америке, и отчасти малые собрания в Англии переходили в экстазы, конвульсии, нечто поистине напоминающее оргию, где проповедовали *чистого* Христа и возвещали чистое, без каких-либо привнесений, учение о прощении грехов. Разве такие явления возможны, когда за Церковью еще так сильно присматривают и, по большей части, смотрят с немалым подозрением, причем не всегда государство, но даже те, кто называет себя свободомыслящими людьми, но кто сам не свободен от полицейских хваток по отношению ко всему тому, что не согласуется с их представлениями? Впрочем, все только что упомянутые явления представляют собой лишь следствие одной перемены, самой большой из когда-либо случавшихся в Церкви с апостольских времен, — *Реформации*, которая, имея долгую предысторию, когда на протяжении всего средневековья за нее проливали кровь

многочисленные жертвы, по своей глубочайшей сути была не чем иным как наконец-то свершившемся возвышением Павла над неограниченным авторитетом св. Петра. Если протестантом считается тот, кто стоит *вне* Церкви, основанной на авторитете Петра, и держится независимо от нее, то апостол Павел — первый протестант, и древнейшим документом, который должен представить протестантизм, его *magna charta*<sup>27</sup> является вторая глава Послания к Галатам.

Поэтому речь идет не о том, чтобы пристрастно отдавать предпочтение какой-либо особой форме, в которой теперь существует христианство. Истинная Церковь не вмещается ни в какую из них, истинная Церковь есть та, которая *от* основания, заложенного Петром, *через* Павла движется к завершению, которым станет Церковь св. Иоанна. Философ занимает недостойную позицию, если в величайшем, могущественнейшем явлении усматривает лишь презренную случайность. Так, например, поступают тогда, когда, говоря о Римской Церкви, заявляют, что она была вольна занимать или не занимать ту политическую позицию, которую заняла в этом мире. Когда мощь Римской империи была сокрушена и она лишилась власти, уже *существовавшая* Церковь, видя, как народы, гонимые незримым дуновением, подобно морскому приливу, затопляют западный мир, должна была занять опустевшее место, с необходимостью предполагавшее политическую власть. Как только Церковь вообще стала внешней, стала мировой державой, исполнилось сказанное Христом: «Не мир пришел я принести, но меч».<sup>28</sup> Там, где политическая власть, там — меч, и поэтому Церкви был необходим *меч* Петра, единственного апостола, который во время пленения Христа прибегнул к мечу<sup>29</sup> и в характере которого уже скрывался снедающий дух, позднее огнем и мечем истреблявший всех врагов римского престола, как истинных, так и мнимых, особенно в XIII в., когда неслыханная ярость обрушилась на так называемых еретиков, ко-

торых называли то богомилами, то манихеями, и особенно на так называемых *fratres liberi spiritus*,<sup>30</sup> равно как и на спиритуалов из францисканцев,<sup>31</sup> которые толпами горели в пламени костров и если и находили прибежище, то только у немецкого императора Людвига Баварского;<sup>32</sup> именно они в ту пору впервые заявили о том, что папа — это истинный антихрист и зверь из Книги Откровения.<sup>33</sup> Все, что потом бросали в упрек Римской Церкви, в зачаточном виде представлено в тех ошибках Петра, которые евангельская история и особенно Евангелие от Марка не замалчивают. Сразу после того как Христос в ответ на исповедания Петра, в котором тот назвал его Божьим Сыном, ставит Петра во главе апостолов,<sup>34</sup> происходит нечто по смыслу прямо противоположное. Далее говорится: «С того времени Иисус начал открывать своим ученикам, что ему надо идти в Иерусалим и много пострадать от первосвященников и книжников и быть убитому... И, отозвав его, Петр начал прекословить ему, говоря: будь милостив к себе, Господи! Да не будет этого с тобою! Христос же, обратившись, сказал: отойди от меня, враг (сатана), ты мне соблазн, потому что думаешь не о том, что Божье, а о том, что человеческое».<sup>35</sup>

Тот, кто за свою неколебимую веру во Христа как Сына Божия был назван камнем, тот, на ком созиждется Церковь, за свою же мирскую мудрость назван Господом соблазном и сатаной. Может ли быть что-либо более несообразное, чем союз постоянной и неколебимой веры с гнуснейшей мирской мудростью, в которой так часто упрекали Римскую Церковь? Прислушаемся к еще одному речению Христа: если кто хочет следовать за мною (а Петр был призван к тому, чтобы стать прямым последователем Христа), отвергнись от себя. И какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?<sup>36</sup> Как значимы эти слова по отношению к позднейшей Церкви, которая действительно приобрела весь мир!

Не менее пророческим является и троекратное отречение Петра от Господа, случившееся после того, как он весьма дерзновенно сказал: «Если все соблазнятся о тебе, я никогда не соблазнусь и (как он говорит у Иоанна) отдам за тебя свою жизнь».<sup>37</sup> В троекратном отречении чувствуется нарастание. На первые слова, обращенные к Петру, он отвечает: «Не знаю, что ты говоришь», — т. е. просто не желает вдаваться в объяснения, на второе же обращение он уже говорит, что не знает этого человека, т. е. здесь налицо действительное отречение; наконец, в третий раз он доходит до того, что начинает клясться и божиться, что не знает этого человека. Римской Церкви можно бросить упрек в том, что она троекратно отреклась от Господа. В первый раз тогда, когда устремилась к политическому всемогуществу, затем, когда она сама попала в зависимость от этого могущества, сделала его своим орудием, требовала от него исполнения кровавых повелений, стремилась господствовать *через* него и, наконец, когда опустилась до того, что сама стала орудием политической власти. Подобно тому как Христос именно тому, кто трижды отрекся от него, сказал: «Паси агнцев моих»,<sup>38</sup> — Церковь, в которой многие достойные ее члены с сожалением смотрели на то, как непрестанно продолжают отрекаться от Господа, не переставала быть Церковью Христа и во все времена сохраняла то основание, которое, не будь оно поистине прочным, давно бы разрушилось среди политических бурь и никогда не затихавших противоречивых раздумий. Быть может, не далек тот миг, когда она, как Петр, под устремленным на нее взглядом Господа вспомнит о его предсказаниях: «Тогда Господь, *обратившись*, взглянул на Петра, и Петр вспомнил слово Господа, как он сказал ему: прежде нежели пропоет петух, отречешься от меня трижды. И, выйдя вон, горько заплакал».<sup>39</sup>

## Тридцать седьмая лекция

Несмотря на то что Петр не раз отрекся от своего Господа, Христос провозгласил его своим прямым последователем — в беседе, которая описывается в последней главе Евангелия от Иоанна. Здесь он говорит ему: *Σὺ ἀκολούθει μοι*, следуй за мной,<sup>1</sup> и, мне думается, эти слова я должен разуметь *не только* в смысле будущей крестной смерти Петра, хотя и в этом он следует за ним, но и в общем смысле, в соответствии с общим духом этой последней и явно пророческой картины. Уже трижды повторенное «Паси овец моих», обращенное к Петру, ставит его во главе не только верующих, но и, в общении с другими учениками, делает главою апостолов. Таким образом, это не просто *πρωτοβασία*<sup>2</sup> без какого-либо авторитета, как обычно хотели это понимать, но *πρωτοβασία* подлинная, главенство, *подтвержденное* авторитетом, которым Петр был наделен не как любимец Господа (ибо таковым он не был), но по той причине, что в силу особенностей *своего* характера лучше других годился на это, ибо начало и обоснование — самое трудное в любом деле.

Христос не скрывал своего замысла, заключавшегося в том, чтобы Петр *обладал* всею полнотою авторитета и чтобы авторитет исходил от *него*. Однако этому противоречит необычайное призвание Павла, который получает апостольство непосредственно от Господа и тем самым становится независимым от Петра. Тот факт, что Павел вполне сознательно старается сохранить свою независимость от Петра,

ясно показывает одно: он осознавал, что ему надлежит быть свободным от Петра началом, независимым от него авторитетом. Между тем это не препятствовало тому, чтобы Церковь, по мере того как она обретала историческое основание, все больше тяготела к исключительному авторитету Петра. Для того чтобы что-либо могло развиваться, прежде всего должна сохраняться его основа. Эту плохую услугу христианству оказывал и донныне продолжает оказывать авторитет, между тем как Церковь Павла в большей степени представляла собой Церковь сокрытую, которая, хотя и не переставала соприсутствовать в зримой Церкви и сохраняться в ней, но долгое время не могла заявить о себе как таковой. Однако во времена средневековья Павлово начало всегда довольно сильно проявлялось, даже если и безуспешно. *Ибо чем сильнее упрочивалось реальное начало, тем решительнее ему следовало исключать идеальное.* Поэтому человек, знакомый с истинным положением вещей, мог предвидеть, что не сразу наступит то время, когда это начало вырвется наружу, сможет свободно противостоять Церкви Петра и утвердить себя как начало подлинно историческое, начало второй, новой эпохи.

Те, кто не видит в истории ничего высокого и божественного, могут даже событие Реформации объяснять самыми недостойными причинами, даже грязным своекорыстием нищенствующих орденов, но им не мешало бы хорошенько об этом поразмыслить, чтобы по своему усмотрению не использовать такую позицию в партийных интересах. Даже если и дойдет до поисков таких причин, надо помнить, что вряд ли найдется какое-либо дело, для которого нельзя было бы отыскать совершенно случайных и недостойных оснований. Но не эти случайности правят человеческими начинаниями, и какие бы вспомогательные или просто сопутствующие причины не оказывали своего содействия, а их нельзя исключить даже при первом обосновании и распространении.

нии христианства, действительные причины лежат не в этих, а в высших законах, которые божественная воля предписывает всякому развитию.

Все, что вступает *в мир*, все, что осуществляет себя для него и в нем, нуждается в предпосылке, начале, которое есть не истинное, не подлинно должественствующее быть. Однако таковым оно постигается не сразу. Для того чтобы прочно укорениться, это начало должно воспринимать себя как сущее ради себя самого. Следовательно, для того чтобы развитие в очередной раз освободилось от своей предпосылки, требуется более высокая потенция. Если то, что является лишь основанием, занимает ложную позицию и по отношению к более высокому требованию выступает как *ἀντικείμενον*,<sup>3</sup> как противостоящее, оно не перестает быть основанием, корнем, началом, и познание, устремляющееся вперед, как раз и должно хотеть, чтобы оно оставалось в прежнем положении, дабы в ходе развития всегда сохранялось нечто прочное, к чему в любом случае можно вернуться. Эпохе Реформации предшествовали всеобщее воздыхание и стремление христианства к тому, чтобы глава и члены стали более здоровыми.<sup>4</sup> Если же по причине всех своих прошлых противоборств Церковь оказалась в таком запутанном состоянии, что сама была не в силах справиться с охватившим ее кризисом, должен был совершиться разрыв, и то начало, которое она не могла хранить в себе, не могла заключить в себя и принять, должно было вырваться наружу, но не для того, чтобы упразднить ее как основу (доктор Лютер называет Римскую Церковь своей любимой матерью), а для того, чтобы удержать от полного вырождения и в дальнейшем помочь ей самой в ее преображении и окончательном освобождении.

Церковь Петра основана на строгом законе. Все должно начинаться на основании строгой законности. Но уже призыванием апостола, свободного и независимого от Петра, было

предусмотрено возникновение Церкви, свободной и независимой от Церкви Петровой, которая обрела исключительное значение. Поэтому независимость, которую новая община была *вынуждена* принять по отношению к Церкви, ставшей слишком ограниченной, не была разделением *истинной* Церкви, и благодаря этим противоположностям последняя не упраздняется, а, скорее, лишь полагается в более высоком смысле: то, что прежде именовалось Церковью как  $\epsilon\acute{\xi}\sigma\chi\eta\nu$ , само по себе так же мало является истинной Церковью, как и новая община, но обе представляют собой лишь опосредствующие члены единой и истинной Церкви, которой надлежит возникнуть. За Петровой же Церковью постоянно сохраняется приоритет. именно в самой своей исключительности она представляет собой необходимую предпосылку другой Церкви.

*Свободная* Церковь, не зависящая от исключительного начала, должна была возникнуть в Германии и распространиться преимущественно среди германских народов. Ибо ясно, что романские народы относятся к христианству совсем по-другому. Они воспринимают его как нечто почти привнесенное извне, в немцах же оно как будто от природы. Германия — это пустыня, куда бежит жена из Книги Откровения, сына которой, рождаемого ею в великих муках, преследует дракон, враг.\* Как буйно в стране, где господствует иерархия, на месте христианства расцвела современная мифология! Жителю Неаполя или Падуи Христос кажется слишком далеким и, в известной мере, его дух не устремляется в прошлое: святой Антоний — куда более близкое утешение, доступное сию минуту.

Греческая Церковь не может противостоять Римской, ибо у нее точно такие же притязания, неосуществленные лишь потому, что ее захлестнуло мусульманство, которое воспре-

---

\* Откр 12

пятствовало ее дальнейшему развитию, хотя тем самым впоследствии защитило ее от Римской Церкви и хранит как живое противоречие той *вселенскости* (кафоличности), которую последняя дерзновенно приписала себе, в связи с чем греческие отцы Церкви уже давно, хотя и напрасно, старались истолковать слова Христа, обращенные к Петру («Ты — Петр, и на сем камне...» и т. д.) не в личностном плане. Греки утверждали, что под камнем, на котором Христос решил основать свою Церковь, надо понимать не Петра как такового, а его исповедание. Особенно Ориген и Златоуст<sup>5</sup> настаивали на этом. «Если ты мнишь построить всю Церковь только на нем одном (на Петре), что ты скажешь о сыне грома Иоанне да и о всяком другом апостоле? Или мы дерзнем сказать, что врата ада бессильны только против Петра, а другим они что-то могут сделать и могут их одолеть?»\* С нашей точки зрения, согласно которой в упомянутых словах Христа речь идет о Петре как таковом, эти доводы ничего не доказывают, ибо даже если говорить о личности, в этих словах нет желания отодвинуть на второй план Иоанна и Павла, — мы связываем с ними иное предназначение, отличное от возлагаемого этими словами на Петра, которому, согласно сказанному, надлежало быть лишь *основанием* и к тому же лишь *основанием* Церкви, т. е. той особой и в то же время ограниченной формы, в которой христианство впервые получило возможность существовать. Что касается остальных апостолов, то здесь примечателен тот факт, что за исключением небольшого послания Иуды (если считать его апостолом), которое я, как я уже говорил, хотя и считаю очень древним документом апостольской поры и единственным в высшей степени ценным писанием, но о котором надо сказать, что оно тем не менее имеет относительно небольшое значение и к тому же его основные мыс-

---

\* Matth , с. XVI

ли встречаются и во Втором послании Петра, — итак, если не считать Послание Иуды и Послание Иакова, которое, вероятно, принадлежит не апостолу, а предстоятелю Иерусалимской общины, брату Господа, и появление которого, по-видимому, было обусловлено посланиями Павла, — кроме этих посланий нет ни одного дидактического писания, которое принадлежало бы перу какого-либо другого апостола: вероучительные послания принадлежат только трем основным апостолам — Петру, Павлу и Иоанну, и уже это обстоятельство намекает на то, что их влияние должно было простирается до последних времен, до высшего развития христианства. Сохранились лишь два коротких послания Петра, повод к появлению которых дал, по-видимому, Павел. Таким образом, Павел, вероятно, был первым, кто надеялся и писаниями оказать влияние на современников, но благодаря этому было документально засвидетельствовано его предназначение для будущего, позднейшего периода существования Церкви.

Мне думается, что здесь уместно коснуться того замечания, которое могли бы сделать по отношению ко всему уже сказанному. Я имею в виду тот факт, что все Писания, которые некогда были включены в Новый Завет и авторитетом Церкви признаны каноническими, мы используем без какого-либо различия или, если угодно, некритически. Между тем подлинность или апостольское происхождение некоторых из них издавна подвергались сомнению, например, Второго послания Петра, и критика простирается все дальше, так что после некогда приведенных примеров *ни одна* из новозаветных книг уже не представляется полностью достоверной. На это я вкратце хочу заметить лишь следующее.

1) Когда мы по ходу нашего изложения использовали речения новозаветных Писаний, они имели для нас значение прежде всего как документы, авторы которых были преисполнены христианского духа и в которых можно узнать хри-

стианское вдохновение. При этом вопрос об авторстве является совершенно вторичным. Чисто историческая задача, ради которой бы их использовали, осуществляется и тогда, когда авторы действительно вызывают сомнение или оказываются совсем не теми, каких называет предание. Достоверное авторство имеет значение лишь для такого догматического подхода, который основные положения христианского вероучения не считает истинными в силу их самих: для него они истинны лишь постольку, поскольку содержатся в книгах, считающихся богодухновенными, апостольскими. Вопроса о богодухновенности (Theopneustie) новозаветных книг мы никогда, по меньшей мере со всей определенностью, не касались, ибо то или иное учение, встречающееся в этих Писаниях, мы считаем истинным не потому, что оно там встречается, а как раз наоборот; так как мы постигли его как истинное, а именно как необходимое в той великой связи, из которой только и можно понять христианство, мы считаем эти книги подлинными и исполненными христианского духа, и лишь в этом смысле на них ссылаемся.

Именно поэтому 2) так как не собственно внешние свидетельства, а *содержание* того или иного писания делает его христианским и тем более апостольским, всякому, кто сомневается в подлинности какого-либо писания, прежде считавшегося аутентичным, следовало бы сначала показать, что ему самому понятен истинный смысл *содержания* этого писания. Таким образом, истинной критикой Нового Завета надо считать нечто большее, чем чисто внешнюю ученость и непритязательное обыгрывание исторических возможностей, ибо, например, для того чтобы отказать апостолу Павлу в авторстве какого-либо из его посланий, — а все они несут на себе яркую печать самобытности, — следовало бы, по меньшей мере, доказать историческую возможность существования другого автора. Мне, однако, кажется, что человек, который жил в послеапостольскую эпоху и мог, на-

пример, написать Послание к Ефессянам или Послание к Филиппийцам (автором которых считают Павла) должен был быть человеком совершенно необычайным и чудесным, который просто не мог бы остаться совсем неизвестным, и как раз то расстояние, которое пролегло между апостольскими писаниями и *послеапостольскими*, кажется мне самым убедительным доказательством подлинности первых. Если же в авторе хотят видеть современника апостолов, общавшегося с ними, как, например, это произошло в случае с Посланием к Евреям, которое приписывают то Аполлосу, который был родствен по духу Павлу, то Варнаве, тогда с *нашей* точки зрения это совершенно безразлично. Таким образом, как ни мало мы в нашем рассмотрении занимались критикой или критическими вопросами, я все-таки считаю, что благодаря ему были заложены основы такого понимания, которое может дать правильной критике истинную отправную точку и надежное основание. Поэтому в заключение

3) я хочу отметить, что, если говорить о той прославленной критике, в свете которой скоро ни одна новозаветная книга не будет казаться достоверной, то она далеко не так опасна, как утверждают. Спросите того или иного критика, понял ли он, к примеру, книгу, о которой говорит, причем не кое-как, с точки зрения филологической, грамматической, а по существу. Спросите, уразумел ли он Послание к Филиппийцам, ибо я сильно сомневаюсь в этом, так как вполне вероятно, что основное место, так сильно нас просветившее, он все-таки не понял. Постиг ли он смысл Послания к Евреям? Смею утверждать, что при тех поверхностных толкованиях, которые стали вполне обычными, когда почти каждый отыскивает в Писании лишь то, что согласуется с *его* разумением, в Послании к Евреям он не нашел или не открыл тех характерных для Павла идей, которые нельзя соотнести ни с каким другим автором, кроме Павла. Если вспомнить, что даже по отношению к событиям, которые совершаются

на глазах у людей, но истинные причины которых они не знают, люди обманываются в своих догадках, то что можно говорить о предположениях, обращенных в такую даль, где совершенно неизбежны самые глубокие заблуждения, что можно сказать о всей этой чрезмерно умствующей критике, особенно если талант к хитросплетениям перемежается талантом к компиляции?

Но вернемся к прежнему замечанию; с достоверностью можно сказать, что сохранились письменные документы лишь трех великих апостолов, их дидактические писания, которые показывают, что их предназначение, не ограничиваясь современной им эпохой, вбирало в себя и будущее, что их влияние простиралось даже до последних ступеней развития христианства.

Судьба христианства будет решаться в Германии; немецкий народ считают самым вселенским и долгое время его считали самым правдолюбивым, принесшим в жертву истине все, даже свою политическую значимость. В немецком государстве старая Церковь и новое исповедание сосуществуют, пользуясь одинаковыми политическими правами. Позднейшая перемена не только в общем и целом, но и в каждом уголке Германии поставила их рядом, наделив совершенно одинаковыми правами. Это произошло не напрасно, но само по себе является предзнаменованием нового, высшего развития. Бессильные вопли тех немногих, которые в какой-то мере отчаявшись привлечь к себе внимание иным способом, теперь хотят снова, причем пользуясь самым слабым оружием, начать спор, долженствовавший разрешиться триста лет назад, не смогут ничего повернуть вспять. При таком поверхностном взгляде на историю и отсутствии подлинно немецкого умонастроения даже самой злой воле, наверное, долгое время будет удаваться сеять семена раздора, но никогда она не достигнет своей цели. Я говорю об умонастроении, противоположном подлинно немецкому,

ибо та великая религиозная перемена, по сути дела, родилась из самого немецкого духа и характера: каждый знает, *какими* средствами она была подавлена в значительной части Германии. Я здесь не для того, чтобы выступать с апологией протестантизма, моя позиция — рассмотрение христианства вообще, во всей целокупности его исторического развития, а цель — та истинная *вселенская* Церковь (если слово «Церковь» здесь еще уместно), которую можно построить только в духе и которая может существовать лишь в полном *понимании* христианства, его действительного слияния со всеобщей наукой и познанием. Пока Христос пребывает в тайне, причем не только для отдельных членов Церкви, но и для самой Церкви, пока всю свою задачу она видит в том, чтобы показывать его издалека, как бы сокрытого в запертom ларце, от которого ни у кого нет ключа, протестантизм не принесет своего истинного плода. Если вернуться к истокам, то станет ясно, что уже в слове *ἐκκλησία* содержится нечто ограничивающее. Она представляет собой общину *ἐκκαλούμένων*,<sup>6</sup> призванных из мира, и тем самым противостоит ему и имеет его вне себя. Здесь протестантизм может согласиться, когда ему начинают отказывать в имени Церкви, причем отказывают *те*, для кого христианство существует *только* как Церковь; он может сказать о себе словами Павла, которому отказывают в апостольстве и который говорит о себе так: «Благодатию Божьею есмь то, что есмь, и благодать его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился» (1 Кор. 15, 10). Он может принять и упрек в том, что выступает как разрушительное начало, ответив в том смысле, что все это вообще представляет собой воздействие опосредствующей потенции, которая преодолевает исключительное бытие первой потенции и которая именно поэтому действует в высшей степени *положительно*, вместо первого, слепого, косного бытия рождая свободную и осознающую себя жизнь. Протестантизм должен признать, что

он представляет собой *лишь* переход, опосредствование, что он есть нечто лишь по отношению к еще более высокому, наступление которого должен опосредствовать. Но именно поэтому только у него будущее, которого лишена Церковь Петра, могущая оказаться в этом будущем лишь при помощи протестантизма. Тем безумнее надежда, с которой эта последняя тщится заставить его снова надеть на себя ярмо.\* История — непререкаемый авторитет. Вспомнив слова Шиллера о том, что «всемирная история есть всемирный суд», которые теперь кое-кому стали хорошо известными, я мог бы не повторять их, а сказать несколько иначе: приговор истории есть приговор Божий; обратить ее вспять все равно что вернуть мощный поток к своему истоку или сделать ростком дерево, в кронах которого птицы небесные уже выют гнезда.

Католицизму надо отдать должное в том, что он делал реальное *дело* и делает его до сих пор; его заслуга состоит в том, что он сохранил его, сохранил историческую связь со Христом. С другой стороны, надо сказать, что Римская Церковь делала дело, но не осознавала его. Единство, которое она имела и в котором сохраняло определенную часть христианского мира, было лишь внешним, слепым, лишенным внутреннего содержания, не осознанным и не понятым. Это не упрек, ибо внешнее всегда предваряет внутреннее. Если

---

\* Решив, что впредь никогда на духовную должность не будет назначен мирской человек, и тем самым совсем освободив духовное от мирского, папа (Григорий VII<sup>7</sup>), по существу, сделал мирское *независимым и отъединенным* от духовного (которым оно прежде было проникнуто и через которое само выступало как духовное); оно больше не было *в себе самом* связано духовным, потому что внешним образом, вместо того чтобы оставаться внутренним, духовным, связанным духовным, возникло внешнее отношение и тем самым борьба. С юношеским ощущением *материнского христианства* было покончено, и никакой папа не смог его пробудить. (Календарь от 1835 г.).

теперь она нашла свою противоположность, то значение этой противоположности заключается не в том, чтобы упразднить само это единство, а только в том, чтобы избавить его от его слепоты, в том, чтобы опосредствовать процесс перехода от слепого, чисто внешнего единства к единству понятому и осознанному и, стало быть, — к свободному. Если бы по отношению к христианству эта цель была достигнута, оно могло бы спокойно расстаться с последними формами, в которых пребывает от Петровой Церкви, доверившись однажды и навсегда обретенному знанию, которое, конечно, должно было бы само по себе быть не случайным, а необходимым, могло бы выйти за пределы, которыми оно было вынуждено ограничить себя в этом промежуточном состоянии, и только тогда Реформация полностью *завершилась бы*. Католицизм больше не упрекал бы ее в непоследовательности, не осуждал бы протестантизм за то, что он противопоставил натурализму, рационализму и т. д. только человеческое мнение. Все, что Петрова Церковь смогла лишь отвергнуть и подавить, противостояло бы ей в открытой борьбе и на любимое изречение его противников *ou catholicisme ou déisme*<sup>8</sup> (который, как известно, считается равным атеизму) ответило бы так: да, даже атеизм, даже эта крайность — не обошлось и без этого, — но именно от этой крайности свободный дух нашел обратный путь, не к какой-то неопределенной религии вообще, а к христианству в его окончательной определенности, и, таким образом, человеческий род именно в этом (христианстве) отныне обладает своей высшей наукой; таким образом, истинное, а именно внутреннее всеобщее, *истинно* католическое есть результат и завоевание как раз *этой* Реформации, о которой говорят, что оно его разрушило.\*

---

\* Даламбер так говорит о протестантской теологии (Oeuvres T VII, Notes sur l'éloge de Bossuet, p 302) «En plaignant, comme nous le devons,

Церковь, построенная на авторитете Петра, привела все это лишь ко внешнему единству. В Павле же было подготовлено то начало, через которое Церковь снова смогла освободиться не от единства как такового, а только от своего сле-

les théologiens protestants de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur *logique*, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jusqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégènera tôt ou tard en un *déisme franc et sans alliage*» (Чуть раньше (p 301) в качестве «l'argument le plus victorieux», направленного против протестантов, он говорит, ссылаясь на Боссюэ. «Nous d'atons, leur disait l'éveque de Meaux, du temps des apotres, sans interruption et jusqu'à nos jours, vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission, ou réunissez-vous tout a-fait a nous, ou séparez-vous en tout-a-fait, et cessez absolument d'être chrétiens, si vous ne voulez vous résoudre a être tout franchement et tout uniment catholique») Теперь они так и сделали, они последовали этому совету Однако после того как они (протестанты), достигнув чистого деизма, вернулись к познанию позитивного христианства и к тому же во всей полноте его содержания, причём с помощью лишь тех вспомогательных средств, которые сохраняет и эта точка зрения, становится ясно, что тот авторитет, который должен был удерживать от деизма, но не смог удержать, стал излишним, и знакомая альтернатива ou catholicisme ou déisme истинна лишь в том смысле, что человек, не подчиняющийся никакому видимому авторитету, с необходимостью должен прийти к точке зрения чистого деизма (pur deisme), из чего, однако, не следует, что он не может именно от этой точки вернуться к другой, исповедуемой христианством, и отныне стоять на ней совершенно независимо от упомянутого авторитета Таким образом, у апологетов католического начала будут самые веские причины оспаривать эту философию и, в то время как мои единоверцы обвиняли меня в тяготении к католицизму, в чем они не были совсем не правы, если имели в виду не само это начало, а лишь его сущностное содержание, первые, напротив, будут считать, что я нанесу их началу больше вреда, чем все те хвастуны, которые хотят быть свободными от предрассудков, но так как я отношусь к католицизму без ненависти, справедливо отдавая ему должное, я надеюсь, что могу ожидать от них такого же по отношению ко мне»<sup>9</sup> (Ср с вышеозначенным словом автора в предисловии к Стеффенсу) (Примеч К Ф А Шеллинга)

пого единства. Это начало заявило о себе в Реформации, которая является лишь опосредствованием и переходом к третьему периоду, где создается единство, но такое, которому сопутствует свобода, которое согласовывается с убеждением и только поэтому предстает как вечное, непреходящее. Это последнее единство, не испытывающее никакого внешнего принуждения, приходится на третий период, на который уже намекает третий великий апостол, святой Иоанн, и о нем, а также о его предназначении я должен сказать еще несколько слов.

Когда сравниваешь этих трех апостолов между собой, вспоминается видение пророка, о котором я уже вспоминал: Господь прошел перед ним, и сначала разразилась буря, крушившая скалы и горы, затем землетрясение и огонь и наконец — тихое, кроткое дуновение, в котором и был Господь.<sup>10</sup> В Иоанне не было неистовости, устремленности вперед свойственной Петру и всегда отличающей всякое начинание, не было и того потрясающего, что характеризовало Павла, в посланиях которого слышны громовые раскаты его гения, одновременно потрясающие и оплодотворяющие целую область взаимосвязанных понятий. В Иоанне веет кроткий, небесный дух. Христос назвал его сыном грома<sup>11</sup>; таким он, наверное, и был в ту пору, когда писал Книгу Откровения, в которой чувствуется новизна отношения, а также то, насколько христианство еще обращено в будущее. В Евангелии и Посланиях он предстает как уже преобразенный, утвердившийся во Христе, который обращается к нам как отлетевший дух. Гром, еще слышащийся и здесь, грохочет лишь высоко в небе, не обрушиваясь на землю. В Иоанне есть простодушие Петра, с которым он соединяет диалектическую остроту Павла. Всегда больше всего бросался в глаза контраст между тремя первыми Евангелиями и Евангелием от Иоанна, хотя местами Евангелие от Луки, проникнутое духом Павла, сближается с Иоанновым. Считалось невоз-

возможным, что оба повествования одинаково истинны. В новое время напрашивалась аналогия с Сократом, ибо вряд ли Христос евангелиста Марка и Христос Иоанна разнятся между собой более, чем Сократ Ксенофонта и Платона. Из глубокого несходства обоих изображений, остающихся одинаково истинными в существенных чертах, явствуется только то, что Сократ был достаточно велик, чтобы заполнить собою все пространство, простершееся между описаниями Ксенофонта и Платона. Истинное величие заключается в умении снизойти, в способности опуститься до самого низкого, не утрачивая этого величия. Тайна этого нисхождения Сократа, которое мы отмечаем в записях Ксенофонта, кроется в том, что даже его самые высокие и умозрительные понятия везде имеют нравственное значение, и в результате мы имеем то, что славит в нем Алкивиад, а именно, что ни один ученик не ушел от него, не ощутив в то же время, что нравственно он стал лучше и возвышеннее.

Нельзя отрицать, что в Евангелии от Иоанна веет совершенно иной дух; уже в древности это называли τὸ πνεῦματικὸν τῶν Εὐαγγελίων.<sup>12</sup> Впрочем, три Евангелия, от Марка, Луки и Иоанна, примечательным образом соответствуют трем великим апостолам. Евангелие от Марка полагает древнейшую традицию в особом отношении к Петру; по моему убеждению оно является самым древним, Матфей, по-видимому, улучшает Марка в речениях и рассказах и в большей степени разъясняет, но тем самым и затемняет исконность Марка. Павлово Евангелие от Луки уже образует переход, тогда как Евангелие от Иоанна явно написано для более отдаленного будущего и выходит за пределы первых веков. Быть может, для того чтобы противопоставить этому Евангелию апостола также апостольское Евангелие, возникла намеренная и искусственная композиция, носящая имя Матфея; отношения между ними характеризуются, по меньшей мере, тем, что в латинских манускриптах за Матфеем следует

Иоанн и только потом — Марк и Лука. Давно замечено, насколько близки друг другу Павел и Иоанн в отношении христологии. Соответствие заключается не в том, как привыкли думать, что и тот и другой приписывают Христу божественное достоинство (это признано всюду), а скорее в том, что оба располагают основательными познаниями о промежуточном состоянии, в котором находился Христос и которое одно дает разгадку его личности. — Таково в общих чертах все то, что, как я полагаю, мне следовало сказать об апостоле Иоанне. Но теперь нам надо обосновать ту *особую* позицию, в которую мы заранее поставили его по отношению к двум другим апостолам.

Подобно тому как сам Бог троичен, в христианстве есть три главных апостола. Сколь мало Бог пребывает в одном Лице, столь же мало Церковь пребывает только в одном апостоле, и здесь Петр в большей степени представляет собой апостола Отца. Он глубочайшим образом устремлен в прошедшее. Павел — подлинный апостол Сына, а Иоанн — апостол Духа: только в его Евангелии есть слова, которых нет ни в Евангелии Марка, исполненного духом Петра, ни в Евангелии, проникнутом духом Павла, — прекрасные слова о Духе, которого Сын пошлет от Отца, о Духе истины, который исходит от Отца и который наставит на *всякую* истину, т. е. на истину полную и совершенную.<sup>13</sup> Если, после уже упомянутого решения, во время собрания в Иерусалиме иудеи и язычники объединились соответственно вокруг Петра и Павла, то Иоанн, о котором мы знаем, что он был епископом уже существовавшей общины в Эфесе, но мало или почти ничего не знаем о его влиянии как апостола, был, по видимому, избран стать апостолом той Церкви, которая выбрала в себя иудеев и язычников как единое целое. Но эта Церковь, по существу, все еще Церковь будущего, ибо доныне оба элемента еще разнятся. Лишь одно доказательство! Христиане из язычников, естественно, не могли ссылаться

на свои дела, они стали блаженными без дел,  $\chi\omicron\rho\rho\iota\varsigma \epsilon\beta\rho\omega\nu$ , по одной лишь благодати, на чем именно поэтому усердно и неоднократно заостряет внимание апостол язычников.<sup>14</sup> Иудеи могли, по меньшей мере, сослаться на необходимость строгого соблюдения богоданного закона и поэтому были менее склонны к принятию свободно даваемой, не зависящей от дел благодати. В этих двух мнениях, первое из которых находит свое выражение в Послании Павла, а второе — в Послании Иакова, где любой непредвзятый человек чувствует противоречивый замысел (и в Новом Завете примечательно как раз то, что в нем самом уже проявляются все дальнейшие расхождения), — в этих двух воззрениях, которые Реформация снова противопоставила друг другу и которые сосуществуют и теперь, соответственно постигаются языческий и иудейский элементы. Таким образом, Иоанн был предназначен к тому (и это, по-видимому, показывает сама его жизнь в сравнении с богатой событиями жизнью Павла), чтобы стать апостолом будущей, впервые истинно всеобщей Церкви, той Церкви, которая открывается во второй раз, чтобы к тем, кто уже был в ней ранее, но на иудейский манер, теперь присовокупить других, которые до сих пор находились *вне* ее и в этом смысле были *язычниками* (как и сегодня этим именем иудействующие называют многих, крещенных во Христа, — и вполне возможно, что эти язычники прославят Церковь больше, чем те, кто настроен узко-иудейски); Иоанн является апостолом грядущей, впервые подлинно вселенской Церкви второго, нового Иерусалима, который он сам видел нисходящим с неба, приготовленным как невеста, украшенная для своего мужа,<sup>15</sup> для того града Божия, который открыт для всех (до тех пор делящаяся противоположность), в который одинаково вступают как язычники, так и иудеи, в который одинаково вбираются как язычество, так и иудаизм и который, без ограничивающего принуждения, без внешнего авторитета, каким бы тот ни был, существует бла-

годаря самому себе, ибо каждый приходит туда добровольно, каждый принадлежит ему в силу собственного убеждения, ибо его дух обрел в нем родину. Именно поэтому Иоанн был любимым учеником Господа, которого Господь всегда держал к себе ближе прочих, ибо тех, кого Господь любит, он наделяет делом завершителя.

Но даже если бы Иоанн не назывался в перечне апостолов третьим, он бы сам своею жизнью и Писаниями все равно был третьим апостолом, апостолом грядущего, апостолом последнего времени, когда христианство станет предметом *всеобщего* познания, когда оно перестанет быть ограниченным, странным, зачахшим, оскудевшим христианством прежних догматических школ и еще меньше — христианством, кое-как заключенным в убогие, боящиеся света формулы, христианством, урезанным до какой-то частности, но будет поистине *общественной* религией — не в смысле религии *государственной*, не как Высокая Церковь,<sup>16</sup> но как религия всего человечества, которое одновременно имеет в нем и высшую науку. Только таким может быть христианство немцев. После Реформации мы можем принимать его лишь таким или больше не считать своим.

Тот факт, что Христос предназначил Иоанна для будущего, ярче всего проявляется в рассказе из последней главы Евангелия этого апостола, каким бы загадочным этот рассказ не представлялся. Здесь говорится о том, что, явившись своим ученикам после воскресения в третий раз, Христос спрашивает Петра: «Симон, сын Ионин! Любишь ли ты меня больше, нежели они (т. е. другие ученики)?» Сказанное явно относилось к словам Петра о том, что, если даже *все* отречутся от Христа, то он не отречется.<sup>17</sup> Глубоко чувствующий Петр отвечает на заданный вопрос только так: «Да, Господи, ты знаешь, что я люблю тебя». Тогда во второй раз Господь наводит его на тягостное воспоминание и снова спрашивает без каких-либо околичностей: «Симон, Сын Ионин,

любишь ли ты меня?» Петр отвечает то же самое. Господь спрашивает в третий раз. Опечалившись, Петр отвечает: «Господи, ты все знаешь, ты знаешь, что я люблю тебя». После каждого ответа Петра Христос говорит: «Паси овец моих». На третий раз он добавляет к этому повелению некоторые слова, указывающие на то, какую смерть примет Петр, а затем добавляет: «Следуй за мной». Однако Петр, оглянувшись, видит ученика, которого Господь любил, и спрашивает: «Господи! А он что?» Петр не понимает, что Христос отдает предпочтение ему, а не ученику, которого он любил; он даже знает, что этот ученик обычно всегда был рядом с Господом и, стало быть, будет при нем и напоследок (кроме того, Петр и Иоанн вместе были посланы приготовить пасху).<sup>18</sup> Иисус, однако, отвечает ему: «Если я хочу, чтобы он оставался, пока я не приду, что тебе до этого? Ты же следуй за мной (σὺ ἀκολούθει μοι)». В повествовании самого Иоанна уже отмечается, что после этих слов начали говорить, будто Иоанн не умрет: мнение, которое довольно долго бытовало, в разные времена снова давало о себе знать и которое в то же время скрывает саму фактическую истину, заключающуюся в том, что Христос сказал на самом деле: «Я хочу, чтобы он остался, пока я не приду». Одновременно это обстоятельство опровергает все прочие скуднейшие объяснения, согласно которым Христос призвал Петра к тому, чтобы тот удалился вместе с ним, а когда Петр спросил его, надо ли идти вместе с ними и Иоанну, Иисус ответил: «Если я хочу, чтобы он остался (а именно “остался стоять”) до тех пор, пока я не вернусь назад» и т. д. Обычно, если сказанное столь незначительно, его не принято как-то выделять, и ἕως ἔρχομαι означает не «до тех пор, пока я вернусь», а «пока я не *приду*», причем и из других мест известно, что именно Христос понимает под своим *приходом*. Однако если этот приход действительно понимать как *пришествие* Христа при наступлении конца света, а *пробывание*

Иоанна — как отсутствие смерти, как сохранение его жизни, тогда толкование, согласно которому Иоанн вообще не умрет (ибо когда Христос придет, смерти уже не будет), является единственно истинным. И все-таки Иоанн умер. К тому же этому толкованию противоречит само Евангелие. Если бы потребовалось рассказать, к каким средствам прибегали, чтобы разрешить это затруднение, пришлось бы изрядно многословить. Итак, зададимся вопросом о том, на чем покоится предположение, согласно которому в словах Христа пребывание (*μένειν*) означает *пребывание* в жизни? На том, что *μένειν* употребляется и в другом месте\* и что в данном случае до этих слов речь идет о смерти Петра. Однако на самом деле проглядели тот факт, что вопрос Петра «А он что?» не следует непосредственно за словами, в которых намекается на его будущую смерть. На самом деле там ясно сказано: «И сказав это, говорит ему: иди за мною». В соответствии с последующим повествованием надо думать, что Христос *действительно* идет, удаляется, а требование следовать за ним, обращенное к Петру, представляет собой действительное, как бы символическое избрание (отделение Петра от других апостолов). Однако Иоанн, с которым никогда не случалось, чтобы он оказался отъединенным, и теперь следует за Христом, и поэтому Петр говорит: «А этот что?» Смысл таков: «Не должен ли и он следовать за тобою?» Если здесь под *μένειν* понимать пребывание в жизни, тогда ответ был бы совершенно абсурдным. Такой ответ можно было бы допустить только в том случае, если бы Петр спросил: «Должен ли он умереть, как я?» Если бы сначала был употреблен глагол *ἀποθανεῖν*, тогда *μένειν* означал бы не что иное, как *μὴ ἀποθανεῖν*.<sup>20</sup> Но так как сначала идет *ἀκολουθεῖν*, *μένειν* может означать не что иное, как *μὴ ἀκολουθεῖν*, не сле-

\* См.: 1 Кор. 15, 6: ἐξ ὧν οἱ πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν.<sup>19</sup>

довать. Следовательно, смысл таков: «Если я хочу, чтобы он не следовал за мной, что тебе до того? Ты следуй за мной, ὅ ἀκολούθει μοί». Таким образом, Петр — прямой последователь Христа; Иоанн же последует за Христом тогда, когда он придет, ибо сказанное можно объяснить именно так; не Иоанн появляется в момент действительного пришествия Христа (ибо тогда больше не требовалось бы никакого представительства), а исполнение предназначения св. Иоанна начинается во время пришествия Господа, следовательно, в последнее время Церкви.

Впрочем, прежде чем расстаться с этим рассказом, я хочу заметить, что уже со времен Гроция последняя глава Евангелия от Иоанна рассматривалась как позднейшее дополнение или привнесение. Если с этим согласиться, то в таком случае безусловным и несомненным остается одно: в результате сказанного Господом среди христиан распространился слух, что Иоанн не умрет. Однако поскольку, как отмечает само повествование, смысл был иным, сказанное могло означать лишь то, что Иоанн, имея в себе другое отношение, должен был пребыть до будущего времени, когда придет Христос, и если речь шла не о *существовании* самого Иоанна, тогда могло иметься в виду лишь его влияние, его служение, и в соответствии с этим лишь то, что в отличие от Петра он должен быть не непосредственным последователем Христа, а господствующей потенцией Церкви только в последние времена. Понятно, что предназначение Иоанна начнет исполняться только тогда, когда будет полностью преодолено исключительное значение Петра и Церковь достигнет последнего единства, в котором действительно будет один пастырь и одно стадо.<sup>21</sup> Эти слова мы находим только у Иоанна. Не являются ли они предошущением того, что Иоанн принадлежит последнему времени Церкви, что очень много церквей посвящены другим апостолам и святым, особенно Иоанну Крестителю, но очень немногие — апостолу Иоан-

ну? Церковь св. Иоанна Латеранского, которая находится в Риме и которая по своей значимости является первой церковью Рима и всего католического мира, о чем говорит и латинская надпись, гласящая, что *Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*,<sup>22</sup> в своей древнейшей части представляет собой баптистерий, хотя ее часовня посвящена евангелисту Иоанну. Роскошный собор св. Петра, строительство которого должно было послужить одной из ближайших причин Реформации, стоит в центре города Рима. Церковь св. Павла, сгоревшая к концу правления Пия VII<sup>23</sup> и до сих пор полностью не восстановленная, находится в предместье. Если бы мне пришлось строить церковь в наше время, я бы посвятил ее св. Иоанну. Но рано или поздно построят такую церковь, которая объединит всех троих апостольских князей, ибо последняя потенция не упраздняет и не исключает предыдущую, а, преобразуя, вбирает ее в себя. И тогда это будет истинный пантеон истории христианской Церкви.

\* \* \*

Доведя свое изложение до этого момента в будущем, я полагаю, что весь путь, который должна пройти философия откровения, я прошел настолько, насколько позволили обстоятельства, и поэтому хочу завершить эти лекции лишь некоторыми общими замечаниями.

Христианство уготовано от основания мира, оно представляет собой лишь осуществление той мысли, которая уже заключена во взаимоотношениях самих мировых начал. *Вне* этого порядка не может быть никакого спасения, мы должны сообразоваться с ним, покориться ему. Для единичного не может произойти ничего особенного. Никто не может утвердить иную причину вещей, отличную от той, которая положена от начала, и мы должны покориться ее *необходи-*

мому следствию. Мы живем в этом вполне определенном, а не в каком-то абстрактном или всеобщем мире, которым мы так охотно себя обманываем, держась одних лишь *всеобщих* свойств вещей и не вдаваясь в их действительные отношения. Мы не можем упразднить бесконечного прошлого, на котором покоится настоящее. В мире не все взаимосвязано так просто, как это представляется некоторым; нынешнее состояние вещей и мира бесконечно условно. Пусть тот, кто уже успел погрязнуть в просторах всеобщего, назовет этот порядок тесным и ограниченным: мир именно таков, он представляет собой не нечто беспредельное и безграничное, а заключенное в довольно определенные пределы. Высшее, конечно же, заключается в том, чтобы постигать Бога и поклоняться ему в Духе, но для того чтобы это совершалось и в *истине*, как того требует Христос,<sup>24</sup> необходимо, чтобы тот, кого мы чтим, был действительным Богом, явленным в делах, а не каким-то абстрактным идолом. Апостол характеризует как конец *то* время, когда даже Сын покорится тому, кто покорил ему все, и когда Бог будет все во всем,<sup>25</sup> когда, следовательно, упразднится то внешнее устройство, которое дано вместе с пребывающим вне Бога и независимым от него Сыном. Но апостол полагает это время как конец, и это последнее бытие, когда Бог есть все во всем, ни в коей мере не будет чистым *теизмом* в смысле наших теистов и рационалистов, но таким, который предполагает и содержит в себе весь этот Божий путь. Уже древние богословы различали чистую теологию, *ἄκρως θεολογία*, и *οἰκονομία*.<sup>26</sup> Так, Василий Великий<sup>27</sup> в одном из своих посланий говорит: «Святым Духом надлежит сохраняться нашему разумению, дабы мы за *богословием* не забывали домостроительства, за отвлеченным учением о Боге — исторического учения». Мы направлены по этому пути. Реформация, оставившая без обсуждения спекулятивные догмы, унаследованные Церковью, в первую очередь обратила свое внимание на внутрен-

ний процесс и те сотериологические учения, которые, обрета наконец исключительную важность, привели к возникновению пиетизма. Внутренний процесс каждый должен пережить самостоятельно; единственное, что остается общим для всех, это путь, историческое течение событий, которое через учение, долженствующее быть единым для всех, и даже через символические действия, праздничные циклы (через культ) должно актуализироваться и познание которого одно сохраняет за Церковью ее объективный характер и, с одной стороны, уберегает от растворения в одной лишь, пусть даже благочестивой, субъективности, а с другой — от растворения в пустом всеобщем, только рациональном.

Мне же остается, милостивые государи, поблагодарить вас за то терпение, с которым вы делили со мною этот долгий путь, и, более того, я хотел бы воздать хвалу университету и городу, где так много слушателей, способных уделить довольно серьезным и глубоким лекциям столь продолжительное и постоянное внимание. Что до меня, то позвольте мне думать, что я сдержал свое слово, ничего не взял от вас, но, напротив, дал, — дал нечто действительно положительное, непрестанно наполняющее дух, дал то, что — и в этом я уверен — и впоследствии будет занимать вас.\*

---

\* «Что я сдержал свое слово» и т. д. Это относится к сказанному в первой лекции в Берлине (снова отпечатанной вначале), с которой автор начал доклад о философии откровения зимой 1841–1842 гг. (Примеч. К Ф. А. Шеллинга.)

**ДРУГАЯ ДЕДУКЦИЯ ПРИНЦИПОВ  
ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ**

## *Другая дедуция принципов позитивной философии*

Наша исходная точка — безусловно существующее, предваряющее всякое мышление.\* Задача заключается в том, чтобы в этом единственном предданном (Vorausgegebenen), безусловном бытии или существовании (ибо, по существу, лишь это видим мы в начале; *что*, имеющееся в нем, еще сокрыто для нас), итак, наша задача состоит в том, чтобы именно в этом предданном отыскать подлинную монаду, т. е. пребывающее (das Bleibende), все превосходящее начало, ибо вопрос заключается как раз в том, чтобы выяснить, обретается ли оно уже с тем бытием, которое предшествует всякому мышлению и которое мы хотим назвать предмыслимым (unvordenkliche), обретается ли с ним и монада. Быть может, это бытие все-таки есть лишь первобытие, лишь первый способ появления подлинной монады. Таким образом, вопрос заключается в том, чтобы выяснить, решительно ли это предмысленное бытие не допускает никакой противоположности, которая могла бы изменить его и, следовательно, по отношению к которой оно вело бы себя как случайное. Мы должны уйти от предмыслимого бытия, освободиться от него, чтобы прийти к *идее*. Это было бы возможно только в том случае, если бы через какую-либо диалектику само это предмыслимое бытие можно

---

\* Это разъяснение непосредственно примыкает к Введению в философию откровения, о чем упоминается в примечании к с. 313 предыдущего тома (*Примеч. К Ф. А. Шеллинга*)

было бы показать как случайное — не как *совершенно* случайное, но как такое, которое лишь случайно оказывается необходимым. Правда, мы утверждали, что в предмысленно существующем *акте* предшествует всякой потенции. Необходимо существующее не есть сначала возможное, а потом действительное: оно одинаково действительно, оно начинается с бытия. Следовательно, еще непознанное *что*, *x* предмыслимого бытия *antecedenter*<sup>1</sup>, или *a priori*, выступает лишь как *сущее*. Однако ничто не препятствует тому, чтобы именно то, что *a priori* есть сущее, впоследствии, *post actum* (здесь это выражение вполне уместно) стало могущим быть (*Seinkönnende*). Мы лишь говорим «ничто не препятствует», но не говорим, что это действительно так, — это может быть доказанным только впоследствии, *a posteriori*; *a priori* можно предполагать лишь возможность того, что именно то, что предваряющим образом есть чисто сущее, потом выступает как могущее-быть. Именно потому, что потенция не предшествовала предмыслимому бытию, она не могла быть *преодоленной* и в *акте* этого предмыслимого существования. Однако благодаря этому именно в этом предмыслимом существовании полагается неисключаемая случайность. То, что лишь *предшествует* своей противоположности, имеет по отношению к ней самой, доколе она остается возможной, лишь случайное бытие. Если я выбираю между *+a* и *-a* и отдаю предпочтение первому, то *-a* исключается навсегда; мое *+a-бытие* не есть слепое, причем всегда с необходимостью мыслится как случайное, но оно не случайно, ибо желанно. Если же я полагаю *+a* сразу, не выбирая, тогда *-a*, хотя и предшествует, но не остается исключенным навсегда или, скорее, оно вообще не исключается: всегда сохраняется возможность, что впоследствии оно возникнет и заставит с собой считаться. Таким образом, именно в чистом акте как таковом есть нечто случайное; существующее, которое необходимо лишь *actu*, — а мы до сих пор име-

ем дело лишь с таким, — есть лишь случайно необходимо существующее или — и именно поэтому мы можем назвать его таким — слепо существующее; слепа существующее есть лишь случайным образом необходимо существующее, которое поэтому исключает могущее-быть лишь как *ante-cedens*,<sup>2</sup> но не абсолютно. Могущее-быть лишь как таковое не имело бы никакого права на существование; однако после того как появляется необходимое лишь *actu*, т. е. лишь случайно необходимое, лишь возможное тоже может заявить о себе, предмыслимое бытие впервые дает потенции *возможность* появиться. Но именно отсюда явствует, что могущее-быть, возникающее впоследствии, все-таки не может не иметь отношения к *только* сущему и что поэтому не нечто *иное*, но лишь *то же самое*, что есть *лишь* существующее, может быть и *potentia existendi*,<sup>3</sup> которая противопоставляет себя ему. Так как потенция может появиться только под условием бытия, между ними должно существовать единство, т. е. то же самое, что есть лишь существующее, должно также быть *potentia existendi*; но как раз, когда я говорю, что то же самое, что представляет собой только или бесконечно сущее, есть также бесконечная *potentia existendi* или бесконечная возможность бытия, когда я это говорю, уже полагается нечто *большее*, чем лишь существующее, полагается то, что превышает чистый *actus* существования, что может выйти за его пределы, что именно поэтому больше не есть лишь *actu* необходимо существующее, но представляет собой сущностно существующее, т. е. с необходимостью необходимое существующее, *natura necessaria*,<sup>4</sup> которая независимо от *действительного* существования, от *actus*'а существования есть необходимо существующее, особенно по своей природе или сущности.

Таким образом, *эта natura necessaria* прежде всего представляла бы собой: 1) предмыслимое сущее, 2) могущее быть иным, 3) парящее между тем и другим как дух, свободное,

ибо к возможности она относилась бы как бытие, а по отношению к бытию — как возможность, ибо предмыслимое бытие делает ее свободной по отношению к возможности, а возможность — свободной по отношению к предмыслимому бытию, так что она может быть и не быть тем и другим: чистым сущим, а также тем, чем она может быть в силу бытия-возможности. Таким образом, сама она, *natura necessaria*, как нерасторжимое единство этих трех моментов, была бы абсолютно *свободной* сущностью, свободной 1) по отношению к явленному ей бытию, которое отлично от своего первобытия (своего предмыслимого бытия). *Natura necessaria* *свободна* 1) по отношению к этому иному бытию, свободна а) *не* хотеть его, ибо существует независимо от этого бытия, предшествует ему, и это бытие *a priori* определено; но она (*natura necessaria*) также свободна б) хотеть этого бытия, именно в *actus* предмыслимого существования имея то, благодаря чему она снова может владеть этим иным бытием и быть его Господом, ибо этот *actus* при появлении иного бытия, которое ступило бы на его место, — заняло бы место бытия, — этот *actus*, хотя и будучи таковым, не утрачивая своего корня, стал бы лишь потенцией бесконечного *actus*'а, он стал бы потенцией, но такой, которая с необоримой силой *через* преодоление снова восстановила бы себя в *actus*, т. е. через новое потенцирование того выступившего из потенции бытия, которое теперь ему противостояло бы и через которое *natura necessaria* как бы вытеснялась с места, занимаемого бытием, отрицалась бы. Такой же свободной, какой она была бы по отношению к могущему-быть, *natura necessaria* была бы свободной и 2) по отношению к самому предмыслимому бытию, она не принуждена к тому, чтобы оставаться в нем, но может выступить из него, может снова сделать само это предмыслимое бытие просто моментом своего движения, своей жизни. Ибо даже в том случае, т. е. даже тогда, когда она согласно

actus упраздняет это предмыслимое бытие, она все равно остается необходимой *природой*, т. е. необходимой согласно его природе. Будучи могущим-быть, которое, однако, как таковое *уже* имеет бытие, она именно поэтому впервые есть *истинно* могущее-быть, наделенное свободой. Истинно могущее-быть есть только то, которое уверено в своем бытии как не зависящем от всякой предшествующей возможности, и потому уверено в том, что, когда оно пребывает в нем, его не упразднит никакое последующее бытие. Будучи уверенным в этом бесконечном бытии, оно чувствует себя свободным принимать или не принимать *другое* бытие, ибо для *него самого*, которое остается независимым от действительного существования существующего и, следовательно, является сверхсуществующим (ибо под сверхсуществующим понимается именно то, что является существующим независимо от акта существования), итак, для него самого совершенно равнозначно (*perinde est*), принимает ли оно это иное бытие или не принимает, осуществляет ли его одной своей волей и тем самым полагает предмыслимое бытие в напряжение и негацию или же оно, как явленное на уровне одной лишь возможности, снова непосредственно уходит в потенцию, или, наконец, остается в одной лишь возможности. Ибо эта возможность есть ничто, когда сущее в предмыслимом бытии ее не хочет, и лишь нечто, когда оно ее хочет. Поэтому если бытие, соответствующее этой возможности, *есть*, оно есть как такое, которое есть только и единственно благодаря своей, т. е. благодаря божественной воле. (Как известно, такое основание всякого творения принимается всеми теми, кто не отрицает творения как такового вообще, и особенно этому учат те богословы, которые допускают, что материя (чистое, бесформенное вещество) сотворена одной лишь божественной волей, правда не связывая с этим допущением какого-либо ясного понятия). Возможность этого иного бытия

является тому, что заключено в первобытии, — сначала идет бытие, возможность следует только после бытия, но она является существу в предмыслимом бытии с того момента, как оно есть, следовательно, от вечности. В этом и заключается разъяснение данного привычного выражения. Вечно то, чему ничто, даже мысль, не может предшествовать. Против этого бытия, которое, как бы рано мы не объявились, уже есть, мне часто приходится слышать следующее возражение: такую действительность, предваряющую всякую возможность, нельзя помыслить. Разумеется, невозможно, если речь идет о мышлении, предшествующем бытию, мышлению, к которому мы привыкли. Мышление полагает себе именно это бытие в качестве исходной точки, чтобы достичь того, что ему кажется самым достойным познания, достичь этого как действительного, и действительное мышление состоит как раз в отходе от этой точки, но как от *terminus a quo*<sup>5</sup> определенного движения, в котором оно само, собственно, еще не есть движение, однако принадлежит ему, и, таким образом, это бытие, совершая поступательное движение, уходя от себя самого, становится в то же время моментом мышления. — Если, согласно данному возражению, невозможно даже представить действительность, предшествующую всякой возможности, то и это неверно. Ибо иногда, пожалуй, приходится такое бытие представлять, например, при порождении чего-либо, совершении каких-то действий и поступков, возможность которых постижима только через их действительность. Никто не назовет изначальным то, что осуществляется согласно заранее наличествующему понятию. Изначально то, возможность чего допускаешь только тогда, когда видишь перед глазами его действительность.

Вечно то бытие, в котором есть Бог, даже прежде чем *он сам* его помыслит. Для самого Бога его вечность становится предметной только тогда, когда он исходит из нее.

Вечность принадлежит к тем божественным атрибутам, которые более спекулятивные богословы называли отрицательными. Если исследовать ее более обстоятельно, станет ясно, что она всюду такова, что мыслится от Бога и до себя, т. е. до своего Божества, такова, что без нее он не мог бы быть Богом, но через нее еще не есть Бог. Ибо и субстанция Спинозы,<sup>6</sup> например, тоже вечна, без какой-либо предпосылки, бездонно вечна и все-таки она не есть Бог; с другой стороны, Бог не мог бы быть Богом, если бы он не был вечным, вечность — это *conditio sine qua non*<sup>7</sup> его Божества. Эта безосновная вечность, в которой, конечно же, нет никакого знания, никакого мышления, ибо она, как справедливо замечает Кант, представляет собой бездну для разума, эта вечность именно потому есть лишь момент, лишь отправная точка, от которой тотчас начинается отход и которую знание полагает лишь для того, чтобы уйти от нее. Именно таким *terminus a quo* и становится вечность, когда говорят: от вечности. В самой вечности нет ничего, кроме именно этого бездонного бытия, но и оно само полагается лишь для того, чтобы изойти от него. *С того момента, как оно есть*, следовательно, от вечности, вечному является та возможность иного бытия, через которую это вечное выхватывается из своей слепой вечности, вечности голого существования, чтобы прийти к вечности сущности, к вечности идеи. Эта возможность является ему самому как нечто доселе небывшее, неожиданное, но, будучи таковой, она не является для него *invisum*,<sup>8</sup> нежеланным, но, скорее, выступает как желанное, ибо, показывая ему бытие, которое оно одною своею волею может возвысить до действительности, она дает ему вообще нечто, чего оно может хотеть, — нечто вообще желаемое, которого оно прежде не имело, а именно одно лишь могущее как быть, так и не быть.\* Итак,

\* Ср предыдущий том, с 332–334 (Примеч К Ф А Шеллинга)

когда она появляется, предмыслимое сущее возвышается до того, что есть больше его самого, а именно до могущего-быть, Господа бытия, которого еще нет. Однако через это оно одновременно освобождается от своего предмыслимого бытия, Господом которого оно не было, ибо оно не есть бытие, положенное им самим, и уже на *идеальном уровне* — по меньшей мере, в представлении — через появление той потенции, которая целиком находится в его воле, оно отводится от предмыслимого бытия. Таким образом, появление этой исконной возможности открывает то, что в предмыслимом бытии есть подлинно сущее, только себя самое, ибо именно в этом бытии, которое ему показывается как возможное, оно одновременно усматривает средство на самом деле, действительно освободить себя от предмыслимого бытия. Благодаря тому, что оно есть Господь бытия, противостоящего бытию предмыслимому, оно в то же время воспринимает себя Господом и этого предмыслимого бытия следующим образом. Представьте себе Господа еще не сущего, но возможного, и, *если* оно есть, случайного бытия, вообразите это случайное бытие как возникшее, и тогда станет ясно, что оно противостоит невозникшему, прежде бывшему первобытию, которое только теперь является *как* вечное. И далее: это случайное бытие не может возникнуть, а именно возникнуть там, где прежде не было ничего, кроме вечного, необходимого бытия, — оно не может возникнуть, не оказывая на него воздействия. Назовем вечное бытие А, тогда случайное, впервые возникшее и неравное ему будет В. Таким образом, там, где предмыслимым образом *ничего* не было, кроме чистого А, теперь есть В, которое воздействует на А, тесня его. *Последнее*, которое мы постигли как чистый actus и, следовательно, как чисто исходящее бытие, которое ничем не отрицается, которому ничто не препятствует и которое, следовательно, ничто не заставляет обращаться на себя или уходить в себя,

теперь имеет противоположность; ему препятствует вновь возникшее бытие, оно как бы сдвигает его с места, как бы возносит, и подобно тому как доселе покоящаяся часть живого организма становится действенной, воспаляется (воспаление есть не что иное, как становление деятельным, выхождение из потенции), подобно тому как затем воспалившаяся часть заставляет подняться те части, которые покоились на ней, не позволяет им оставаться *eodem loco, quo fuerunt*,<sup>9</sup> так вновь возникшее бытие воздействует на бывшее прежде. Так впервые начинается движение в этом прежде неподвижном бытии. Оно само становится другим, обретает в себе негацию, т. е. потенцию, и через это само становится *неким* сущим (тогда как в исконной изначальности оно было *этим* сущим), а именно хотя, согласно своей сущности, и не перестает быть чистым актом (*actus purus*), но является таковым уже не *actu*, а согласно *сущности*, и так как сущность = потенции, оно, таким образом, есть всего только бесконечная потенция чистого акта, того, на которого природой возложено быть *actus purus*; оно больше не есть чистое бытие, лишенное потенции и, стало быть, одновременно и своей самости, бытие, не принимающее на себя свою самость, не знающее себя, каковым оно было прежде; вбирая в себя негацию, т. е. потенцию, оно стало сущим для *себя*; прежде оно было уходящим от *себя*, только исходящим, теперь же стало положенным в себя самое, стало потенцией своей самости, т. е. сущим для себя. Таким образом, мы видим, как тот, кого мы уже усматривали как Господа случайного, лишь возможного бытия, мы видим, как он, будучи властен *полагать или не полагать* это случайное бытие, как раз через это стал Господом и своего *первобытия*, которое он через принятие явленного ему бытия может полагать из чистого бытия в сущее, *ex actu puro in potentiam*<sup>10</sup> и, таким образом, превращать само свое необходимое существование в случайное (в этом подверг-

нумом отрицанию образе оно есть случайное). Он может упразднить это первобытие, ибо может оставаться существующим независимо от него, т. е. без *акти*, однако по *своей природе* остается существующим необходимо, остается как *natura necessaria*.

Итак, это было бы похоже на то, как позитивная философия уходит от предмыслимого сущего, с которым в его неподвижности ничего нельзя начать. Теперь я попытаюсь еще раз, только иначе, представить ход этого развития, ибо здесь мы находимся в области свободного, т. е. подлинно спекулятивного мышления, а не необходимого. Термин «спекуляция» следовало бы непременно оставить за позитивной философией, подобно тому как, например, начальные познания нельзя назвать спекулятивными, ибо спекулятивное познание есть нечто более высокое. Предаваться спекуляции — значит искать возможностей достижения определенной цели в науке. Они представляют собой лишь возможности, которые в случае успеха должны заявить о себе как действительности, подобно тому как в гипотетическом выводе гипотеза главной посылки оказывается истиной.

Все это развитие, с которым начинается (для себя) позитивная философия, представляет собой более высокий способ спекуляции, причем в той области, в которой мышление, осуществляемое на механическом уровне, так же мало может возвыситься, как обычный арифметик в спекуляциях, связанных с анализом бесконечного, которые в силу своего невежества должны казаться ему произволом. Здесь тоже возможны и непредвиденные различные изложения, как в высшем анализе можно прийти к одному и тому же результату и даже тогда, когда этот результат давно доказан, пытаться найти более простой, убедительный и ясный способ этого доказательства.

Разум, в конце негативной философии положенный вне себя и как бы пораженный, ибо он видит, что в этой фило-

софии он не может обладать своим *истинным* содержанием как действительным, решается исходить от бытия прежде всякого мышления.\* Но он подчиняется ему лишь для того, чтобы снова подняться против него, задавая вопрос о том, что есть предмыслимое сущее, ибо оно имеет в нем прежде всего и непосредственно лишь само предмыслимое существование, именно так, как в выводе, от которого, как говорит Кант, никто не может отказаться: «Если нечто существует (гипотетизм выражения показывает, что здесь предполагаемое есть то, что может как быть, так и не быть, следовательно, лишь случайное бытие), то *что-то* (*что* именно, остается неопределенным) должно существовать необходимым образом».\*\* Если мы вначале о необходимо существующем знаем только то, что оно необходимо существует и теперь поднимается вопрос о *что*, тогда остается спросить лишь об одном: существует ли предмыслимое сущее лишь *actu* или же оно есть необходимо существующее по своей *природе* (можно сказать короче: или оно само есть необходимо существующее)? А *prіoгi* нельзя усмотреть, является ли *actu* необходимо существующее, из которого мы исходим, самим необходимо существующим. Так как это *actu* необходимо существующее само больше не имеет никакого *prіus*, исходя из которого мы могли бы прийти к нему, оно представляет собой, как мы это допускаем и предполагаем, абсолютный *prіus*, и все, что мы можем узнать о нем в дальнейшем, может быть познанным лишь *a posteriori*. В соответствии с этим далее мы подойдем к делу так, что от дизъюнктивного положения, которое имеем теперь, — *actu* необходимо существующее или лишь таковое, или само необходимо существующее, — от этого положения примем

\* Ср. восьмую лекцию предыдущего тома, особенно с. 212 и след. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* См. там же, с. 216–217. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

второй член как гипотезу, чтобы сделать такой вывод: если действительно верно второе, если в упомянутом существующем, которое необходимо лишь *actu*, есть само существующее необходимо (если в *necessario Existens* есть *natura necessaria*), тогда она должна обнаружиться. Это основная посылка в его всеобщей форме, которую нам теперь надо развить. Вторая посылка может заключаться лишь в том, что все то, что мы доказали как следствие данной гипотезы, обнаруживается как действительное, причем упомянутая гипотеза перестает быть таковой. (Это ради успокоения того убожества, которое, видя, что мы с помощью гипотезы уходим от предмыслимого сущего, неподвижного по отношению к самому себе, и слыша в нашем изложении слово «гипотеза», делает вывод, что здесь все основывается на гипотезе. Следовательно, в строгой науке надо было бы вообще запретить гипотетический вывод, в котором мы тем не менее довольно часто нуждаемся и к которому, например, даже математика прибегает в каждом апагогическом доказательстве). После этого разъяснения в качестве прямого следствия из нашего «если» в главной посылке я выдвигаю следующее. — Согласно своей *природе*, необходимо существующее должно быть равнозначным существованию, необходимому лишь *actu*, должно быть *случайным* по отношению к себе самому. Так как оно не полагало своего воления на это бытие (оно есть это предмыслимо сущее без своего *воления*), его действие тоже свободно по отношению к этому бытию, и оставшееся сверх этого свободным, а следовательно, и сверх этого могущее быть естественным образом выступает как *могущее* быть иным — иным, чем оно есть в том предмыслимом бытии. Существующее, необходимое *naturā suā*,<sup>11</sup> должно трансцендировать за пределы существования, необходимого лишь *actu*, превзойти его, оно должно стать *больше*, чем только это; но так как в этом *больше* оно уже не может быть сущим, так как тако-

вым оно уже является, оно сможет стать лишь могущим-быть, а именно тем могущим-быть, которое превосходит себя, свое предмыслимое бытие. Оно станет не *potentia actus* (потенцией акта), так как им (*actus*) оно является а priori, а лишь *potentia potentiae*.<sup>12</sup> Теперь это, наверное, вполне очевидно. Но если подлинно сущее в бесконечном сущем есть само необходимо существующее, оно еще не будет знать себя как *такое*, знать себя как могущее-быть выше изначального *actus*'а, и, следовательно, это должно обнаружиться особо (а именно, что оно знает себя как могущее быть выше изначального *actus*'а). Ибо до сих пор оно есть в себе и для себя, т. е. сущее, не имеющее своего воления и знания, просто сущее, без обращения на себя самое. Таким образом, здесь оно в любом случае нуждается в дополняющей мысли. Предмыслимое существование предшествует всякому понятию, следовательно, оно не определяется понятием и в этом смысле хотя и остается необходимым, но всего-лишь случайно-необходимым, т. е. слепым. Как *такое* оно не исключало противоположного бытия (положенного через переход а *potentia ad actum*), иначе ему должно было бы предшествовать его понятие. Это бытие, возможное благодаря переходу а *potentia ad actum*, правда, никоим образом не притязает на действительность; о нем как действительном не могло бы быть и речи, если бы не было предмыслимого бытия, но так как оно есть, а именно есть слепо, т. е. случайно, ему, сущему именно таким образом, чисто случайное бытие имеет право явиться как возможность, показать, представить себя тому, что в существовании, необходимом *actu*, предстает как подлинная самость, как сущность. Я использую эти термины, потому что эта возможность как таковая есть лишь явление, *лишь* нечто по отношению к тому, чему она себя показывает, чему только говорит, что оно само есть могущее-быть, которое возвышается над своим непосредственным существовани-

ем, что оно как раз поэтому может освободиться от этого бытия, может возвыситься *над* этим существованием, которое только теперь становится для него предметным, ибо до сих пор на месте субъекта было само бытие; как бытие-возможность, каковым оно себя видит, оно впервые обретает позицию вне бытия, то *люб*,<sup>13</sup> откуда оно может двигаться в своем бытии, как бы сдвигать его со своего *местоположения*, однако не для того, чтобы полностью его упразднить, а для того, чтобы привести его в состояние отрицания, как об этом уже говорилось.

Существующее, которое необходимо существует *actu*, мы отличаем от самого необходимо существующего. Оно прежде всего только идея, то, что мы предполагаем в предмыслимом бытии: но если оно в нем есть (а в этом и заключается наша гипотеза), тогда это бытие тоже должно через явление противоположной потенции само возвыситься до своей идеи, т. е. оно должно воспринимать себя самого как то, что есть необходимо существующее уже не согласно одному только *существованию*, а согласно природе, и это только и есть действительный Бог, ибо Бог, как подчеркивалось ранее,\* есть не просто необходимое, а *необходимо* необходимая сущность, *natura necessaria*, который, для того чтобы быть таковой, не нуждается в самом существовании и который остается необходимо сущим, даже если необходимое бытие или существование упразднено; только то, *quod non per existentiam existit*, т. е. *quod existit, sed non per existentiam existit*,<sup>14</sup> — только это есть то, что мы называем Богом. Здесь речь идет о том, чтобы от понятия простого, а именно лишь *actu* необходимого сущего, от которого в особенности не может освободиться Спиноза, перейти к понятию сущего, необходимого *natura sua*. Здесь диалектическое состоит в том, чтобы в *actu* необхо-

\* См с 206 и след. предыдущего тома. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга)

димом существовании постичь случайное. Если в сущем, которое необходимо только actu, есть *само* необходимо сущее, тогда это бытие, этот actus должен предстать перед ним как случайное и, следовательно, как упразднимое, причем не непосредственно через себя упразднимое, — это было бы невозможно, — а упразднимое через последующее бытие, через бытие вне его, которое, таким образом, должно явиться как возможность. *Через* явление потенции *иного* бытия само предшествовавшее ей и лишь actu необходимое существование является как случайное, упразднимое, даже *не* могущее быть. Однако тем самым существующее освобождается от своего существования и является в своей независимой от *него* необходимости. По существу, мы от начала и могли *желать* лишь этого, необходимого по своей *природе*. То, что предстало *непосредственно* и прежде всего, actu необходимое сущее, мы лишь положили, *ибо мы не могли иначе*, сами действуя словно вслепую. Именно слепой разум не полагает ничего, кроме actu необходимого бытия. То, что мы называли предмыслимым сущим, было, как оно теперь обнаруживается, лишь *актом* чистого акта (der actus des actus purus), который как actus был лишь случайным, но за которым именно поэтому не просматривался *сам* actus purus. Когда же акт чистого акта упраздняется, сам actus purus остается и полагается как сущность. Истинное понятие Бога выражается лишь в одном: быть самим actus purus, т. е. чистым актом как сущностью (actus purus als Wesen zu sein).

То, что мы самому чистому акту предпосылаем его акт, который затем необходимо устранить, неизбежно в данном изложении, и за это, по меньшей мере, нас могли бы упрекнуть те, кто полагает в Боге негативные атрибуты, т. е. такие, в которых Бог еще не пребывает как таковой, согласно своему Божеству. Конечно, лишь вечное, самосущее (quod a se est) может быть Богом, поэтому следовало бы сказать

(и поэтому можно было бы эти атрибуты назвать априорными атрибутами Божества): *лишь* вечное *может* быть Богом, но это не есть необходимый Бог, это есть только Бог *a posteriori*, оно не представляет собой необходимого перехода от негативных атрибутов Бога к позитивным, среди которых предвидение, мудрость, доброта и все то, благодаря чему Бог только и становится подлинно Богом; и богословие до сих пор тоже не отыскало этого перехода. Негативные атрибуты как таковые ведут к пантеизму, позитивные — к понятию того, что можем назвать *истинным* Богом.\* Без пред-положенного предмыслимого, т. е. (согласно более раннему разъяснению) случайно-необходимого и в этом смысле *слепого* бытия Бог совершенно не мог бы быть Богом, ибо не мог бы быть сверхсущим, не мог бы быть *Господом* бытия и, стало быть, вообще *Господом*, какового мы тем не менее должны желать в нем, если мы вообще его желаем; но Божество этого *a priori* *сущего* можно доказать только *a posteriori*. Между тем это всему предшествующее бытие, которое пребывает в Боге самостоятельно, т. е. без его содействия, это бытие, которое он уже имеет — и которое предваряет даже его самого — и без которого он не мог бы стать Богом, это бытие само есть лишь некий мыслительный миг, от которого тотчас совершается отход, оно есть лишь *предпосылка предмета, не согласно времени*. Как только он оказывается в этом предмыслимом бытии, он, стало быть, от вечности может не нуждаться в этом акте необходимого существования, он знает, что даже без него, знает, что он, выходя за пределы этого существования, является необходимо существующим и именно в этом и заключается его Божество.

Таким образом, от вечности он как Господь видит, что в его власти упразднить свое предмыслимое бытие, правда,

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 61. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

не полностью, но так, чтобы оно оказалось как бы во взвешенном состоянии, чтобы тем самым посредством необходимого процесса оно стало самоположенным, добровольным и потому впервые необходимым божественным бытием. Я говорю, что он как Господь видит, что в его власти это сделать, но зададимся вопросом, зачем ему это? До сих пор все оставалось лишь в пределах возможности, но каким образом Бог может упразднить то, что предстает перед ним как возможность, упразднить свое предмыслимое бытие и на месте этого непостижимого бытия утвердить постижимое, сделать действительным то, что предстает перед ним как возможность? Расхожая диалектика удовлетворялась бы уже упомянутым и сочла бы вполне достаточным сказать, что Бог принимает потенцию противоположного бытия, через которую его предмыслимое существование полагается *ex actu* и потенциализируется, чтобы превратить его несамоположенное бытие в полагаемое собою и желанное, непосредствованное и потому слепое утверждение его бытия — в опосредствованное отрицанием. Но для кого ему следует это сделать? Для себя самого? Это невозможно, ибо он заведомо знает, что то бытие, необходимое *actu*, предстанет и воссоздаст себя как это. Ради *себя самого* ему не надо было бы полагать напряженное отрицание предмыслимого бытия. И если мы хотим высказаться более определенно, нам надо сказать так: если бы Бог делал это только ради себя самого, он, вне всякого сомнения, просто не стал бы этого делать; зачем ему процесс, который для него самого не имеет никакой цели? Таким образом, он может решиться на осуществление этого процесса лишь ради чего-то *вне* себя, *praeter se* («вне» = *praeter* и *extra*, однако о втором мы здесь не говорим); на то, чтобы ввести свое *actu* вечное бытие в некое промежуточное состояние, он мог решиться только ради чего-то *вне* себя — не ради чего-то такого, что уже *было бы* *вне* его, а ради того, что стало бы

действительным только через этот процесс и возможность чего он как раз усматривает через опосредствование предстающей перед ним непосредственной потенции. Только как Господь, могущий породить бытие, отличное от его собственного, только в этом Бог полностью как бы уходит от себя; но в этой возможности быть вне себя самого для Бога заключается как его абсолютная свобода, так и его абсолютное блаженство. Это утверждение могло бы броситься в глаза тем, кто считает, что единственное, что следует знать о Боге, заключается в том последнем понятии негативной философии, согласно которому он является лишь вечным, т. е. непрерывным субъект-объектом или, как выразил эту мысль Аристотель, *ὁ τὸν ἄπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν*.<sup>15</sup> Если взять это просто как определение понятия, тогда, пожалуй, с помощью данного аристотелевского выражения можно сказать только то, что Бог по своей сущности есть непрерывное у-себя-сущее, осознающее себя самое. Тем самым Аристотель, по-видимому, хотел описать только *понятие*, сущность Бога, и в этом смысле он прилагает все усилия, чтобы охарактеризовать это непрерывно у-себя-сущее бытие как само по себе блаженное, как блаженнейшее состояние, ибо высшее удовлетворение, говорит он,\* всегда заключено в акте (*actus*), например, в бодрствовании, в мышлении, в ощущении большей свободы, чем во сне, в отсутствии мысли и ощущения. Однако высшая сущность — это не просто *потенция* мышления, как в нас присутствует голая *потенция* мышления, которая регулярно исчезает во сне и довольно часто у некоторых засыпает не ко времени, а точнее — совсем не вовремя; Бог скорее представляет собой непрерывный *actus* мышления, и так как он не может мыслить ничего иного, кроме божественного, он постоянно может быть лишь мыслящим

---

\* Magna moral II

самое себя. Если, как было сказано, речь идет только об одном лишь понятии, т. е. об одной лишь *природе* Бога, тогда сказанное может иметь силу. Но если именно в этом и должна заключаться деятельность действительного Бога, тогда нам пришлось бы рассматривать это непрестанное мышление о себе самом скорее как самое мучительное состояние. Конечно, нет ничего мучительнее непрестанно мыслить лишь себя самого и, стало быть, в себе самом. Человек скорее стремится уйти от себя, чем неотступно себя держаться, и люди, замкнутые на себе, поистине далеко не самые счастливые и как правило меньше всего способны духовно породить нечто вне себя, нечто поистине от них независящее, объективное. «Я счастлив лишь тогда, когда творю», — пишет в одном из своих писем Иоганн Мюллер.<sup>16</sup> В этом с ним согласится каждый, кого не поразило духовное бесплодие. Но в творчестве человек занят не собой, а чем-то вне себя, и Бог потому глубоко блажен, как говорит Пиндар,<sup>17</sup> что все его мысли непрестанно пребывают в том, что вне его, в его творении. Ему нечего делать с собой, ибо он а priori уверен в своем бытии. Но существует процесс, который Бог видит опосредствованным для себя через являющуюся ему потенцию, процесс упразднения и тем самым положенного или опосредствованного воссоздания его необходимого бытия. Однако между тем упразднением и этим воссозданием раскинулся целый мир. Предмыслимое бытие лишь как бы отходит на второй план, чтобы дать пространство творению (поэтому, так как нечто уступает и тем самым возникает творение, пространство представляет собой априорную форму всякого конечного бытия). Мир является не чем иным, как лишенным своей весомости актом (actus) необходимого божественного существования, но не лишенной весомости сущностью, ибо последняя есть нечто неупразднимое, которое через упразднение акта лишь возносится до себя самой.

Бог не совершает отречения во имя мира, как теперь принято говорить, он, скорее, возносится в себя самого, в свое Божество; именно потому, что он — Творец, он вступает в это Божество. Отвержение происходит по отношению к слепому, предмыслимому существованию; отказываясь от него, полагая это существование вне себя (как иное по отношению к себе), он тем самым входит в себя самого, в свое понятие, вне которого он как раз и находился в предмыслимом бытии.\* В то же время Бог лишает весомости actus своего необходимого существования, не для того лишь, чтобы воссоздать его, но для того, чтобы на его месте утвердить отличное от него, Бога, бытие. Говоря в общих чертах, Бог имеет в этом лишь могущем-быть, которое предстает перед ним от вечности и которое есть лишь нечто, если он хочет этого, или ничто, если не хочет, итак, Бог имеет в этом могущем-быть как реальном, уже не просто мыслимом, начале то самое безразличие, то равным образом могущее и не могущее быть, которое мы в логической философии определили как *materia prima*<sup>18</sup> всякого мышления и всего должествующего быть мыслимым, — Бог имеет в этом могущем и не могущем быть то реальное основание, из которого все возникает, из которого он может вызвать как действительности все те моменты, которые в негативной философии предстают лишь как возможности. То, что в негативной философии было как бы прообразом, здесь предстает как действительное. Те самые потенции, которые в негативной философии являлись нам как априорные и опосредствовали все конкретное, здесь (в позитивной) возвращаются, но не просто как потенции, т. е. не как такие, которые предшествуют бытию, а как такие, которые имеют бытие, а именно бытие, положенное как сущ-

\* Ср. в этой связи: *Philosophie der Mythologie*. S. 230. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ность, свою предпосылкою и через это одновременно своим нерасторжимым единством. То, что связует эти потенции, как раз и есть *actus purus*, вознесшийся до сущности, *actus purus*, который как сверхсубстанциальное начало не может быть преодолен ничем субстанциальным. Потенции представляют одно лишь материальное существование, тогда как *purus actus*, положенный как сущность, возносится над голой материей бытия, предстает как сверхматериальное и именно поэтому нерасторжимое и неодолимое единство, которое не дает расторгнуться потенциям, которое, например, не дает расторгнуться впервые возникшему, а именно возникшему *ex improviso*<sup>19</sup> бытию и отрицаемому им — и, следовательно, находящемуся в напряженном с ним соотношении — прабытию; которое заставляет их быть *uno eodemque loco* и, таким образом, быть материальными причинами того процесса, сверхматериальной причиной которого является оно само (единство). Таким образом, нерасторжимое единство становится причиной процесса вообще. Если мы заранее помыслим его результат, этот результат станет действительностью, вбирающей *все* априорные возможности, он предстанет как *παν*, как вселенная, мир, который, будучи логическим, в то же время реален и, будучи реальным, в то же время остается логическим.

Однако точка, с которой начинается выявленный процесс, показанный Богу как возможный, лежит в том прежде не видимом бытии, *ex improviso* заявившем о себе как возможным, которое по своей природе может являться только как случайное, но которое в своем выступлении обнаруживает перед собой предмыслимое бытие как всегда бывшее уже наличное (здесь слово наличие употребляется в своем подлинном значении). Однако уже заранее Бог благодаря той возможности внутренне осознанным образом присутствует не только в своей возможности быть выше предмыслимого бытия, но и тем самым одновременно быть

причастным именно этому предмыслимому бытию, так что он видит себя находящимся в средоточии между тем и другим, причем в качестве некоего третьего видит себя свободным от *обоих*. Будучи свободным от бытия благодаря возможности быть, это третье представляет собой самоптенцию, самовозможность и в этом смысле — чистый субъект; будучи свободным от возможности благодаря бытию, оно по отношению к возможности является самобытием, самым объектом; таким образом, в *одном и том же* оно есть субъект и объект, следовательно, вообще нерасторжимый субъект-объект, неотъединимый от своей предметности, обладающий самим собой, *необходимо у-себя-пребывающий*, то, что уже не может быть только субъектом или объектом, что должно быть субъектом и объектом и что, следовательно, есть дух. Таковы три момента, из которых в божественном созерцании или замысле непосредственно слагается первообраз всякого существования, уже лежавший в основе негативной философии. Ибо начало всего существующего, а именно начало всякого существующего в нем самом, можно мыслить как обращенность чистого субъекта к бытию, которое само будучи еще несущим, есть только то, чем может быть, итак, обращенность чистого субъекта к бытию, которая еще без бытия и, следовательно, мыслится только *как* потенция, голая возможность: таково внутреннее начало всякого существования — начало (*An-fang*), ибо как раз через свое бесконечное небытие оно есть влекущая потенция столь же бесконечного бытия, которое поэтому есть второе и только второе. Уже лексически «начинать» и «привлекать» (*Anfangen und Anziehen*) представляют собой равнозначные понятия; в привлечении лежит начало. Та *potentia prima* благодаря своей бесконечной отрицательности представляет собой влекущую потенцию такого же бесконечного бытия, которое поэтому есть второе и вместе с нею только сущее, но еще ра-

сторжимое сущее, ибо то, что является субъектом бытия, может отвратиться от него и само стать для себя сущим; будучи по своему определению обращенным к бесконечному бытию, в той мере, в какой он является никуда не переходящей возможностью, субъект, как *переходящая* потенция, может отвратиться от этого бытия и сам перейти в бытие, где он попирает и не признает бесконечное бытие, как прежде привлекал его и тяготел к нему. Однако именно потому что сущее, которое уже положено вместе с чистым субъектом как влекущим и объектом как влекомым, именно потому что это сущее все-таки расторжимо, совершенно сущее полагается только третьим, которое в *одном и том же* предстает как субъект и объект и, следовательно, как нерасторжимый субъект-объект, только им полагается совершенно сущее, причем все-таки нельзя сказать, что оно есть для себя совершенное или абсолютное; оно не таково потому, что оно не могло бы быть только для себя, потому что оно возможно только как третье. Таким образом, из того, что предстает перед ним, из непосредственной возможности быть, предмыслимого бытия и того, что, превосходя первое и второе, свободно от них, Бог слагает первообраз всякого существования, в котором берет начало все действительное существование. Однако он еще не имеет этот прообраз как *осуществленный* в себе. Чтобы его осуществить, то, что в нем предстает как возможность бытия, должно обратиться вовне, само стать сущим и тем самым упразднить предмыслимое бытие, а именно вознести его, повесить, возвести в потенцию. Однако именно через это и третье, а именно нерасторжимый субъект-объект, исключается и отрицается. При этом названные три элемента всякого существования не распадаются совершенно, ибо именно Бог является в них неодолимым Единым, которое все-таки удерживает их вместе даже в их взаимном напряжении и неприятии; но тем самым между ними полагается

противоречие, а с ним — необходимый процесс, через который то, чему следовало быть чистым субъектом и в этом качестве — носителем полного единства, снова преодолевается в субъект как чистую возможность, и таким образом осуществляется тот прообраз существующего, который Бог может хотеть только *finaliter*.<sup>20</sup> Однако между осуществленным прообразом и первым напряжением, положенным божественной волей, простираются все *те* моменты этого процесса, которые мы уже предвидим в негативной философии как возможные и которые повторяются здесь как моменты необходимого процесса.

# **ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ В БЕРЛИНЕ**

**15 ноября 1841 г.**

## *Первая лекция в Берлине*

15 ноября 1841 г.

Милостивые государи!

Я чувствую всю значимость этого момента, знаю, какую ответственность я тем самым возлагаю на себя; как мог бы я скрыть от самого себя или утаить от Вас, что значит одно мое появление на этом месте? Да, милостивые государи, если бы я не был убежден в том, что мое присутствие сослужит философии существенно важную, немалую службу, какую я смог ей оказать прежде, я не стоял бы сейчас перед Вами. В этом моя вера, хотя я весьма далек от того, чтобы надеяться, что так думают все остальные, и еще менее могу призывать к этому. Я смею просить лишь о том, чтобы мое появление здесь ни у кого не вызывало явного нерасположения, чтобы мне предоставили время и место для обстоятельного ответа на вопрос *dis cur hic*,<sup>1</sup> который я намереваюсь дать в ходе моих лекций. Если я оставил другое место, то никому ведь не возбраняется вместе со мной стремиться к достижению той же цели в науке! Если же я достиг в ней чего-то такого, что заслуживает сообщения, а также внимания того собрания, которое я вижу перед собой, — путь к этому открыт для каждого, и никто не может сказать, что я поспешил его опередить.

Сорок лет назад мне удалось открыть новый лист в истории философии; теперь одна его страница полностью исписана, и я охотно позволил бы кому-нибудь другому сделать из нее вывод, перевернуть лист и начать новую страницу.

Когда я заверяю, что, чувствуя все величие и тяжесть взятой на себя задачи, я тем не менее не отступаю, во мне говорит сознание серьезности моего призвания. Но не я призвал себя к этому, оно стало моим без всякого содействия с моей стороны, и теперь, когда оно стало моим, я не могу его отвергнуть или умалить. Я не взял на себя роль властителя дум нашей эпохи; если бы я был таковым, эпоха сама поступила бы так, и я не мог бы приписать себе никакой заслуги, ибо то, что я сделал для философии, я сделал лишь вследствие необходимости, возложенной на меня моей внутренней природой.

Обстоятельства заставляют меня, воспользовавшись случаем, сказать о себе, однако я далек от тщеславного самопрославления. Человек, который, сделав свое для философии, счел уместным предоставить свободу действий другим и дать им возможность испытать себя, который, уйдя со сцены, молчаливо сносил всякий приговор и не нарушал этого молчания даже тогда, когда это давало возможность злоупотреблению и даже извращению исторического развития новой философии, который, располагая не какими-то пустыми, ничего не объясняющими, а искренне желанными, долгожданными, действительными открытиями подлинной философии, расширяющей сегодняшние границы человеческого сознания, спокойно позволял говорить «с ним *покончено*» и который прерывает это полное и всецелое молчание только тогда, когда его призывает к этому несомненный долг, когда ему становится совершенно ясно, что теперь настало время сказать свое решительное слово, — такой человек, милостивые государи, наверное, показал, что он способен на самоотвержение, что он не страдает опрометчивым самомнением и что для него есть нечто важнее мимолетного суждения и скоротечной, легко достижимой славы.

Я чувствую, что это выглядит назойливо, но я должен быть упомянут. Мне отводили определенное место, меня

пытались объяснить, как нельзя лучше знали, что со мной происходило. Теперь же в том, что касается меня, приходится начинать сначала, дабы увидеть, что было во мне нечто такое, о чем не знали.

В соответствии с естественным порядком вещей вместо меня на этом месте надо было бы стоять человеку помоложе, годному для выполнения этой задачи. Он придет — и я с радостью уступлю ему это место. Если же я и сожалел о столь многих прекрасных молодых талантах, всюду, как я видел, неустанно трудившихся над теми способами и формами, которые, как я знал, не могут ни к чему привести и ничего не могут дать, то потому, что чувствовал: как охотно я привлек бы их к себе, как бы я помог им, не хотевшим ничего слышать обо мне! Теперь мне стало ясно, что я сам должен сказать свое слово, если надлежало осуществиться тому, что я постиг как необходимое, как требуемое временем, всей прежней историей философии, и что я был сохранен для этого дела — тогда, когда от меня потребовали преподавать в этой столице немецкой философии, где каждое глубокомысленное слово произносится на всю Германию и даже уносится за ее пределы, где только и было возможно решительное действие, где в любом случае должна решаться история немецкой философии, когда меня призвали преподавать здесь, тогда, в этот важный момент, после того как Бог так долго длил мою жизнь, я должен был осознать как неизбежный долг не уходить от философии, которая была добрым гением моей жизни, и только эта мысль, это ясное убеждение помогло мне решиться.

Хотя я не отрицаю, что было и многое другое, что могло меня подвигнуть. Желание послужить королю, пусть даже недолгое время, королю, которого его славный престол возносит не выше, чем это делают особенности, присущие его сердцу и духу, и которого я почтил раньше, чем его украсил царский пурпур; затем страна и народ, нравственную и по-

литическую силу которого каждый настоящий немец привык чтить с детства и заново научился это делать благодаря последним событиям, которые всегда будут памятными; город, о котором упоминают в первую очередь, когда заходит речь об очаге науки и непрестанно развивающемся образовании в Германии, который, правда, подобно мощным водам, не приходит в движение от всякого легкого дуновения и иногда, пожалуй, даже несколько отставал (я вспоминаю время, когда философия *Канта* нашла отклик во всей Германии, кроме столицы его отечества), но который, однажды постигнув стоящее, властно овладевает им и способствует ему; этот круг людей науки, благороднейшее украшение этого города, со многими из которых я, отчасти с детства, был связан дружественными узами, а также знал других, весьма почтенных, жить и работать с которыми всегда считал бы для себя радостью и счастьем; наконец, эта молодежь, о которой известно, что она привыкла следовать зову науки, что, когда перед ней открывается достойная цель, она не страшится трудностей, но, лишь завидев след подлинной науки, радостно пускается в путь и даже опережает наставника — все это, милостивые государи, влекло меня с великой, почти непреодолимой силой, но все это, каким бы властным оно ни было, должно было бы уступить другим соображениям, которые настолько очевидны, что именно поэтому мне не стоит о них упоминать. Лишь тогда, когда в призыве, который стал моим без всякого содействия, я постиг повеление, которому не смел бы и не мог бы противиться, не разумея, в чем заключается последнее и высшее призвание моей жизни, тогда я принял решение и потому предстаю пред вами, будучи убежденным в том, что, если я действительно что-то сделал для философии, будь оно большим или малым, здесь я сделаю для нее самое значительное, коль скоро мне удастся вывести ее из несомненно тяжелого положения, в котором она находится, на простор

свободного, ничем не омрачаемого и нигде не сковываемого движения, которого она теперь лишена, ибо трудности, с которыми философии приходится бороться, очевидны и не дают себя сокрыть.

Никогда еще жизнь не реагировала на философию так сильно, как в настоящее время. Это говорит о том, что философия дошла до тех жизненных вопросов, по отношению к которым никому не дозволено быть равнодушным, да никто и не может быть таковым. Пока философия находится в своем начале или на первых ступенях своего развития, никто о ней не заботится, если она не стала делом чьей-то жизни. Все ждут, когда она достигнет завершения, для мира она обретает значимость только своими результатами.

Между тем лишь явная неопытность могла бы вообразить, что мир готов взвалить на себя любой результат, который ему представляют как событие основательной и строгой науки, пытаясь его в этом убедить, — любой результат без всякого различия. Если бы это было так, тогда ему пришлось бы, сообразуясь с обстоятельствами, покориться, например, какому-нибудь совершенно безнравственному или даже упраздняющему самые основы нравственности учению. Этого, однако, никто от него не ожидает, и еще не нашелся философ, который потребовал бы от него такого. Да и сам мир не допустил бы, чтобы с ним так обошлись: он не понимает начал, не разумеет искусственного и запутанного хода доказательств, но, не оглядываясь на них, станет утверждать, что философия, достигшая таких результатов, не может быть правильной и в своих основах. То, что римский этик сказал о полезном, а сказал он, что *nihil utile nisi quod honestum*,<sup>2</sup> надо сказать и об истинном. То, с чем каждый согласится по отношению к нравственному, должно иметь силу и по отношению ко всем остальным убеждениям, связующим воедино человеческую жизнь, и, в первую очередь, по отношению к религиозным. Никакая философия, кото-

рая что-то значит, не согласится, что она завершается в нерелигиозном. Ныне она находится в таком положении, что заверяет, будто она религиозна по своим результатам, однако ей в этом отказывают, прежде всего считая, что ее дедукции христианских догм являются лишь иллюзией. Об этом говорят даже некоторые верные и неверные ее ученики. Как это обстоит на самом деле, пока не важно, достаточно того, что подозрение закралось, мнение налицо.

В конце концов, жизнь всегда права, и в итоге, с этой стороны, опасность действительно грозит самой философии. Уже стоят наготове те, кто необоснованно, но горячо выступают против определенной ее формы, хотя в принципе имеют в виду всякую философию и говорят в сердце своем, что философии вообще больше не должно быть. Здесь достается и мне, ибо первый толчок к той философии, которую теперь почти все воспринимают плохо в силу ее религиозных результатов, как считается, исходил от меня. Как мне вести себя в такой ситуации? Я, конечно, не стану никакую философию оценивать с точки зрения ее конечных результатов, что нелегко будет сделать и философски настроенному человеку, способному оценить основополагающие понятия. К тому же достаточно хорошо известно, что я с самого начала заявил, что не доволен началами той философии и совершенно с нею не согласен. Поэтому можно было бы подумать, что я поставлю главной задачей оспорить систему, результаты которой вызвали такое возмущение против философии вообще. Однако на самом деле это не так, милостивые государи. Если бы дело было только за этим, меня бы здесь не было, я не думаю, что мое призвание столь ничтожно. Столь прискорбное занятие я с удовольствием предоставлю кому-нибудь другому. Я называю его прискорбным, ибо всегда печально видеть, как само собой распадается нечто, особой силой сведенное воедино. Духовный и нравственный мир настолько лишен в себе внут-

ренного единства, настолько тяготеет к безначалию, что, как всегда, можно только радоваться, если хоть на какой-то миг обнаруживается точка соприкосновения. Однако еще печальнее что-либо разрушать, ничем его не заменяя. «Сделай лучше!» — по праву говорят тому, кто только порицает, и прав был тот, о ком я искренне сожалею, что его нет здесь среди живых, и кто с достойной похвалы прямою сказал: «Следовало бы иметь *систему* и систему можно было бы опровергнуть только *системою*; если же существующей системе основательно не противостоит другая, останемся при этой».\*

Я отдаю ему должное в том, что он говорит о системе: единичное больше не имеет силы, отдельное (и в этом убеждаются), по существу, осознается как ничто. Этот же человек прав и тогда, когда он с удивлением отмечает, что создатель философии тождества, как стало известно, ушел от того, что его отличало, от своего принципа, и нашел прибежище в «непроницаемой для науки вере», в истории, где и разместил свою новую философию. Со своей стороны мне остается только удивиться, что этот обычно столь умный и проницательный человек, до того как заявить о своем удивлении, не осведомился, таково ли на самом деле то, что ему стало известно, ведь если бы он был жив, он, прослушав эти лекции, понял бы, сколь иначе все оказывается в действительности по отношению к тому, во что его заставили поверить.

Итак — полемика, как это обычно называют, но она никогда не станет целью и в любом случае будет представлять как нечто второстепенное. Эти лекции не стали бы такими поучительными, как я этого хочу, если бы одновременно я не обращался к прошлому и не прослеживал ход прежнего развития; правда, при этом я буду стремиться не столько к

---

\* *Gans Vorrede zu Hegels Philosophie des Rechts. S. XIV.*

тому, чтобы показать, чего недостает тому или этому философу, сколько к тому, чтобы показать, чего недостает всем нам, дабы на самом деле проникнуть в обетованную землю философии. Если кто-то заблуждался больше, значит он больше дерзал; если он утратил цель, значит пошел по тому пути, который предшественники для него не закрыли.

Я пришел не для того, чтобы возвысить себя над кем-то, но для того, чтобы исполнить мое жизненное призвание до конца.

Познание истины с полной убежденностью в ней — столь великое благо, что все то, что обычно называют оценкой, людским мнением и прочей мирской суетой, можно почесть за ничто.

Я хочу не наносить, но исцелять раны, которые немецкая наука понесла в долгой и честной борьбе, не злорадно выявлять имеющиеся потери, но предать их забвению, где это только возможно. Я хочу не подстрекать, но примирять, везде, где это возможно, хочу выступить вестником примирения в этом совершенно растерзанном мире. Я здесь не для того, чтобы разрушать, но для того, чтобы созидать, чтобы возвести крепость, в которой философия отныне будет чувствовать себя уверенно; возводить же я хочу на том основании, которое было заложено прежними устремлениями. Я должен сделать так, чтобы ничего не было утрачено из завоеванного для подлинной науки со времен Канта; да и как я упраздню философию, которую я сам некогда обосновал, изобретение моей юности? Не утвердить на ее месте какую-то другую философию, но присовокупить к ней новую науку, доселе считавшуюся невозможной, дабы тем самым снова утвердить ее на ее истинном основании, дать ей направление, которое она утратила как раз потому, что вышла за свои естественные пределы и захотела сделать целым то, что могло быть только обломком более высокого целого, — в этом замысел и задача.

Весьма примечательно, что сегодня философия стала общим делом; даже упомянутое беспокойство, это движение умов, которое я замечаю вокруг себя при моем появлении, показывает, что философия перестала быть делом школы, что она стала делом нации. История немецкой философии изначально переплетена с историей немецкого народа. В ту пору, когда он совершил великое освобождение в деле Реформации, он дал себе клятву не знать покоя до тех пор, пока высшие предметы, которые доселе познавались лишь вслепую, не войдут в совершенно свободное познание, проникнутое разумом, где и найдут свое место. Во времена глубочайшего унижения философия не давала немцу пасть духом, и на развалинах былой славы сильные люди высоко держали знамя немецкой науки, вокруг которого собиралась лучшая молодежь. В школах философов — кто здесь не вспомнит школу Фихте, а вместе с нею и школу Шлейермахера?<sup>3</sup> — многие обретали ту решимость, в борьбе вокруг философии, обретали то мужество и рассудительность, которые затем с честью проходили испытание на полях совсем других сражений. И позднее философия оставила немцам славу и стала частью их наследия. Так неужели это долгое и славное движение завершится постыдным крахом, крушением всех великих убеждений, а вместе с ними и самой философии? Никогда! Я — немец, я вместе со всеми несу и чувствую в своем сердце все беды и страдания, все счастье и благополучие Германии и именно поэтому я здесь, ибо спасение немцев в науке.

Я пришел сюда с такими мыслями, не имея никакого оружия, кроме истины, не ища иной защиты, кроме той, которая сокрыта в ее собственной силе, не требуя для себя иного права, кроме того, которое я желаю иметь каждому в полной силе, права свободного исследования и возможности беспрепятственно сообщать его результаты. С такими мыслями я прихожу под эти своды. Мой дух и сердце преисполнены

серьезности и значимости момента. Пусть же такие чувства охватят и тех, кто будет меня слушать! Я с любовью приветствую Вас, примите же и Вы меня с любовью! Учитель может многое, но он не может ничего без учеников. Без Вас я ничто, ничто без Вашей готовности пойти навстречу, готовности воспринимать, без рвения с Вашей стороны. С этими чувствами я посвящаю себя своему призванию, я буду жить для Вас, работать для Вас и не устану, пока во мне достанет дыхания и доколе позволит тот, без воли которого ни один волос не падает с нашей головы, не говоря уже о том, что не пропадает ни одно искреннее слово, ни одно подлинное событие нашего внутреннего мира, светлая мысль нашего духа, стремящегося к истине и свободе.

А. П. Шурбелев

ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ВЕРЫ:  
ПОЗДНИЙ ШЕЛЛИНГ  
И ХРИСТИАНСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ

«Мне известно, что представляет из себя то учение, которое Вы излагаете в данное время Вашим слушателям, хотя, признаюсь, при чтении Вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия; но я не нахожу слов, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией».<sup>1</sup>

Так в 1832 г. Петр Чаадаев писал Фридриху Шеллингу, который как раз в это время читал в Мюнхенском университете курс лекций, где основательно излагал систему так называемой «положительной» философии. «Положительный» момент этой системы заключался в обращении к историческому материалу богооткровенной религии и в новом, достаточно критическом отношении к постигающей силе разума и рациональной философии, которая определяется Шеллингом как «отрицательная» и об отличии которой от «положительной» довольно обстоятельно говорилось в предисловии к первому тому настоящего издания.<sup>2</sup>

Каким же образом (хотя слово, употребленное Чаадаевым, не совсем удачно) мыслит Шеллинг это «слияние»? В своей поздней философии он, образно говоря, стремится «проплыть» между Сциллой гегелевского панлогизма и Харибдой философии чувства и веры, которую отстаивал Ф. Якоби. Что касается Геге-

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 225.

<sup>2</sup> См.: Пестов А. Л. Философия откровения и откровения философии Ф. В. Й. Шеллинга // Шеллинг Ф. Философия откровения. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. С. 7–26.

ля, то уже за пять лет до упомянутого курса Шеллинг начинает открыто критиковать его «негативную» систему, заявляя, что «не столько Бог был для него просто понятием, сколько понятие — Богом, понятие обладало в его понимании значением Бога».<sup>3</sup> Шеллинг противится тому, что в системе Гегеля понятие, оставаясь сугубо логическим, наделяется неодолимой онтологической мощью и, претерпевая различные ступени своего развития и обретая статус самосознающей идеи, как бы отпускает себя в природу, а затем, возвращаясь в самое себя, становится абсолютным духом. Того Бога, о котором теперь хочет говорить Шеллинг и о котором он еще решительнее заговорит в своих Берлинских лекциях спустя более десятка лет, в системе Гегеля он не усматривает. Для Гегеля Бог-Отец как Лицо Троицы, предвечно существующее до сотворения мира, представляет собой опять-таки чистое и самодостаточное понятие, но так как сама его сущность есть не что иное, как необходимый процесс, то он как бы скован этой необходимостью и, следовательно, должен явить себя, то есть этот необходимый процесс должен стать процессом богооткровения как своеобразной объективации, овнешнения его самого, которое совершается в возникновении мира и рождении Бога-Сына. Но и этот результат оказывается не окончательным: Богу необходимо упразднить это овнешнение и вернуться к себе, что становится возможным благодаря своеобразному опосредствованию в Лице Святого Духа, а поскольку тот «дышит, где хочет» и объемлет и пронизывает дух человеческий, то упомянутое овнешнение снимется в искусстве, религии и философии. Итак, перед нами триадическое развитие понятия, против которого не стал бы возражать и Шеллинг, но Шеллинг более ранний, а поскольку мы имеем дело с его «Философией откровения», с творчеством его «закатной» поры, то здесь все выглядит несколько иначе, хотя, собственно, чуть ниже мы увидим, что, на наш взгляд,

<sup>3</sup> Шеллинг Ф. К истории новой философии Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 497.

он все-таки не смог избавиться от тяги к тому умозрительному конструированию, которое порицал в Гегеле.

Шеллинг подчеркивает, что Гегель произвольно пытается наделить изначальное понятие (в контексте религии — Бога) внутренним, имманентным движением, тогда как причины ему нет, и ошибка Гегеля заключается в том, что в его системе понятием заменена собственно *мысль*, причем мысль как некое *действие*, как, быть может, даже *воление* мыслящего субъекта, тогда как в чистом понятии нет внутренней необходимости, которая заставляла бы его двигаться. «Понятия как таковые в самом деле существуют только в сознании... Гегель лишил их естественного места, поместив в начало философии. Он начинает с самых абстрактных понятий, таких, как становление, наличное бытие и т. п. Между тем абстракции не могут естественным образом существовать, рассматриваться как *действительные* до того, как есть то, от чего они абстрагированы: становление не может быть до становящегося, *существования до существующего*»<sup>4</sup> (курсив мой. — А. Ш.). Шеллинг останется верен этой мысли и, спустя несколько лет, уже в лекциях по философии откровения скажет: «Никто не назовет изначальным то, что осуществляется согласно заранее наличествующему понятию. Изначально то, возможность чего допускаешь только тогда, когда видишь перед глазами его действительность».<sup>5</sup>

Итак, если Бога чистой мыслью познать невозможно, если полагание понятия (пусть даже понятия о божественном) оказывается методологически произвольным и, так сказать, хронологически неверным, если его гипостазирование вообще не свидетельствует о правильно выбранном способе философствования, то надо искать иной путь богопостижения, другой способ богопознания. Это тем более так, если «необходимо, чтобы тот, кого мы чтим, был действительным Богом, явленным в

<sup>4</sup> Там же. С. 508.

<sup>5</sup> См. настоящее издание. С. 380.

делах, а не каким-то абстрактным идолом»<sup>6</sup> — ведь «Бог у Гегеля так скован узами логической необходимости, что теряет даже свое всемогущество; он не может сделать ничего необыкновенного, ничего сверхъестественного. Вот почему к Богу Гегеля нельзя принести молитвы: это лишнее, потому что Бог его, скованный логической необходимостью, был бы не в силах ее исполнить».<sup>7</sup> Наверное, на Гегеля это акцентирование экзистенциального момента не произвело бы сильного впечатления, но для Шеллинга оно — не признак слабости, а сознательная методологическая установка: действительное отношение к Богу предполагает момент *воления*, а не одно лишь осознание его сущности. В двадцать четвертой лекции, проводя различие между мифологией и богооткровенной религией, Шеллинг пишет: «Представления, характерные для мифологии, суть результаты *необходимого* процесса, движения естественного сознания, предоставленного лишь самому себе, на которое, как только оно дано, в дальнейшем не оказывает влияния никакая свободная причина *вне* сознания, в то время как откровение определено мыслится как нечто, предполагающее акт, внешний применительно к сознанию, а также отношение, которое совершенно свободная причина, Бог, не в силу необходимости, а совершенно свободно устанавливает или установил применительно к человеческому сознанию».<sup>8</sup> В этом отрывке можно усмотреть явную параллель противостоянию двух способов философствования Шеллинга и Гегеля, как это противостояние мыслит сам Шеллинг. «Никакая свободная причина вне сознания» не оказывает влияния на логическую цепь рассуждений Гегеля, ибо его логическое саморазвитие понятия «предоставлено лишь самому себе», тогда как Шеллинг стремится к тому, чтобы в его философствовании всегда предполагалась «совершенно

<sup>6</sup> Там же. С. 371.

<sup>7</sup> Цит. по: *Шевырев С.* Из писем С. С. Уварову // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001.

<sup>8</sup> См. настоящее издание. С. 7.

свободная причина», нечто, способное вторгнуться в сознание, некое воление.

Итак, надо искать другой путь богопознания, и тут можно вспомнить о Фридрихе Якоби, о его философии чувства и веры, тем более что сам Шеллинг не обходит его стороной, поскольку видит в его философии совершенно иную расстановку акцентов в сравнении с системой Гегеля. Расстановка действительно иная: Якоби противится логическому богопознанию, считая его невозможным, противится, как говорит Шеллинг, «субстанциональному» знанию, которое исключает всякий акт, всякое действие, и в этом они перекликаются между собой. В них даже чувствуется общий экзистенциальный, так сказать, «паскалевский» момент в отношении к Богу. Якоби почти вторит Шеллингу, говоря, что ему «необходим личный Бог, высшее существо, к которому возможно личное отношение, вечное Ты, отвечающее моему Я, не существо, которое есть *только в моем мышлении* (курсив мой. — А. Ш.) и совершенно тождественно ему, — мне необходимо не только *имманентное* существо в том смысле, что помимо моего мышления оно ничто, мне нужно трансцендентное существо, которое и вне моего мышления есть для меня нечто».<sup>9</sup> Так говорит Якоби, по крайней мере, так передает его мысль Шеллинг.

Якоби не принимает «субстанционального» знания, и здесь возникает вопрос об отношении знания к вере, точнее, об отношении философского знания к философской вере, поскольку веру Якоби мыслит в философском контексте, ибо само отречение от философского знания он совершает как философ, притязающий на создание иной философской системы, системы иррационализма. Следовательно, даже в случае этого противопоставления его вера требует объяснения, причем объяснения методом самой философии. Если же существует система, которая, с одной стороны, предполагает наличие философского знания (к которому она относится отрицательно как к бесплодному в смысле возможности установления действительного отношения к абсолютной ре-

<sup>9</sup> Шеллинг Ф К истории новой философии. Т. 2. С. 531.

альности, к Богу), а с другой, утверждает философскую веру, противоположную такому знанию, то такая система неизбежно должна представлять собой систему философски постигаемого дуализма. В такой системе рациональное знание осознается как достигшее своего завершения, то есть разум постигает самое себя как все бытие, но как все конечное бытие, так как, если бы он познавал себя как бытие абсолютное, лишенное каких-либо ограничений в плане своего безмерного бытийствования, он прозревал бы себя и как Бога, постигал бы себя как абсолютную божественную силу, и в таком случае Бог становился бы тождественным разуму, что, как полагает Шеллинг, и произошло в системе Гегеля. Осознать себя как все конечное бытие знание может в том случае, если оно постигает себя в своей чистой субъективности, но в момент такого, казалось бы, нерадостного постижения как раз и утверждается отношение к бесконечной объективности, то есть познание себя в чистой субъективности является своего рода жертвой, открывающей путь к установлению действительной связи с бесконечным. Эта действительная связь устанавливается именно в силу того, что, постигая себя в качестве чистой субъективности, знание с необходимостью полагает свое отличие от бесконечно сущего, от бесконечной объективности, полагает себя как не-сущее по отношению к тому бесконечно сущему, которое лишено всякой субъективности. Таким образом, знание постигло бы свою ограниченность, осознало бы, что оно лишено статуса всеобъемлемости, и момент этого осознания необходимым образом привел бы к тому, что знание совершило бы акт полагания бесконечно сущего в Бога. Это было бы последнее полагание, совершенное знанием, и оно основывалось бы на том, что себя самое знание осознало бы как не-само-бытие, но тем самым (подчеркнем еще раз) обрело бы *действительное* отношение к бесконечно сущему, и теперь это отношение характеризовало бы его как *верующее знание* или, точнее, как знание, которое, ощутив свою онтологическую несостоятельность, становится *верой*, и тогда то последнее полагание, о котором мы только что сказали,

становится *актом веры*, в котором знание, «как бы в виде вознаграждения за свою утраченную самость»<sup>10</sup> обретает новые горизонты, для которых, правда, необходима и новая способность видения.

Шеллинг считает, что Якоби не так понимал предназначение знания: сначала он просто отвергал его как неизбежно ведущее к богоотрицанию, а потом стал утверждать, что именно «разум сам по себе, субстанциальным образом, без всякого акта, значит, также и *до* всякой науки, есть полагающий и знающий Бога»,<sup>11</sup> и в подтверждение этому привел аргумент, построенный в форме силлогизма: «Только человек знает о Боге, животное о Боге не знает. А то единственное, что отличает человека от животного, есть разум. Значит, разум есть непосредственно открывающее Бога или то в нас, с одним лишь наличием чего в нас положено знание Бога».<sup>12</sup> Такой довод для Шеллинга неубедителен, так как предполагаемое непосредственное знание Бога есть лишь индифферентное признание *идеи* Бога, за которым нет ни признания, ни отрицания Бога как бесконечной реальности. Такое знание лишено всякого опосредствования, а для Шеллинга это является признаком ненаучного подхода, который он считает возможным и по отношению к истинам откровения.

Таким образом, до конца растворенное в логике и, следовательно, замкнутое на себе знание Гегеля, равно как и непосредственное знание Якоби, лишенное конкретного содержания, одинаково неприемлемы для Шеллинга. С его точки зрения, заслуга Якоби заключается только в том, что он «проник в истинный характер всех систем новой философии, которые вместо того чтобы действительно дать нам то, что мы хотим знать и, если быть откровенными, единственно можем считать тем, ради чего *стоит* прилагать усилия, предлагают нам более или менее приемлемую замену этого — знание, в котором мышление никогда не выходит за свои границы и движется лишь внутри самого себя,

<sup>10</sup> Там же. С. 543.

<sup>11</sup> Шеллинг Ф. Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1. С. 160.

<sup>12</sup> Там же.

тогда как мы стремимся выйти за пределы мышления, чтобы с помощью того, что *выше* мышления, освободиться от мук, связанных с ним». <sup>13</sup> Такой выход, полагает Шеллинг, возможен при наличии иной формы знания, которое, «будучи, с одной стороны, рационалистично, с другой — включает в себя веру и материально, в соответствии с его предметами — знание, которое действительно постигает свободу и провидение как *причину* мира, постигает свободу человеческой *воли*, индивидуальную жизнь после смерти и все остальное, требуемое верой, которое, однако, не только *не исключает* веру в этом смысле, но и формально, по существу, содержит ее в себе». <sup>14</sup> Но что, помимо веры, является содержанием такого знания? Что составляет его «предметы»? Поскольку, согласно Шеллингу, изначально лишь то, возможность чего допускаешь только тогда, когда видишь перед глазами его действительность, видишь его осуществленность и совершенность, поскольку логика может только *объяснить* самораскрытие божественной сущности в мире (да и то при одном принципиально важном условии: если такое самораскрытие *уже* произошло), но, оставаясь замкнутой на себе, не может этого самораскрытия необходимым образом *вывести* (ибо в нем не предполагается никакой необходимости, а только свободное, иррациональное воление, которое предстает перед нами в виде своих *результатов*), предметами такого знания и становятся эти самые результаты, причем в тех именно формах, в которых раскрытие божественной сущности осуществляется в *истории*, а осуществляется оно в последовательной цепи божественных откровений, выраженных в определенных исторических формах религиозного сознания человека. Таким образом, предметом знания становится вся религиозная жизнь человечества в том виде, в каком она уже явлена нам божественным волением: сначала мифология, в которой божественная интенция содержится в

<sup>13</sup> Шеллинг Ф. К истории новой философии. Т. 2. С. 533.

<sup>14</sup> Там же. С. 544–545.

непросветленном виде, но не утрачивает своей значимости, а затем собственно христианское откровение, которое, как и мифология, требует философского осмысления. Мы не будем подробно останавливаться на анализе соотношения мифологии и христианского откровения, поскольку сейчас это не важно. Важно, что в своем стремлении философски осмыслить данные откровения Шеллинг заявляет, «что связь философии и откровения не будет осуществлена ни за счет философии, ни за счет откровения, что ни одна сторона не будет ущемлена, ни одна не претерпит насилия».<sup>15</sup> Ту же мысль он высказывает и в письме к Чаадаеву: «Сама система отличается от всех предыдущих только тем, что содержит философию, которая действительно может проникнуть в эту область, не насилуя философии и христианства».<sup>16</sup> Задача поистине не из легких, поскольку обе сферы слишком специфичны и требуют выработки такого метода, с помощью которого можно было бы без ущерба проникнуть в систему образов, являющихся содержанием откровения, осмыслить их в философском ракурсе, необходимо предполагающем момент всеобщности, и попытаться дать некий смысловой синтез, если таковой вообще возможен. Шеллинг и не скрывает этой трудности, заявляя, что «философия откровения касается не только одной лишь формальной стороны некоего божественного акта, который в любом случае был бы лишь *особенным* (курсив мой. — А. Ш.), она касается *всеобщности* откровения»,<sup>17</sup> что, собственно, и должна делать, если, в отличие от философии того же Якоби, притязает на научный анализ откровения и предполагает цепь смысловых опосредствований. Приступая к анализу данных откровения, а точнее говоря — библейских текстов, Шеллинг погружается в герменевтические изыскания (его методом становится герменевтика) и, по существу, сталкивается с неразрешимым, на наш взгляд, противоречием. С одной стороны, он постоянно помнит о том, что

<sup>15</sup> Шеллинг Ф. Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1. С. 190.

<sup>16</sup> Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 509–510.

<sup>17</sup> Шеллинг Ф. Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1. С. 189.

«если бы содержанием откровения... признавали лишь всеобщие познания, или так называемые познания разума, и были вынуждены прибегнуть к различению содержания и *формы*, или *внешней оболочки*, чтобы иметь возможность растворить в подобных всеобщих истинах в высшей степени особенные истины откровения... не стоило бы труда связываться с откровением. Если бы откровение не содержало ничего, кроме того, что есть в разуме, оно не представляло бы абсолютно никакого интереса».<sup>18</sup> С другой стороны, он тут же заявляет, что «откровение есть реальность и действительно нечто фактическое (и это мы должны предположить, ибо, если бы фактическое в нем было лишь всеобщей внешней оболочкой, обычного знания хватило бы, чтобы его понять), но чтобы осознать, что оно *действительно* есть нечто фактическое, бесспорно, нужны еще и другие исторические опосредования и обоснования... если обосновывать вообще, его можно будет обосновать только в более высокой исторической связи, в более высокой, т. е. в той, которая выходит за пределы его самого и христианства как особого явления...»<sup>19</sup> Значительная часть второго тома посвящена анализу конкретных библейских отрывков, на примере которых можно видеть, как в Шеллинге берет верх стремление к построению определенной философской конструкции, а иногда он конструирует нечто похожее на теологемы, в которых растворяется изначальное содержание откровения. Прежде всего бросается в глаза, что сама идея самораскрытия божественной сущности, поступательно осуществляющегося в различных данных мифологии, а затем и откровения (когда непросветленная, глубинная воля постепенно претворяется в преисполненное любви светлое начало) заставляет вспомнить взгляд Гегеля на историю науки, в которой идея возвращается к себе самой. Старая триадическая конструкция просматривается в осмыслении деятельности апостолов Петра, Павла и Иоанна.

<sup>18</sup> Там же. С. 190.

<sup>19</sup> Там же. С. 190–192.

Мы не будем вдаваться в текстологическое обоснование этой конструкции, которое (как и всякое другое) достаточно пространно и далеко не всегда убедительно: достаточно сказать, что Петр — это «субстанциальное», несколько косное начало (католическая церковь), Павел — начало подвижное и деятельное (протестантская церковь, исполняющая функцию опосредствования), а Иоанн — церковь будущего, изобилующая примирением и любовью и, так сказать, «снимающая» противоположности двух первых. Триадический момент просматривается и в отношении Шеллинга к проблеме христологии. Касаясь проблемы кеносиса, то есть самоуничтожения Божества, он довольно дерзновенно утверждает (и стремится подтвердить свою точку зрения пространственным текстологическим анализом одного отрывка из Послания к Филиппийцам), что Сын Божий еще до вочеловечивания находился в некоем отъединении от Отца, обладал самостоятельным бытием, был «внебожественной личностью», то есть не был *единосущен* Отцу, но в то же время обладал божественной силой и славой. Такое положение Сына необходимо Шеллингу для того, чтобы Сын мог стать «*опосредствующей потенцией*» в отношении Бога к миру, но подлинное опосредствование и даже своего рода «снятие» совершается при содействии третьей потенции, Святого Духа. Касаясь христианской проблемы ангелологии, Шеллинг говорит, что и ангелы представляют собой потенции, только добрые ангелы — это чистые потенции, а злые, падшие ангелы — это «потенции, вышедшие из-под некогда главенствовавшей над ними власти».<sup>20</sup> Потенцией оказывается и сатана, Шеллинг наделяет его нетварной природой (хотя и с оговорками, не желая, чтобы его начали подозревать в манихействе) и опять-таки путем довольно пространного герменевтического анализа нескольких библейских отрывков стремится обосновать мысль о том, что сатана необходим в осуществлении божественного замысла. «Почему я не могу мыслить его как начало, уча-

<sup>20</sup> См. настоящее издание. С. 316.

ствующее в божественном домостроительстве и служащее последнему замыслу самого Бога?» — спрашивает он.<sup>21</sup>

Можно ли на основании названных примеров говорить о том, что ни одна сторона (т. е. ни философия, ни откровение) «не оказалась ущемленной и не претерпела насилия», как на это надеялся Шеллинг? И можно ли сказать, что восторжествовало «такое знание... которое, будучи, с одной стороны, рационалистично, с другой — вбирает в себя веру»? Что касается, например, зла и сатаны, то здесь лучше всего видно, что, по существу, Шеллинг так и не смог преодолеть свою старую идею об *Urgrund*, бездонном, темном начале в самом Божестве, да и непрерывные потенции, принимающие образы Бога-Отца, Бога-Сына, Святого Духа или злых и добрых ангелов, не слишком разнообразят его трактовку богословских проблем и (в сравнении с более ранними произведениями, где потенции еще не приобретали столь конкретного религиозного обличья) не привносят в предлагаемые решения философской новизны. С. Франк, например, пишет, что «даже самые глубокие и подлинно поучительные попытки теодицеи, т. е. «объяснения» зла, — включая попытки Беме и Шеллинга — не свободны от упрека, что они все тем же самым как-то «оправдывают» зло, т. е. пытаются философскими разъяснениями «загушевать», «смазать» зло в его безосновности и неправомерности».<sup>22</sup> «Проблематическая реальность зла» не может быть «как бы «отмыслена» или «отрассуждена» («hinwegdeduziert»), как говорят в этих случаях немцы)».<sup>23</sup> Складывается впечатление, что во многих местах Шеллинг хочет непременно «отмыслить» и «отрассудить» ту или иную проблему, к чему его, собственно, толкает изначальная установка на рационально-философское постижение богооткровенных истин, но в результате чего нередко все-таки происходит некое удвоение реальности, когда так и остается

<sup>21</sup> Там же. С. 291.

<sup>22</sup> Франк С. Непостижимое. Соч. М., 1990. С. 533.

<sup>23</sup> Там же. С. 555.

неясным, идет ли речь о Боге-Сыне или о второй потенции в триадической конструкции, напоминающей гегелевскую.

В 1843 г., почти в то время, когда Шеллинг читал в Берлине лекции по философии откровения, профессор Ф. Голубинский написал в одном из своих писем: «Но выходит, что он [Шеллинг. — А. Ш.] от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его философия откровения не удовлетворит ни строгим философам, требующим не провещаний оракула, а доказательств, ни любителям и ученикам премудрости божественной».<sup>24</sup> Голубинскому вторит И. Киреевский, утверждающий, что «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою, и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии — самым способом познания».<sup>25</sup> Приведем еще одну цитату, которая интересна тем, что в ней автор подмечает «метаморфозу», произошедшую с Шеллингом: «Такова и философия откровения Шеллинга. В ней он как будто отказывается от философии, чтобы, так сказать, угодить религии, между тем не удовлетворяет ни той, ни другой... Сперва он как будто обрек ум на безусловное подчинение откровению, но впоследствии совершенно подчинил откровение уму; вступив в область религии пленником, он является потом ее поработителем и поступает с истинами откровения так, как будто он в состоянии не только понимать их, но доказывать и обращать в свою собственность...»<sup>26</sup> На самом деле никакой метаморфозы нет: как философ Шеллинг по-прежнему остается верен мысли о том, что существование (и божественное в том числе) предшествует сущности, что стержень этого существования — живое божественное воление, но, стремясь в своей трактовке конкретных библейских текстов отдать должное всеобщему как обязательному условию

<sup>24</sup> Голубинский Ф. Из переписки с Ю. Бартеневым. Русский архив. М., 1880. Кн. 3(2). С. 430.

<sup>25</sup> Цит. по: Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 233.

<sup>26</sup> Там же. С. 266, 267.

научного подхода к откровению, он неизбежно впадает в тот самый рационализм, который порицает в других.

Трудно сказать, удалось ли Шеллингу и возможно ли вообще философское постижение веры, но его несомненная заслуга заключается в том, что в однозначно рациональном способе философствования он усмотрел серьезный методологический недостаток, и закончить эту небольшую статью нам хотелось бы цитатой из одного московского журнала (очерк о Шеллинге, 1854 г.), цитатой, быть может, несколько патетической, но завершающейся вопросом, над которым, наверное, задумается и сегодняшний читатель: «У историков и критиков новейшей философии вошло в обычай сравнивать Шеллинга с Гегелем, и это сравнение обыкновенно оканчивается унижением первого пред последним. Но в настоящем случае, кого более должно уважать, — того ли, в искренней мысли которого человеческий разум путем собственного многотрудного развития пришел к осознанию своей ограниченности и кто, поняв односторонность отвлеченного логического мышления, всех увлекавшего, счел необходимым для успехов философии призвать на помощь к ней откровение, — или того, кто, несмотря на множество неудач философствующего разума, обольщенный логическою силою своей мысли, уверился исключительно ее руководству и с гордостью объявил свою систему последнюю ступень общечеловеческого развития, истиннейшим выражением высшего самосознания?»<sup>27</sup>

Наверное, несколько слов надо сказать о языке Шеллинга, о собственно немецком тексте этих лекций с точки зрения их перевода. В статье Ортеги-и-Гассета «Нищета и блеск перевода» кто-то из преподавателей Коллеж де Франс говорит о том, что «некоторых немецких мыслителей невозможно переводить». Имена не называются, но если предположить, что имелся в виду и Шеллинг, то, пусть даже не согласившись со столь удручающим выво-

<sup>27</sup> Там же. С. 297.

дом, мы все-таки легко можем указать на некоторые особенности его текста, составляющие определенную трудность в процессе перевода. «Философия откровения» — лекционный курс, обращенный к живой аудитории, курс, в котором чувствуются повторы и возвращения к уже сказанному, а если к тому же припомнить слова профессора философии И. Михневича о том, что Шеллинг был уроженцем Южной Германии, а фразы южных немцев, как он говорит, «бывают слишком длинны и тяжеловесны», то такой, например, отрывок уже не покажется неожиданным:

«Это приостановленное время, которое постоянно может только полагать самое себя, но не может войти в истинную последовательность, в третье время, это время, которое только и может полагать себя и схема которого представляет собою ряд  $A+A+A$ , это лишь кажущееся время, которое не есть истинное, ибо истинное утвердилось бы только тогда, когда настоящее смогло бы войти в свое будущее, это лишь кажущееся время, которое, вместо того чтобы быть истинным временем, скорее представляет собой остановку, *επόχη* истинного времени, в котором мы живем, о котором обычно говорят только в философии и о котором с полным правом можно сказать, что оно не превышает этого мира, — итак, это кажущееся время, время этого мира является лишь всегда повторяющимся временем, лишь звеном великой системы времен, заключенной в божественном замысле, — отсюда и старое сетование на то, что под солнцем, то есть в творении, не возникает ничего нового, что один день похож на другой, сегодня на завтра, а завтра на сегодня, и все вращается в скорбном круге однообразных, вечно возвращающихся явлений — это кажущееся время, которое в себе не имеет ни истинного прошлого, ни истинного будущего, само не есть истинное».

Приведенный отрывок напоминает манеру письма Гоголя (его всем известные длинные периоды), и если Гоголь уходит в образ и расширяет его, то Шеллинг погружается в мысль, постоянно ее расширяя и уточняя. Таких примеров немало. Приведем еще один:

«Я, напротив, думаю, что каждый согласится с тем, например, что, если под сатаной понимать ту волю, которая снова заявила о себе в творении по вине человека, которая в своем преодолении и подчинении высшему составляет основу творения и человеческого сознания и которая именно поэтому, вновь выступая во всей своей безграничности, снова грозит уничтожить творение и человеческое сознание — каждый, говорю я, согласится со мной, что, если под сатаной понимать эту волю, убедиться в существовании которой, в существовании ее в высшей степени реальных действий и власти над человеческим сознанием мы имели достаточную возможность во всем нашем предыдущем изложении и особенно в разъяснении природы мифологии, каждый, говорю я, согласится, что, если под сатаной понимать эту волю, а всякая воля = духу, и, следовательно, если понимать под ней *этот дух*, каждый согласится, что в таком случае эти выражения не являются слишком сильными и вполне отвечают предмету».

Таков синтаксис, а что касается лексики, то в тексте постоянно встречаются как собственно греческие, латинские и древнееврейские термины, так и немецкие слова, в «облике» которых видно их родство с древними языками и которые практически не представлены в словарях. Например, глагол *perduciren* (когда речь идет об осуществлении *возможности*, о приведении ее *ad actum*) восходит к латинскому *perducere*, существительное *Theopneustie* — к греческим θεός и πνέω, существительное *Mathesis* — к греческим μάθησις, μάθημα и т. д.

Напоследок можно вспомнить об интересном слове *Undeutschheit* (буквально «ненемецкость», если, конечно, допустить, что существует слово «ненемецкость», как «русскость»), которое было переведено как «отсутствие подлинно немецкого умонастроения», тем более что оно было употреблено в сочетании *Undeutschheit der Gesinnung*.

## **ПРИМЕЧАНИЯ**

Перевод осуществлен по изданию: F. W. J. Schellings  
sämmtliche Werke (SW). Stuttgart—Augsburg. 1858. II.  
Abtheilung. Bd 4. Перевод с латинского, греческого, фран-  
цузского и древнееврейского выполнен А. П. Шурбелевым.  
Публикуется на русском языке впервые.

## Двадцать четвертая лекция

<sup>1</sup> *A posteriori* — из последующего (лат.); знание, получаемое из опыта, в противоположность знанию *a priori* — из предшествующего (лат.), — которое предваряет опыт.

<sup>2</sup> Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ — познаваемое Бога (греч.).

<sup>3</sup> Κατ' ἐξοχήν — по преимуществу (греч.).

<sup>4</sup> Ср.: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, которого поставил наследником всего, чрез которого и веки сотворил» (Евр. 1, 1–2).

<sup>5</sup> Ср.: «Се, творю все новое...» (Откр. 21, 5).

<sup>6</sup> Ср.: «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь, но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55, 8–9).

<sup>7</sup> Ср.: Платон. Тезтет. Собр. соч. в четырех томах. М., 1993. Т. 2. С. 208. 155 d.: «...философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии». Отметим, что Демокрит, например (согласно Страбону), превозносит прямо противоположное свойство — «не изумляться» (см.: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch / Von H. Diels. 9 Aufl. I–III. Hrsg. Von W. Kranz. Bd I–III. Berlin, 1959–1960/ 68 A 168).

<sup>8</sup> Ср.: «И предал я сердце мое тому, чтоб исследовать и испытать мудростию все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем» (Еккл. 1, 13–14).

<sup>9</sup> Ср.: «Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою» (Гал. 3, 24).

<sup>10</sup> Ср.: «...в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3).

<sup>11</sup> Ср.: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Мф. 7, 7; см. также: Лк. 11, 9).

<sup>12</sup> *Шиллер* Иоганн Фридрих (1759–1805) — немецкий поэт, теоретик искусства, драматург, выдающийся идеолог Просвещения.

<sup>13</sup> *Фичино* Марсилио (1433–1499) — итальянский гуманист, философ-неоплатоник, основатель флорентийской платоновской Академии.

<sup>14</sup> *Мюллер* Иоганн (1752–1809) — немецкий историк.

<sup>15</sup> *Козимо* Медичи Старший (1389–1464) — крупный флорентийский банкир, с 1434 г. полновластный правитель Флоренции, покровительствовавший художникам и ученым.

<sup>16</sup> *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646–1716) — немецкий философ-идеалист, предшественник немецкой классической философии.

<sup>17</sup> *Фихте* Иоганн Готлиб (1762–1814) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма.

<sup>18</sup> *Moî, non-moi* — я, не-я (франц.).

<sup>19</sup> *Ex speciali gratia* — по особой милости (лат.).

<sup>20</sup> *Кант* Иммануил (1724–1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии.

<sup>21</sup> *Якоби* Фридрих Генрих (1743–1819) — немецкий философ-идеалист, представитель философии чувства и веры.

<sup>22</sup> «*Религия в пределах только разума*» — трактат И. Канта о нравственности. Русский перевод: СПб., 1908.

<sup>23</sup> «*Критика всяческого откровения*» — работа И. Фихте, посвященная И. Канту и опубликованная без имени автора в 1792 г.

<sup>24</sup> *Афелий* (греч. *απο* — вдали от и *ήλιος* — Солнце) — точка орбиты планеты, кометы или какого-либо другого тела, обращаемого вокруг Солнца, наиболее удаленная от него.

<sup>25</sup> *Бальбис* Адриано — известный географ и статист XIX века.

<sup>26</sup> Ср.: «А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44; см. также: Лк. 6, 27, 35).

<sup>27</sup> Ср.: «Потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1, 25).

<sup>28</sup> *Гаман* Иоганн Георг (1730–1788) — немецкий философ, сторонник учения о непосредственном знании.

<sup>29</sup> *Uno eodemque actu* — одним и тем же действием (лат.).

<sup>30</sup> *Tò áσθενές τοῦ θεοῦ* — Божья немощь, слабость (греч.).

<sup>31</sup> Ср.: «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33, 11).

<sup>32</sup> *Сократ* (ок. 470–399 до н. э.) — греческий философ.

<sup>33</sup> *Дарий III*, Кодоман — в 336–330 до н. э. царь из династии Ахеменидов. В 333 г. потерпел поражение от Александра Македонского.

<sup>34</sup> *Александр Великий* (356–323 до н. э.) — царь Македонии, величайший полководец и государственный деятель древнего мира.

<sup>35</sup> *Парменион* — полководец Филиппа II и Александра Македонского, занимавший после царя наиболее выгодное положение в македонской военной табели о рангах.

<sup>36</sup> *Et ego, si Parmenio essem* — и я тоже, если бы был Парменионом (лат.).

<sup>37</sup> *Quo majus nil fieri potest* — больше чего ничто не может совершиться (лат.).

<sup>40</sup> *Finis quarendi et inveniendi* — цель искания и открытий (лат.).

## Двадцать пятая лекция

<sup>1</sup> *Паскаль Блез* (1623–1662) — французский писатель, религиозный философ, математик и физик.

<sup>2</sup> *Actu* — актуально, в действии, в действительности (лат.).

<sup>3</sup> *Fontem et principium divinitatis* — источником и началом Божества (лат.).

<sup>4</sup> *Actus purus* — чистый акт (лат.).

<sup>5</sup> *Ad actum purum* — к чистому акту, до уровня чистого акта (лат.).

<sup>6</sup> *Ex potentia in actum* — из потенции в акт (лат.).

<sup>7</sup> Ἐν μορφῇ θεοῦ — в образе Бога (греч.).

<sup>8</sup> *Conditio sine qua non* — неперемное условие (лат.).

<sup>9</sup> Ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ — будучи в образе Бога, не считал хищением (грабежом) быть равным Богу (греч.).

<sup>10</sup> Μορφῇ — образ, форма (греч.).

<sup>11</sup> Ср.: «Имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся» (2 Тим. 3, 5).

<sup>12</sup> Μόρφωσις — образ, вид, изображение (греч.).

<sup>13</sup> Μορφὴν δούλου λαβὼν — приняв образ раба (греч.). См.: Флп. 2, 7.

<sup>14</sup> Μορφῇ θεοῦ — образ Бога (греч.).

<sup>15</sup> Μορφῇ δούλου — образ раба (греч.).

<sup>16</sup> *Specie, actu* — под видом, актуально (лат.).

<sup>17</sup> Ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὢν — который, будучи в образе Бога; ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — находясь (оказываясь) в образе Бога (греч.).

Шеллинг проводит различие между глаголами εἶναι (εἶμι) и ὑπάρχειν (ὑπάρχω), подчеркивая, что первый передает значение непереложного, постоянного существования, а второй — случайного.

<sup>18</sup> Ὑπάρχειν — наличествовать, быть под рукой (греч.).

<sup>19</sup> Χωλὸς ἐκ κοίλιας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων — оказавшись (будучи) хромым от чрева матери своей (греч.). См.: «В Листре некий муж, не владевший ногами, сидел, будучи хром от чрева матери своей, и никогда не ходил» (Деян. 14, 8).

<sup>20</sup> Ὑπάρχων δε πλήρης πνεύματος — будучи исполнен Духа Святого. Ср.: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Отца» (Деян. 7, 55).

<sup>21</sup> Ζηλωτὴς ὑπάρχων — будучи приверженцем (ревнителем) (греч.). Ср.: «И преуспел в иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий» (Гал. 1, 14).

<sup>22</sup> Ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων ... οὗτος ἔσται μέγας — тот, кто меньше из всех вас ... тот будет велик (греч.) Ср.: «Ибо кто из вас меньше всех, тот будет велик» (Лк. 9, 48).

<sup>23</sup> Εἶναι — быть, пребывать (греч.).

<sup>24</sup> Τὸ εἶναι ἴσα (не ἴσον) θεῷ — Шеллинг подчеркивает, что здесь идея равенства выражается не мужским родом единственного числа (ἴσος, и в данном случае в аккузативе ἴσον, как, пожалуй, следовало бы), а средним во множественном числе (ἴσα).

<sup>25</sup> Ἀρπαγμὸν ἠγγεῖσθαί τι — сделаться хищением (греч.).

<sup>26</sup> Ἀρπαγμὸν, ἄρπαγμα — хищение, лишение (греч.).

<sup>27</sup> Гелиодор — греческий писатель III в. н. э., автор романа «Эфиопская повесть».

<sup>28</sup> Ἐρμαίον — находка (греч.).

<sup>29</sup> *Neutrum pluralis* — среднее множественное (лат.).

<sup>30</sup> Ἴσως θεῷ — на равных с Богом (греч.).

<sup>31</sup> Ἴσα θεῷ εἶναι — быть равным Богу (греч.).

<sup>32</sup> *Cum in forma Dei esse posset* — хотя мог быть в образе Бога (лат.).

<sup>33</sup> *Divinitatem prae se ferre potuisset* — мог представлять Божество (лат.).

<sup>34</sup> *Potuisset* — он мог (лат.).

<sup>35</sup> *Instar Dei* — наподобие Бога (лат.).

<sup>36</sup> Ср.: «...который, вместо предлежавшей ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление...» (Евр. 12, 2).

<sup>37</sup> Ср.: «И ныне прославь меня ты, Отче, у тебя самого славою, которую я имел у тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5).

<sup>38</sup> Ср.: «Сия же есть жизнь вечная, да знают тебя, единого истинного Бога, и посланного тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3).

<sup>39</sup> Ὁ θεὸς καὶ πατήρ — Бог и Отец (греч.).

<sup>40</sup> В русском синодальном переводе эта «иерархия» не отражена (ср. Мк. 13, 32: «О дне же том или часе никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»), что, правда, не в меньшей степени соответствует оригиналу, где сказано: «Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ».

<sup>41</sup> Ср.: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в своей власти» (Деян. 1, 7).

<sup>42</sup> Ἰδία — своя, собственная (греч.).

<sup>43</sup> Ἡ ἰδία ἐξουσία τοῦ πατρὸς — собственная власть Отца (греч.).

<sup>44</sup> *Privative* — частным, особым образом; для себя (лат.).

<sup>45</sup> Διάβολος — клеветник, клеветующий (греч.).

<sup>46</sup> Ср.: «...ибо написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи». (Мф. 4, 10; см. также: Лк. 4, 8).

### Двадцать шестая лекция

<sup>1</sup> Δύναμις ζωῆς ἀκατάλυτου — в силу нерасторжимой жизни (греч.). Ср.: синодальный перевод: «...который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей» (Евр. 7, 16).

<sup>2</sup> Ср.: «С чистым — чисто, а с лукавым — по лукавству его» (Пс. 17, 27).

<sup>3</sup> *Rebus sic stantibus* — при таком положении дел (лат.).

<sup>4</sup> Ср.: «Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа. А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере» (Гал. 3, 22–23).

<sup>5</sup> Ср.: «Посему ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий чрез (Иисуса) Христа» (Гал. 4, 7).

<sup>6</sup> Ср.: «Потому что чрез него и те, и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2, 18).

<sup>7</sup> *Naturā* — естественным образом, по природе (лат.).

<sup>8</sup> Ср.: «Никто не восходил на небо, как только спшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 13; см. также: Ин. 3, 31; 6, 33, 38, 41; 1 Фес. 4, 16; 2 Фес. 1, 7).

<sup>9</sup> Ср.: «Отец, пребывающий во мне, он творит дела» (Ин. 14, 10).

<sup>10</sup> *Extra* — вне, за пределами (лат.).

<sup>11</sup> «Бог... в последние дни сии говорил нам в Сыне, которого поставил наследником всего» (Евр. 1, 1–2).

<sup>12</sup> Ср.: «А затем конец, когда он предаст Царство Богу и Отцу...» (Евр. 15, 24).

<sup>13</sup> Ср.: «Ибо ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги свои» (1 Кор. 15, 25).

<sup>14</sup> *Terminus ultimus* — предельный срок (лат.).

<sup>15</sup> Ср.: «Потому что все покорил под ноги его» (1 Кор. 15, 27).

<sup>16</sup> *Cessante causa cessat effectus* — с прекращением действия причины прекращается и следствие (лат.).

<sup>17</sup> *Actus purissimus* — чистейший акт (лат.).

<sup>18</sup> Ἐν τὸ πᾶν — одно (единое) (есть) все; πᾶν τὸ Ἐν — все (есть) одно (единое) (греч.).

<sup>19</sup> Πάντα ἐν πᾶσι — все во всем (греч.).

<sup>20</sup> *Афанасий Великий* (293–373) — епископ Александрийский, отец Церкви, известен своим решительным противоборством ереси арианства.

<sup>21</sup> *Пфафф* Кристоф (1686–1760) — немецкий протестантский богослов, профессор Тюбингенского университета.

<sup>22</sup> *Савеллианство* — еретическое учение, названное по имени его основателя Савеллия (ок. сер. III в.) и представляющее собой обстоятельное развитие ереси монархиан-модалистов: Бог есть чистая монада, лишённая всякого различия в себе, но, творя мир и промышляя о нем, он является в трех различных формах (σὺνπλάσι-μοῦς) — Отца, Сына и Святого Духа.

<sup>23</sup> *Арианство* — еретическое учение IV–VI вв., названное по имени его основоположника, александрийского пресвитера Ария (†336), считавшего, что Сын не вечен, не существовал до рождения, не был безначальным, так как в противном случае Отец становится сложным, разделяемым и изменяемым. В 325 г. на Никейском Соборе осуждено как ересь.

<sup>24</sup> *Ньютон* Исаак (1643–1727) — английский математик и физик, заложивший теоретические основы механики и астрономии, разработавший дифференциальное и интегральное исчисление, открывший закон всемирного тяготения.

<sup>25</sup> *Росцелин* Иоанн (ок. 1050—ок. 1120) — французский средневековый философ и теолог, представитель крайнего номинализма. Применяя учение номинализма к богословию, пришел к выво-

ду о том, что Три Лица божественной Троицы существуют обособленно в качестве единичных субстанций. Это учение было осуждено на церковном соборе в Суасоне (1092) как ересь тритеизма.

<sup>26</sup> *Tres res sive realitates* — три вещи или реальности (лат.).

<sup>27</sup> *Ансельм Кентерберийский* (1033–1109) — архиепископ Кентерберийский, представитель схоластики, сторонник реализма в споре об универсалиях.

<sup>28</sup> *Tres relationes in una substantia* — три отношения в одной субстанции (лат.).

<sup>29</sup> Шеллинг, вероятно, имеет в виду слова из так называемого Афанасьевского символа веры, где среди прочего сказано: «И в сей Троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее, но целы три ипостаси, соприисносущны суть себе и равны». Надо, однако, отметить, что «Афанасьевским» этот символ стал называться только с 772 года.

<sup>30</sup> *Тритеизм, тритеиты* — еретическая секта VI в., согласно которой Бог троичен по своей сущности: Три Лица Троицы суть три Бога.

<sup>31</sup> *Филопон Иоанн* (кон. V–VI в.), известный также под именем Иоанна Грамматика — епископ Александрийский, изложивший свои догматические воззрения в сочинениях «Устроитель, или О единстве» и «О воскресении». Будучи предшественником номиналистов, учил о том, что Три Лица Троицы суть обособленные индивидуумы, которых можно мыслить в единстве только при подведении их под одно отвлеченное понятие.

<sup>32</sup> *Иоахим Флорский* (ок. 1132–1202) — итальянский мыслитель, монах, аскет, основатель мистико-диалектической концепции исторического развития, предполагающего три «состояния» (status): Отца (период Ветхого Завета), Сына (Новый Завет) и Святого Духа (ок. 1260 г.), когда на смену властной Церкви Петра придет исполненная мистической любви Церковь Иоанна с ее «вечным Евангелием» Духа. Его учение о раздельном действии трех ипостасей св. Троицы было осуждено на Четвертом Латеранском Соборе (1179).

<sup>33</sup> *Жильбер Порретанский* (ок. 1076–1154) — средневековый философ-платоник, схоластик, выдающийся представитель реализма; вызвал много споров своим толкованием учения о трех единствах, однако осужден не был и до смерти оставался епископом.

<sup>34</sup> *Четвертый Латеранский Собор* (1179) — один из одиннадцати соборов, названных так по месту их проведения — Латеранскому дворцу в Риме, древнейшей резиденции пап. Четыре из них Римской церковью считаются вселенскими.

<sup>35</sup> Ὑπερούσιος — сверхсущий, сверхсущностный (*греч.*).

<sup>36</sup> Οὐσία ὑπερούσιος — сверхсущая сущность (*греч.*).

<sup>37</sup> Χρόνοι αἰώνιοι — вечные времена; χρόνων αἰώνιων — вечных времен (*греч.*).

<sup>38</sup> *Ангелус Силезиус* — Иоганн Шеффлер (1624–1677), духовный поэт и мистик, в 1653 г. перешедший из лютеранства в католицизм и принявший имя Ангелуса в честь испанского мистика Иоанна Ангелуса; находился под сильным влиянием Экхарта и Беме, Таулера и Рюйсбрука; написал более двухсот стихотворений, основная тема которых — единение с Богом и возвращение к нему; основной жанр в поэзии — рифмованные александрийские двустишия (см., например, в книге «Херувимский странник». СПб.: Наука, 1999).

<sup>39</sup> Ср.: «Я есмь Алфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, который есть, и был, и грядет» (Откр. 1, 8; см. также Откр. 1, 10: «Я есмь... первый и последний»).

### *Двадцать седьмая лекция*

<sup>1</sup> Об этом сказано не в 26, а в 36 стихе 2 главы Деяний: κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός — Бог сделал его Господом (*греч.*). Ср.: «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса» (Деян. 2, 36).

<sup>2</sup> Χωρίς Χριστοῦ — без Христа (*греч.*).

<sup>3</sup> *Тацит* (ок. 58—после 117) — римский писатель-историк, автор двух больших сочинений «История» и «Анналы», а также ряда малых: «Агрикола», «Германия», «Диалог об ораторах».

<sup>4</sup> «Вразумляющий народы, неужели не обличит, — тот, кто учит человека разумению?» (Пс. 93, 10).

<sup>5</sup> Μὴ δυνάμενον συμπλαῖῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν — «...который не может сострадать нам в немощах наших» (Евр. 4, 15); πειρασμένον κατὰ πάντα — искушен во всем.

<sup>6</sup> Ср.: «Дабы они искали Бога, не ощутят ли его и не найдут ли...» (Деян. 17, 27).

<sup>7</sup> Εφανερώθη ὁ Χριστός — явился Христос (греч.). В оригинале сказано: «...εφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ» (что отражено и в синодальном переводе) — «...явился Сын Божий» (1 Ин. 3, 8).

<sup>8</sup> Ср.: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою...», т. е. проклятием (κατάρα) (Гал. 3, 13).

<sup>9</sup> Ср.: «Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына его...» (Рим. 5, 10).

<sup>10</sup> Ср.: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8, 14).

<sup>11</sup> Πνεῦμα τοῦ κόσμου — дух мира (греч.).

<sup>12</sup> Ср.: «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога... что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными (διδασκτοῖς) словами, но изученными от Духа Святого» (1 Кор. 2, 12–13).

Διδασκτοῖς — выученными, усвоенными (греч.).

<sup>13</sup> Ср.: «Но, как написано: “не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим его”. А нам Бог открыл *это* Духом своим, ибо Дух все проникает, и глубины Божии» (1 Кор. 2, 9–10).

<sup>14</sup> Ср.: «И крестившись Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись ему небеса, и увидел *Иоанн* Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него.

И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3, 16–17).

<sup>15</sup> Εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου — образ невидимого Бога (греч.). Ср.: «...который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1, 15).

<sup>16</sup> Σωματικῶς — телесно, плотски (греч.).

<sup>17</sup> Ср.: «...и мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23).

<sup>18</sup> Ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν — что он пребывает в нас, [это мы узнаем] по духу, который он дал нам (греч.).

<sup>19</sup> Ср.: «От уз и суда он был взят»; букв. *ми оцер у ми мишпат* — от давления (притеснения) и суда (древнеевр.) (Ис. 53, 8).

<sup>20</sup> Ср.: «...ибо еще не было [на них] Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7, 39).

<sup>21</sup> Παράκλητος — заступник, утешитель (греч.).

<sup>22</sup> Πάσχειν — претерпевать, страдать, нести наказание (греч.).

<sup>23</sup> *In locum Christi quasi succedens* — как бы наследуя Христово место (лат.).

<sup>24</sup> *Simulacrum* — подобие, видимость (лат.).

<sup>25</sup> Ср.: «Видевший меня видел Отца» (Ин. 14, 9).

<sup>26</sup> Ср.: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

<sup>27</sup> Πρόθεσις — замысел, намерение (букв. пред-положение) (греч.).

<sup>28</sup> Ср.: «Бог... говоривший издревле отцам в пророках...» (Евр. 1, 1).

<sup>29</sup> *Implicite* — скрыто, подспудно, имплицитно (лат.).

<sup>30</sup> Ὁ λόγος — слово (греч.).

<sup>31</sup> Филон Александрийский (последняя четв. I в. до н. э. — сер. I в. н. э.) — иудейско-эллинистический философ, апологет иудейства, сторонник эклектического платонизма.

<sup>32</sup> Ὁ λόγος θεοῦ — Слово Божье (греч.).

<sup>33</sup> Δι' οὗ — через который, благодаря которому (греч.).

<sup>34</sup> Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο — все стало через него (греч.). Ср.: «Все чрез него начало быть» (Ин. 1, 3).

<sup>35</sup> *Нус* (νοῦς — разум, мысль (греч.)) — термин древнегреческой философии, начало сознания и самосознания, принцип интуитивного знания в противоположность дианоие (διανοια). В среднем платонизме, например, мыслился как платоновский демиург, содержащий в себе первообразы всякого творения.

<sup>36</sup> Ὁ θεῖος λόγος, ὁ θεοῦ λόγος — Божественное Слово (логос), Слово Божье.

<sup>37</sup> Ср.: «Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий своих, искони» (Притч. 8, 12).

<sup>38</sup> «Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ο ὑέγονεν» — «без него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3).

<sup>39</sup> Керинф — один из первых гностиков, по преданиям — современник апостолов; сторонник дуалистического осмысления личности Богочеловека: Иисус — обычный человек, Христос — небесное существо, силою которого Иисус совершал чудеса.

<sup>40</sup> *Circulus vitiosus* — порочный круг (лат.); доказательство, предпосылки которого уже содержат то, что следует доказать.

<sup>41</sup> См.: Ин. 1, 14.

<sup>42</sup> *In abstracto* — отвлеченно, абстрактно (лат.).

<sup>43</sup> *De quo sermo est* — о котором идет речь (лат.).

<sup>44</sup> ῥῥ — слово, высказывание (древнеевр.).

<sup>45</sup> Περὶ τινὸς λόγου διελεγόμεθα — мы беседовали об этом (греч.).

Ср.: «...беседуя о том, что пришло нам в голову дорогой»; «...мы так и беседовали» (Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1: Протагор / Пер. В. С. Соловьева. М., 1990. С. 424 (314 С)).

<sup>46</sup> Ἔω τῆς ἡδονῆς λόγῳ — к некоему удовольствию, ради приятного дела (греч.).

<sup>47</sup> Κατ' ἐξοχὴν — по преимуществу (греч.).

<sup>48</sup> Ср.: «...рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1, 35).

<sup>49</sup> Ср.: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни» (1 Ин. 1, 1).

<sup>50</sup> Περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — о слове жизни (греч.). См.: 1 Ин. 1, 1.

<sup>51</sup> Шетген Иоганн-Христиан (1687–1751) — немецкий филолог и историк.

<sup>52</sup> Ср.: «Союз да будет между мною и между тобою» (3 Цар. 15, 19).

<sup>53</sup> *Inter verbum meum et verbum tuum* — между словом моим и словом твоим (лат.).

<sup>54</sup> *Gratuit* — беспричинный, безосновательный (франц.).

<sup>55</sup> *Verbum dei* — Слово Божье (лат.).

<sup>56</sup> Ср.: «Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме него самого... Имя ему: Слово Божие» (Откр. 19, 12–13).

<sup>57</sup> *Primum subjectum divinitatis* — первый субъект Божества (лат.).

<sup>58</sup> *Χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* — изображение, печать его ипостаси (греч.), *expressa imago* — ясный, отчетливый образ (лат.). См. Евр. 1, 3: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси...».

<sup>59</sup> *Prius* — предшествующий, первичный (лат.).

### Двадцать восьмая лекция

<sup>1</sup> *Conditio sine qua non* — неперенное, необходимое условие (лат.).

<sup>2</sup> *Ευκλείδης* (III в. до н. э.) — древнегреческий математик, автор первого из дошедших до нас теоретических трактатов по математике.

<sup>3</sup> *Лагранж* Жозеф Луи (1736–1813) — французский математик и механик, автор основных понятий вариационного исчисления.

<sup>4</sup> *Анаксагор* (ок. 500–428 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый, сторонник натурфилософского учения о неразрушимых элементах («семенах вещей»), упорядочиваемых умом (нусом) как движущим принципом мирового порядка.

<sup>5</sup> *Il établit en principe le Nous* — он возвел в принцип (утвердил как начало) Нус (франц.). Кроме того, во французском языке *nous* — местоимение первого лица множественного числа — мы.

<sup>6</sup> Намек на И. Г. Фихте (1762–1814), немецкого философа-идеалиста, в первый период своего творчества исходившего из понятия абсолютного Я.

<sup>7</sup> *Il faudrait un nouveau concil de Trente* — потребовался бы новый Трентский собор (франц.). Вероятно, имеется в виду Тридентский собор (1545–1563), он же — согласно исчислению Ка-

толической Церкви — девятнадцатый вселенский, своими определениями идеологически обосновавший Контрреформацию.

<sup>8</sup> Ζωὴ αἰώνιος — вечная жизнь (*греч.*).

<sup>9</sup> Ср.: «...слушающий слово мое и верующий в пославшего меня имеет жизнь вечную» (Ин. 5, 24).

<sup>10</sup> Θεὸς ἦν ὁ λόγος — Бог был Слово (*греч.*).

<sup>11</sup> θεοῦ — Бога, Божье (*греч.*); т. е. противники учения о божественной природе Слова акцентом на родительном падеже (θεοῦ вместо θεός) хотели отказать слову в его божественной природе (т. е. вместо θεός ἦν ὁ λόγος (как у Иоанна) предлагали читать θεοῦ ἦν ὁ λόγος).

<sup>12</sup> Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν — в начале было слово, и слово было у Бога, и был Бог (*греч.*). Таким образом, первое предложение завершается на слове ἦν — было (третье лицо ед. число от глагола εἶμι — быть), а термин ὁ λόγος отходит ко второму предложению, которое теперь звучит так: ὁ λόγος οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν — это слово было в начале у Бога (*греч.*).

<sup>13</sup> *Bereshit* — в начале (*древнеевр.*)

<sup>14</sup> *In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat ὁ λόγος* — в начале, т. е. до того как что-либо начало быть, было или существовало Слово (ὁ λόγος) (*лат.*).

<sup>15</sup> *At, inquires, antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum.* — Но ты ведь говоришь, что до того как что-либо было бы или начало быть, никого не было, кроме одного лишь Бога (*лат.*).

<sup>16</sup> *Atqui ὁ λόγος erat apud Deum* — тем не менее Слово (ὁ λόγος) было у Бога (*лат.*).

<sup>17</sup> *Καὶ θεὸς ἦν: namque et Deus existebat* — и Бог был (*греч.*); ибо на самом деле и Бог существовал (*лат.*).

<sup>18</sup> Οὗτος (ὁ λόγος οὗτος) ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν — это (это слово) в начале было у Бога (*греч.*).

<sup>19</sup> Ср.: «Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33; см. также Лк. 12, 31).

<sup>20</sup> *Пиетизм* (лат. *pietas* — благочестие) — направление в протестантизме, появившееся в Германии в XVII–XVIII вв., противостоявшее ортодоксальному протестантизму и тесно связанное с Просвещением и рационализмом.

<sup>21</sup> *Ex nihilo nihilo fit* — из ничего ничто не возникает (лат.).

<sup>22</sup> Ἦν ὅτε οὐκ ἦν — было, когда (его) не было (греч.).

<sup>23</sup> Ἐξ οὐκ ὄντων — из не-сущего (греч.).

<sup>24</sup> *Simpliciter* — просто (лат.).

<sup>25</sup> *Actus purissimus* — чистейший акт (лат.).

<sup>26</sup> *Ex actu puro* — из чистого акта (лат.).

<sup>27</sup> Πρὸς τὸν θεὸν — у Бога (греч.).

<sup>28</sup> Шеллинг акцентирует внимание на артикле (πρὸς τὸν θεὸν).

<sup>29</sup> *Terminus a quo* — исходный пункт (лат.).

<sup>30</sup> Ἐποχή — остановка, задержка, прекращение (греч.).

<sup>31</sup> Ср., например: Еккл. 1, 5–18.

<sup>32</sup> Πρὸ πάντων αἰώνων — до всех веков (греч.). Ср. Никео-Цареградский символ веры, где во втором члене о Сыне Божьем говорится, что он рожден «прежде всех век».

<sup>33</sup> *Tertium comparationis* — третий член сравнения, критерий сравнения (лат.).

<sup>34</sup> *Гераклит* (ок. 520 — ок. 460 до н. э.) — древнегреческий философ, принадлежавший к ионийской школе древнегреческой философии, сформулировавший ряд диалектических принципов бытия и познания.

<sup>35</sup> *Ex actu puro in potentiam* — из чистого акта в потенцию (лат.).

<sup>36</sup> «Δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν» — «...через которого и веки сотворил» (Евр. 1, 2).

<sup>37</sup> *Naturā* — по природе, по естеству (лат.).

<sup>38</sup> Ὑποκείμενον — основа, субстрат, под-лежащее (греч.).

<sup>39</sup> *Necessitate naturae divinae* — необходимостью божественной природы (лат.).

<sup>40</sup> Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — в нем была жизнь (греч.).

<sup>41</sup> Ἀυτὸς εἶχε ζωὴν ἐν αὐτῷ — он имел жизнь в себе самом (греч.).

<sup>42</sup> Ср.: «И жизнь была свет человеков» (Ин. 1, 4).

<sup>43</sup> Ср.: «И свет во тьме светит» (Ин. 1, 5).

<sup>44</sup> *Et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris* — и этот свет светит во тьме по своей природе (лат.).

<sup>45</sup> Ср.: «Мало того, что ты будешь рабом моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но я сделаю тебя светом народов...» (Ис. 49, 6).

<sup>46</sup> Ср.: «Кто так слеп, как раб мой, и глух, как вестник мой, мною посланный? Кто так слеп, как возлюбленный, как раб Господа?» (Ис. 42, 19).

<sup>47</sup> Ср.: «И тьма не объяла его» (Ин. 1, 5).

<sup>48</sup> Ин. 1, 6–8.

<sup>49</sup> «<sup>τ</sup>Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον» — «Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9).

<sup>50</sup> Φῶς ἀληθινόν — свет истинный (греч.).

<sup>51</sup> Ὁὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς — он (тот) не был светом (греч.).

<sup>52</sup> *Jam inter homines versabatur* — уже находился среди людей (лат.).

<sup>53</sup> Καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο — и мир возник (стал) через него (греч.). Ср.: «...и мир чрез него начал быть» (Ин. 1, 10).

<sup>54</sup> *Mundus eum ignorabat* — мир его не знал (лат.).

<sup>55</sup> *Ad familiam, ad gentem suam* — к своей семье, к своему народу, роду (лат.).

<sup>56</sup> Καταλαμβάνω — настигать, постигать, схватывать; παραλαμβάνω — принимать, воспринимать (греч.). Глагол καταλαμβάνω из Ин. 1, 5 Шеллинг переводит как «постигать» (begreifen), и это слово вполне сохраняет значение греческого καταλαμβάνω, так как имеет в себе greifen (хватать, схватывать, улавливать). В русском синодальном переводе говорится, что «тьма не объяла его» (свет), тогда как у Шеллинга подчеркивается, что она не смогла ни «схватить» его, ни «постигнуть». Ὁὐ κατέλαβον — не настигла, не постигла; οὐ παρέλαβον — не приняли (греч.).

<sup>57</sup> *In suspenso* — в состоянии нерешенности, неопределенности (лат.).

<sup>58</sup> Ἐθεασάμεθα — увидели (греч.).

<sup>59</sup> См.: Ин. 1, 14.

### Двадцать девятая лекция

<sup>1</sup> *Historia sacra* — священная история; *historia profana* — мирская, лишенная святости история (лат.).

<sup>2</sup> *Terminus a quo* — исходная точка (лат.).

<sup>3</sup> Ср.: «Ибо Господь, Бог твой, есть огонь поядающий, Бог-ревнитель» (Втор. 4, 24).

<sup>4</sup> *Materia ex qua* — материя, из которой (лат.).

<sup>5</sup> См.: Быт. 22, 1–2.

<sup>6</sup> Ср.: «Кто прольет человеческую кровь, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9, 6).

<sup>7</sup> См.: Быт. 9, 5.

<sup>8</sup> См.: Быт. 22, 10–12.

<sup>9</sup> אִלּוּל, מַלְאָכָא — ангел Господень (древнеевр.).

<sup>10</sup> *Substantiā* — субстанциально (лат.).

<sup>11</sup> *Actu* — актуально (лат.).

<sup>12</sup> *Uno eodemque actu* — одним и тем же актом (лат.).

<sup>13</sup> *Сабейзм* — поклонение звездам, обоготворение небесных светил; в древности сабейзм был распространен в Вавилонии и Ассирии, где храмы в то же время были обсерваториями, а также в Аравии, Сирии, Малой Азии.

<sup>14</sup> См.: Втор. 5, 7–8.

<sup>15</sup> *Страбон* (64/63 до н. э. — 23–24 н. э.) — древнегреческий географ и историк, автор не сохранившихся «Исторических записок», а также «Географии», написанной ок. VII в. до н. э. и продолжающей «Исторические записки».

<sup>16</sup> *Апис* — священный бык, почитавшийся в древнем Египте как земное воплощение бога Пта, создателя «всего сущего», в дальнейшем покровителя искусств и ремесел.

<sup>17</sup> Ср.: «Действительно, Моисей утверждал и учил, что у египтян и ливийцев неправильное представление о божестве, так как они изображают его в образах диких зверей и домашнего скота; ошибаются и греки, представляющие богов в человеческом образе. Ведь, по его мнению, бог есть одно, единое существо, которое объемлет всех нас, землю и море — то, что мы называем небом или вселенной, или природой всего сущего. Кто, будучи в здравом уме, дерзнет создать изображение такого бога, похожее на какой-нибудь из окружающих нас предметов? Напротив, следует оставить изготовление всяческих изображений и, отделив священный участок и подобающее святилище, почитать его без изображения» (*Страбон. География* / Пер. Г. А. Страгановского М., 1994. С. 704).

Здесь уместно привести отрывок из Тацита, на которого Шеллинг тоже ссылается: «Иудеи же верят в единое божественное начало, постигаемое только разумом, высшее, вечное, непреходящее, не поддающееся изображению, и считают безумцами всех, кто делает себе богов из тлена, по человеческому образу и подобию» (*Тацит. Соч. В 2 т. / Пер. Г. С. Кнабе. Л., 1969. Т. 2: История. С. 191*).

<sup>18</sup> *Плутарх* (ок. 46—ок. 127) — древнегреческий писатель, историк и философ-моралист, известен своими «Сравнительными жизнеописаниями» и «Моралиями» («*Moralia*»).

<sup>19</sup> *Логографы* (λογογράφοι) — авторы первых сочинений древнегреческой исторической прозы; различают два поколения: старшее (VI — 1-я пол. V в. до н. э.; Гекатей Милетский, Кадм Милетский, Скилак, Харон) и младшее (2-я пол. V в. до н. э.; Ферекид, Гелланик, Ксанф).

<sup>20</sup> *Тацит* (ок. 58 — после 117) — см. примеч. 3 к 27-й лекции.

<sup>21</sup> Ср.: «Иные утверждают, что это — часть переполнявшего Египет населения, которая в царствование Изиды ушла во главе с Иеросалимом и Иудой в близлежащие земли» (*Тацит. Соч. В 2 т. / Пер. Г. С. Кнабе. Л., 1969. Т. 2: История. С. 190*).

<sup>22</sup> *Сатурн* (Saturnus) — древнеримский бог земледелия и урожая, отец Юпитера, первоначально отождествляемый с греч. богом Кроносом.

<sup>23</sup> *Кронос* (Κρονος) — в древнегреческой мифологии титан, сын Урана и Геи.

<sup>24</sup> Ср.: «Они и отдыхать любят в седьмой день, как говорят, потому что на седьмой день кончились их муки; со временем безделье стало казаться им все более привлекательным, и теперь они проводят в праздности каждый седьмой год. Некоторые, правда, полагают, будто этот обычай они ввели у себя во славу Сатурна, потому ли, что вера их и народ пошли от иудеев, удалившихся в изгнание вслед за Сатурном, но, может быть, и потому, что из семи звезд, правящих судьбами смертных, самая высокая и самая могучая — звезда, называемая Сатурновой, а путь, проходимый многими небесными светилами, и время, за которое они этот путь совершают, выражаются числами, кратными семи» (*Тацит. Указ. соч. С. 190, 191*).

<sup>25</sup> *Вaal-Цефон* (место, посвященное Тифону) — стоянка израильтян на северном побережье Красного моря, соответствующая местоположению Суэца (см. Исх. 14, 2, 9; Чис. 33, 7).

<sup>26</sup> *Maledictionem faciens, impius* — хулящий, творящий нечестивое (лат.).

<sup>27</sup> *Амос* (VIII в. до н. э.) — один из меньших пророков, живших в царствование Озии, царя Иудейского царства, современник пророка Осии.

<sup>28</sup> Имеется в виду Иеровоам II, царь Израильского царства, сын и преемник Иоаса (835–794 до н. э.).

<sup>29</sup> См.: Ам. 5, 25–26. В синодальном переводе вместо имени *Киун* употребляется *Ремфан*. Речь, вероятно, идет о наименовании какой-нибудь планеты (быть может, Сатурна), которой поклонялись (см.: Библейская энциклопедия. М., 1891. С. 600). В еврейском тексте (как и в переводе Шеллинга) вместо *Ремфан* употребляется имя *Киун*.

<sup>30</sup> *Иеремия* (10-е гг. VII в. — после 586 г. до н. э.) — в иудаизме второй из так называемых «больших пророков».

<sup>31</sup> Ὑποφῆτης — истолкователь воли богов, прорицатель (греч.).

<sup>32</sup> Ср.: «Лица моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20).

<sup>33</sup> Ср.: «Моисей сказал ему: если не пойдешь ты сам с нами, то и не выводи нас отсюда» (Исх. 33, 15).

<sup>34</sup> См.: Лев. 26, 15, 17.

<sup>35</sup> *Eodem respectu* — в том же отношении (лат.).

<sup>36</sup> В синодальном переводе девятнадцатого стиха (Исх. 33, 19) говорится о «славе» («Я проведу пред тобою все славу мою...»), тогда как Шеллинг оказывается ближе оригиналу и говорит о «благости», «доброте».

<sup>37</sup> См.: Быт. 17, 10–14; 23–27.

<sup>38</sup> См.: Быт. 34, 14–15.

<sup>39</sup> *Нибур Карстен* (1733–1815) — датский путешественник-ориенталист.

<sup>40</sup> *Спенсер Джон* (1630–1693) — английский богослов, доктор богословия, проповедник.

<sup>41</sup> *De legibus hebraeorum ritualibus* — О ритуальных законах евреев (лат.).

<sup>42</sup> *Фаллефория* (φαλλήφορια) — празднество и торжественное шествие в честь фаллического божества.

<sup>43</sup> *Геродот* (ок. 484—ок. 425 до н. э.) — греческий историк, основоположник греческой историографии.

<sup>44</sup> 'Απ' ἀρχῆς — от начала (греч.).

<sup>45</sup> *Санхуниатон* — древнефиникийский мудрец, жрец и писатель, живший в Тире до так наз. Троянской войны.

<sup>46</sup> *Евсевий Кесарийский* (ок. 260 — ок. 339) — римский церковный писатель, историк, автор «Церковной истории».

<sup>47</sup> *Уран* — в древнегреческой мифологии божество неба, супруг Геи (Земли), по наущению матери оскотленный собственным сыном Кроносом.

<sup>48</sup> *Кибела* — богиня фригийского происхождения, олицетворение материнской силы и плодородия; во время посвященных ей мистерий, справлявшихся весной, жрецы подвергали себя самоистязанию и оскотлению.

<sup>49</sup> *Бошар Самюэль* (1599–1667) — французский богослов, филолог и географ.

<sup>50</sup> *Дионис* — греческий бог виноградарства и виноделия, сын Зевса и Семелы, соответствовал римскому Либеру.

<sup>51</sup> *Церера* — древнеиталийско-римская богиня земледелия и плодородия, соответствующая древнегреческой богине Деметре.

<sup>52</sup> *Лары* — в древнеримской религии божества, оказывавшие покровительство домашнему очагу и семье (*lares familiaris, domestici* и т. п.), морским путешественникам (*lares permarini*), бывшие хранителями дорог (*lares viales*) и т. д.

<sup>53</sup> *Урания* — в греческой мифологии одна из девяти муз, покровительница астрономии, а также эпитет Афродиты.

<sup>54</sup> «Описание Египта» — собрание текстов и изображений, собранных археологической экспедицией, возглавляемой Жаном Шампольоном (1790–1832), французским ученым, основателем египтологии.

<sup>55</sup> *Plenas sacra formidine cistas* — ларцы, полные священного ужаса (*лат.*).

<sup>56</sup> Речь идет о 10 стихе (Лев. 16, 10), где говорится о необходимости отослать козла «в пустыню для отпущения». Если слово «Азazel», которое в синодальной Библии переведено как «отпущение», действительно означает «пустыню», то на самом деле возникает тавтология, ибо конец данного стиха звучит как *laasasel hammidbara*, что буквально будет означать «в пустыню для пустыни»; *midbar* — пустыня (*древнеевр.*).

<sup>57</sup> *Nomen personae* — имя лица (*лат.*).

<sup>58</sup> *Θεός αντίτεχνος* — соперничающий бог (*греч.*).

<sup>59</sup> *Fortem abeuntem* — (об) уходящей силе (*лат.*).

<sup>60</sup> *Τὸν κекρατῆμένον* — удержанного, побежденного (*греч.*).

<sup>61</sup> *Ἐφυγον κακόν, εἶρον ἄμεινον* — избежал плохого, обрел лучшее (*греч.*).

<sup>62</sup> *Levis notae macula* — слегка чем-то помеченные (*лат.*).

<sup>63</sup> *Плиний Старший*, Гай Плиний Секунд (ок. 24–79) — римский ученый, писатель и государственный деятель, автор «Естественной истории».

<sup>64</sup> *In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, moementoque evanescent* — в пустынях Африки похожие на людей часто появляются и мигом исчезают (*лат.*).

<sup>65</sup> *Антоний Великий* (ок. 250–356) — родоначальник монашества в Египте, предполагаемый автор «Правил святого Антония».

<sup>66</sup> *Пан* — в древнегреческой мифологии бог пастбищ и лесов, покровитель охотников и пастухов.

<sup>67</sup> *Schedim, Seirim* — кумиры, идолы в образе диких козлов (*древнеевр.*).

<sup>68</sup> См.: *Плутарх*. Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 134.

*Лукулл Луций Лициний* (ок. 117—ок. 56 до н. э.) — римский полководец и политический деятель.

<sup>69</sup> См.: *Гомер*. Одиссея. М., 2000. С. 251, 252; 256, 257.

<sup>70</sup> *Светоний Гай Транквилл* (ок. 70—после 122) — римский писатель и историк.

<sup>71</sup> *Юлий Цезарь Гай* (102 или 100–44 до н. э.) — древнеримский политический и государственный деятель, писатель, полководец.

<sup>72</sup> См. *Иов*. 39, 5.

<sup>73</sup> *Ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulgisse* — сообразуясь с мерой (разумения) израильтян и терпя некоторые обряды (*лат.*).

<sup>74</sup> *Турі* — образы, прообразы (*лат.*); от греч. τύπος — изображение, первообраз.

<sup>75</sup> *Melaecheth hasahataim* — зной небесный (*древнеевр.*)

<sup>76</sup> *Вaal* — древнее общесимитское божество, бог плодородия, войны.

<sup>77</sup> *Астарта* — греческое наименование финикийской богини плодородия, любви и материнства Иштар.

<sup>78</sup> *Соломон* — сын царя Давида и царь Израильско-Иудейского царства в 965–928 до н. э.

<sup>79</sup> См.: 3 Цар. 12, 27–30.

<sup>80</sup> *Ахав* — восьмой царь Израильского царства, правивший в 925–903 до н. э.

<sup>81</sup> *Иорам* — сын царя Ахава, правивший Израильским царством в 889—877 до н. э.

<sup>82</sup> *Causa finalis* — целевая причина (лат.).

<sup>83</sup> Ср.: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними». (Евр. 10, 1; см. также Кол. 2, 17).

<sup>84</sup> *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου* — начала, стихии мира (греч.).

<sup>85</sup> См.: Рим. 11, 25.

<sup>86</sup> См.: 2 Кор. 3, 14—15.

<sup>87</sup> *Πάντα τὰ ἔθνη* — все народы (греч.).

<sup>88</sup> «Ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν» — еще на малое время свет есть с вами (греч.) (ср.: Ин. 12, 35).

<sup>89</sup> *Extores, exsules* — ссыльные, изгнанники (лат.).

<sup>90</sup> См.: Мф. 19, 30; 20, 16; Мк. 10, 31; Лк. 13, 30.

<sup>91</sup> «*Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris*» — «Да совлечет всемогущий Бог завесу с глаз ваших» (лат.).

### Тридцатая лекция

<sup>1</sup> См.: Гал. 4, 4.

<sup>2</sup> *Mysterium imperscrutabile* — неисследимая тайна (лат.).

<sup>3</sup> *Non omnia possumus omnes* — не всем нам все подвластно (лат.).

<sup>4</sup> *Петавий* Дионисий (1583—1652) — католический богослов, иезуит.

<sup>5</sup> *Videndum erat, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse* — надлежало смотреть, чтобы не чистое божество воспринималось как изменяющееся, а просто чтобы к нему нечто добавлялось (лат.).

<sup>6</sup> См.: Ин. 1, 14.

<sup>7</sup> *Κρύψις* — сокрытие (греч.).

<sup>8</sup> *Simplex veri sigillum* — простота — печать истины (лат.).

<sup>9</sup> *Sensus veri* — смысл истины (лат.).

<sup>10</sup> *Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura.* "Ама σάρξ, ἄμα λόγος — Человеческая природа никогда не существовала отдельно от Слова. Где плоть, там и Слово (лат.; греч.).

<sup>11</sup> «Но уничижил себя самого» (ἐκένωσεν ἑαυτόν), что буквально означает «опустошил себя самого» (греч.) (Флп. 2, 7).

<sup>12</sup> *Haec κένωσις homini Jesu unica causa fuit existendi* — это опустошение было единственной причиной существования человека Иисуса (лат.; греч.).

<sup>13</sup> Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — будучи образом Божиим (греч.).

<sup>14</sup> Ἐαυτόν ἐκένωσεν — уничижил себя самого (греч.).

<sup>15</sup> Πρῶτον ψεῦδος — первая, главная ложь (греч.).

<sup>16</sup> «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2, 5).

<sup>17</sup> Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο — Слово стало плотью (греч.).

<sup>18</sup> *Subjectum exinanitionis* — субъект опустошения (лат.).

<sup>19</sup> *Humili conditione* — в уничиженном состоянии (лат.).

<sup>20</sup> *Primo loco* — в первую очередь (лат.).

<sup>21</sup> Μορφὴν δούλου λαβὼν — приняв образ раба (греч.).

<sup>22</sup> «...сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп. 2, 7).

<sup>23</sup> *Subjectum primum sive principale* — первый или основной субъект (лат.).

<sup>24</sup> Κατὰ σχῆσιν — сообразно внешнему виду, внешним образом (греч.).

<sup>25</sup> Σχετικῶς — внешним образом, со стороны (греч.).

<sup>26</sup> См.: Ин. 14, 9.

<sup>27</sup> См.: Ин. 1, 14.

<sup>28</sup> Μετάπτωσης — переход (греч.).

<sup>29</sup> Μεταβολή — изменение (греч.).

<sup>30</sup> Ἀνάληψις — принятие (греч.).

<sup>31</sup> Ἐγένετο — стал, стало (греч.).

<sup>32</sup> *Pro re substrata* — в качестве предполагаемого (лат.).

<sup>33</sup> Пфафф — см. примеч. 21 к 26-й лекции.

<sup>34</sup> *Subjectum incarnationis* — субъект воплощения (лат.).

<sup>35</sup> *Hominem se fecit* — стал, соделался человеком (лат.).

<sup>36</sup> Ср.: «Я есмь хлеб, сшедший с небес» (Ин. 6, 41).

<sup>37</sup> *Id, quod substat divinitati* — то, что подлежит Божеству (лат.).

<sup>38</sup> *Cui substat* — кому подлежит (лат.).

<sup>39</sup> *Ne distraherentur, neve confundantur* — чтобы не разделялись и не сливались (лат.). Ср. Символ веры: «нераздельно, неслиянно».

<sup>40</sup> *Naturā suā* — по своей природе (лат.); ἄμικτα — несоединимые, несмешиваемые (греч.).

<sup>41</sup> *Actu* — актуально (лат.).

<sup>42</sup> *Colere* — возделывать, почитать (лат.).

<sup>43</sup> *Quo nil majus fieri potest* — больше которого ничто не может совершиться (лат.).

<sup>44</sup> Овидий Назон Публий (43 до н. э.—ок. 18 н. э.) — римский поэт.

<sup>45</sup> *Тератология* — наука, изучающая уродства и пороки развития у растений, животных и человека.

<sup>46</sup> Ср.: «Но уничижил себя самого, приняв образ раба» (Флп. 2, 7).

<sup>47</sup> Ср.: «...и что осязали руки наши» (1 Ин. 1, 1).

<sup>48</sup> *Scandalum* — от греч. σκάνδαλον — соблазн, препятствие, предмет досады.

<sup>49</sup> Ср.: «А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор. 1, 23).

<sup>50</sup> *Simile* — подобие, подобное (лат.).

<sup>51</sup> Ἀναλογον — сообразное, соответственное (греч.).

<sup>52</sup> *Contrarium* — противоположное, противоположность (лат.).

<sup>53</sup> Ксенофонт (ок. 430–425—355 до н. э.) — греческий историк и писатель, ученик Сократа.

«Τὰς μορφὰς τῶν θεῶν» — образы богов (греч.).

<sup>54</sup> «Часто люди слышали голоса фавнов, часто видели обличия богов» (Цицерон. Философские трактаты / Пер. М. Рижского. М., 1985. С. 102).

<sup>55</sup> *Augustiores quam humanos natales* — более возвышенные достоинства, чем те, которые свойственны человеку от рождения (лат.).

## Тридцать первая лекция

<sup>1</sup> *Sensu materiali* — в вещественном, материальном смысле (лат.).

<sup>2</sup> *Causa ex qua* — причина, по которой (лат.).

<sup>3</sup> *Sensu potentiali* — в смысле возможного (лат.).

<sup>4</sup> Σπέρματικῶς — в смысле зачатия (греч.).

<sup>5</sup> Δημιουργικῶς — совершительно, в смысле сотворения (греч.).

<sup>6</sup> Οἰκονομικῶς — домостроительно (греч.).

<sup>7</sup> Ὀικονομία — домостроительство (греч.).

<sup>8</sup> Имеется в виду то же слово, которое употребляется и в благовещении у Луки, где сказано: «Πνεῦμα Ἁγίον ἐπελεύσεται ἐπὶ δέ...».

<sup>9</sup> См.: Ин. 1, 14.

<sup>10</sup> Πρῶτον ὑποκειμενον — первооснова (греч.).

<sup>11</sup> *Creatio ex nihilo* — сотворение из ничего (лат.).

<sup>12</sup> *Ad hunc actum* — сообразованное с этим действием (лат.).

<sup>13</sup> Ср.: «...который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4, 15).

<sup>14</sup> *Атаксия* (греч. ἀταξία) — неупорядоченность, беспорядок (греч.).

<sup>15</sup> Ср.: «И за них я посвящаю себя, чтобы и они были освящены истиною» (Ин. 17, 19).

<sup>16</sup> Ср.: «Тому ли, которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: “богохульствуешь”, потому что я сказал: “Я Сын Божий”» (Ин. 10, 36).

<sup>17</sup> *Валентиниане* — последователи Валентина, основателя одной из наиболее известных гностических школ, деятельность которого приходится на 135–158 гг.

<sup>18</sup> *Докеты*, докетизм (от греч. δοκέω — казаться, δόκημα — призрак, кажущееся) — древнее еретическое учение в христологии, согласно которому воплощение Христа было призрачным, рождение и смерть — видениями.

<sup>19</sup> См., например, 3-й стих этого псалма, где сказано: «Ты прекраснее сынов человеческих».

<sup>20</sup> Этот отрывок содержится не в 53, а в 52 главе Книги пророка Исайи и в синодальном переводе выглядит так: «Как многие изумлялись, смотря на тебя, — столько был обезображен паче всякого человека лик его, и вид его — паче сынов человеческих! Так многие народы приведет он в изумление...» (Ис. 52, 14–15).

<sup>21</sup> *Pulcher, venustus, formosus* — красивый, миловидный, изящный (лат.).

<sup>22</sup> *Vultu magis pulchro quam venusto* — лицом скорее красив, чем мил (лат.). См.: Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1990. С. 173: «Лицо скорее красивое, чем приятное» (пер. М. Гаспарова).

<sup>23</sup> *Евтихианство* — еретическое учение, получившее свое название от имени его зачинателя Евтихия, согласно которому Христос имел лишь кажущуюся плоть.

<sup>24</sup> *Несторианство* — христианская секта, названная по имени ее основателя Нестория и утверждавшая, что человек Иисус, рожденный Марией, был только обителью Божества.

<sup>25</sup> *Монофизитство* — христологическая ересь, согласно которой человеческая природа Бога-Слова стала только принадлежностью его Божества, утратив свою значимость.

<sup>26</sup> *Fuga oppositi* — стремление к противоположному (лат.).

<sup>27</sup> *In duabus naturis* — в двух природах; *ex duabus naturis* — из двух природ (лат.).

<sup>28</sup> *Natura sui generis* — самобытная, особенная природа (лат.).

<sup>29</sup> *Quod ponendo* — полагая которое, в полагании которого (лат.).

<sup>30</sup> *In humanitatem conversum* — обращенный, превращенный в человечество (лат.).

<sup>31</sup> *Conversio* — обращение, превращение (лат.).

<sup>32</sup> *Potentia* — потенциально (лат.).

<sup>33</sup> 'Εν πνεύματι θεοῦ — Духом Божиим (греч.).

<sup>34</sup> *Vacuum* — пустота, пустое (лат.).

<sup>35</sup> См.: Ин. 2, 1–11.

<sup>36</sup> Ср.: Мф. 10, 5–6; Мк. 7, 27.

<sup>37</sup> Ср.: Мф. 28, 19; Мк. 16, 15.

<sup>38</sup> См.: Мф. 14, 16–21; Лк. 9, 13–17.

<sup>39</sup> *Actu naturae suae* — действием своей природы (лат.).

<sup>40</sup> *Actus naturae suae* — действие своей природы (лат.).

<sup>41</sup> *Actus irreflexus* — нерелефлексивное, неосознанное действие, акт (лат.).

<sup>42</sup> *Actus naturae non ingreditur actum voluntarium* — действие природы не привносится в действие воли (лат.).

<sup>43</sup> *Actus voluntarius* — действие воли (лат.).

<sup>44</sup> *Modo irreflexo* — неосознанным образом (лат.).

<sup>45</sup> Ср.: «Не сказал ли я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию?» (Ин. 11, 40).

<sup>46</sup> *Actiones in distans* — действия на расстоянии (лат.).

<sup>47</sup> См., например, Ин. 17, 1: «Прославь Сына твоего, да и Сын твой прославит тебя».

<sup>48</sup> *Actus continuus* — непрерывное действие (лат.).

<sup>49</sup> См.: Ин. 10, 18.

<sup>50</sup> Ср.: «Смирил себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8).

<sup>51</sup> Δυναμεις — силы (греч.).

<sup>52</sup> Ср.: «Сие сказал я вам, чтобы вы имели во мне мир» (Ис. 53, 4–5; см. также Ин. 16, 33).

<sup>53</sup> См., например, Евр. 7, 22: «Лучшего завета поручителем соделался Иисус».

<sup>54</sup> В немецком языке описываемая ситуация своеобразна тем, что слово *Schuld* означает как долг, так и вину, а *Schuldige* («виновник») переключается с *Schuldiger* («должник» в библейском смысле вины как греха).

<sup>55</sup> *Cui obnoxii eramus* — которому мы были послушны (лат.).

<sup>56</sup> Καταλλαγή — примирение (греч.).

<sup>57</sup> Ср.: «А как дети причастны плоти и крови, то и он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть дьявола» (Евр. 2, 14).

<sup>58</sup> См.: Мф. 27, 46; Мк. 15, 34.

## Тридцать вторая лекция

<sup>1</sup> *Esse* — быть (лат.); здесь — существование.

<sup>2</sup> *Палингенез* (греч. παλιγγενεσια) — возрождение, воскресение.

<sup>3</sup> Ср.: 1 Пет. 3, 18–20.

<sup>4</sup> *Descensus Christi ad inferos* — схождение Христа в ад (лат.).

<sup>5</sup> Ἐν φυλακῇ — в тюрьме, под стражей (греч.).

<sup>6</sup> Ἄνθρωπος ψυχικός — чувственный, недуховный, земной человек (греч.).

<sup>7</sup> Совершенно своеобразный отрывок с точки зрения языка: в немецком слово *Geist* означает и «дух», и «спиртное», *Geistigkeit* — и «духовность», «бестелесность», и «крепость спиртных напитков», а *Abgeschiedene* — и «оторванность», «отъединенность» в смысле извлеченности из чего-либо (в данном случае вино как экстракт из растения), и «усопшего», «умершего» как «оторванного» от этой жизни, «извлеченного» из нее. Таким образом, в примере с вином, который приводит Шеллинг, иллюстрируя переход в иную жизнь, жизнь духа (*Geist*), сохраняются особенности, которые уже не столь красочны в переводе.

<sup>8</sup> *Factum infectum fieri nequit* — он не может повернуть вспять (лат.).

<sup>9</sup> *Desponsio animi* — отчаяние души (лат.).

<sup>10</sup> Ἡ δόξα τοῦ πατρὸς — слава Отца (греч.).

<sup>11</sup> Δόξα τοῦ θεοῦ — Божья слава (греч.).

<sup>12</sup> Κατ' ἐξοχήν — по преимуществу (греч.).

<sup>13</sup> Σώματος πνευματικοῦ — тела духовного (греч.).

<sup>14</sup> Ср.: «И увидел я новое небо и новую землю» (Откр. 21, 1).

<sup>15</sup> *Simplex et nuda deitas* — простое и голое божество (лат.).

<sup>16</sup> Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερῦψωσε — «Посему и Бог превознес Его» (Флп. 2, 9).

<sup>17</sup> Ὑιὸς θεοῦ ἐν δυνάμει — Сыном Божиим в силе (греч.).

<sup>18</sup> В синодальном переводе «*через воскресение из мертвых*»; см. Рим. 1, 4.

<sup>19</sup> См.: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп. 2, 6).

<sup>20</sup> *Superstes anima* — сохранившись душой (лат.).

<sup>21</sup> Ζωοποιηθεῖς (τῷ) πνεύματι — оживотворенный Духом (греч.).

<sup>22</sup> Ср.: «Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8, 6).

<sup>23</sup> Πολλοῖς κυρίοις — многим господам (греч.). (См.: 1 Кор. 8, 5: «...и господ много»).

<sup>24</sup> Λεγόμενος θεός — так называемый бог (греч.).

<sup>25</sup> Эммаус — небольшое селение на северо-западе от Иерусалима, упоминаемое в Евангелии от Луки (Лк. 24, 13).

<sup>26</sup> См.: Лк. 24, 26.

<sup>27</sup> См.: Мф. 28, 18.

<sup>28</sup> См.: 2 Кор. 5, 19.

### Тридцать третья лекция

<sup>1</sup> См.: Евр. 1, 13; см. также: Пс. 109, 1; Мф. 22, 44; Мк. 12, 36; Лк. 20, 43; Деян. 2, 35.

<sup>2</sup> См.: Ин. 8, 58.

<sup>3</sup> См.: Ин. 10, 30.

<sup>4</sup> Ср.: «...Христа, в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3).

<sup>5</sup> См.: Лк. 15, 7.

<sup>6</sup> См.: Евр. 1, 13.

<sup>7</sup> Ἄλλος παράκλητος — другой ходатай, утешитель (греч.).

<sup>8</sup> См.: Ин. 16, 14.

<sup>9</sup> Ἀρχάς, ἐξουσίας — начала (начальства), власти (греч.).

<sup>10</sup> Ἀρχαῖς, ἐξουσίαις — началам (начальствам), властям (греч.).

<sup>11</sup> Δύναμις, κυριότης — сила, господство (греч.).

<sup>12</sup> Πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν — всякое начальство и всякую власть и силу (см.: 1 Кор. 15, 24).

<sup>13</sup> *Caput mortuum* — мертвая голова (лат.).

<sup>14</sup> «*De defectu oraculorum*» — «О недостаточности (о затмении) пророчеств» (лат.).

<sup>15</sup> См.: Еф. 2, 2.

<sup>16</sup> *Advocati diaboli* — адвокаты дьявола (лат.).

<sup>17</sup> Κατ' ἐξοχήν — по преимуществу (греч.).

<sup>18</sup> Ἀντικείμενος — противник (греч.).

<sup>19</sup> См.: Чис. 22, 23–27.

<sup>20</sup> Διάβολος — клеветник; противящийся (греч.).

<sup>21</sup> Διαβάλλειν — переправлять; клеветать; противиться (греч.).

<sup>22</sup> *Interjicere se ad obsistendum* — противиться (лат.).

<sup>23</sup> *Abstracte* — отвлеченно (лат.).

<sup>24</sup> *Contrarium* — противоположное, противоположность (лат.).

*Contrarius* — противоположный (лат.).

<sup>25</sup> Антиох Епифан (царств. с 175 по 164 гг. до н. э.) — сирийский царь, второй сын Антиоха Великого.

<sup>26</sup> Ср.: «Оградили город Давидов большою и крепкою стеною и крепкими башнями, и сделался он для них крепостью. И поместили там народ нечестивый, людей беззаконных, и они укрепились в ней; запаслись оружием и продовольствием и, собрав добычи Иерусалимские, сложили там, и сделались большой сетью. И было это постоянною засадою для святилища и злым диаволом для Израиля» (1 Мак. 1, 33–36).

<sup>27</sup> См.: 1 Ин. 3, 8.

<sup>28</sup> Λύσιος — освободитель, узорешитель (греч.).

<sup>29</sup> Богомилы — еретическое движение, возникшее на Балканах в начале X в. под влиянием павликианства (вероятно, на территории Македонии) и названное, как полагают историки, по имени его основателя попа Богомила; для него характерно учение об изначальной двойственности мира, борьбе доброго и злого начал.

<sup>30</sup> Манихеи, манихейство — религиозное учение, зародившееся на Ближнем Востоке в III в. и утверждавшее, что зло — такое же самостоятельное начало, как и добро.

<sup>31</sup> *Мильтон* Джон (1608–1674) — английский поэт и политический деятель, автор поэмы «Потерянный рай», в которой говорится о закономерности восстания сатаны против Бога.

<sup>32</sup> *Клопшток* Фридрих Готлиб (1724–1803) — немецкий поэт и драматург, предтеча «Бури и натиска».

<sup>33</sup> См.: 12, 31; 14, 30; 16, 11.

<sup>34</sup> Τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν — иметь силу (власть) смерти (греч.).

<sup>35</sup> *Немесиды* — в древнегреческой мифологии богиня возмездия и судьбы, карающая за нарушение моральных и общественных норм.

<sup>36</sup> Шеллинг дает более точный перевод в сравнении с синодальным: *обвинитель* (в оригинале — κατήγορ), а не *клеветник* (διδάσκαλος), что в большей степени согласуется с его последующими словами о том, что любое действие человека оборачивается *обвинением* против него.

<sup>37</sup> От греч. κρίσις — суд, осуждение (греч.).

<sup>38</sup> Ψυχαὶ ἀσπίρηκτοι — неутвержденные души (греч.).

<sup>39</sup> Σῶμα Μωυσέως — тело Моисея (греч.).

<sup>40</sup> Κυριότητος καταφρονούντες — презирающие господство (греч.).

<sup>41</sup> *Seigneurie* — высшая власть, господство (франц.).

<sup>42</sup> *Зогар* — «Книга сияния», каббалистическое сочинение, появившееся в конце XIII в. и имеющее форму аллегорического толкования на библейские тексты.

<sup>43</sup> «*Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum*» — не позволено человеку бесчестно поносить враждебный род (лат.).

<sup>44</sup> «Ἐν τῷ κατάρσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν αὐτὸς καταράται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν» — «Когда нечестивый проклинает сатану, то проклинает свою душу» (греч.).

<sup>45</sup> В синодальном переводе буквально так: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она преподана мне, и я, кому захочу, даю ее» (Лк. 4, 6).

<sup>46</sup> «Πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις» — «Против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12).

## Тридцать четвертая лекция

<sup>1</sup> *Principium ex quo* — начало, из которого (лат.).

<sup>2</sup> Ὑποκείμενον — основа, под-лежащее (греч.).

<sup>3</sup> *Id quod non prostat, non exstat* — то, что не выступает, не выдается (лат.).

<sup>4</sup> *Прозерпина* — в древнеримской мифологии богиня подземного царства, соответствующая древнегреческой Персефоне; Шеллинг, вероятно, имеет в виду, что в ее имени слышится латинское *serpens* — пресмыкающийся, змей.

<sup>5</sup> См.: Быт. 3, 1.

<sup>6</sup> *Cui subjectum erat* — которому было подчинено (лат.).

<sup>7</sup> *Alicui subjectum esse* — быть кому-то подчиненным (лат.).

<sup>8</sup> *Aliquem adorare* — кого-либо чтить, кому-либо поклоняться (лат.).

<sup>9</sup> В оригинале действительно употреблено настоящее время (ἀμαρτάνει, а не ἠμαρτήκεν), хотя, например, в синодальном переводе употребляется прошедшее («...потому что сначала диавол согрешил»).

<sup>10</sup> *Quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est* — того, кто что-либо делает руками другого, следует самого считать делающим это (лат.).

<sup>11</sup> *Qui peccare facit, ipse peccare dicitur* — того, кто заставляет грешить, считают согрешающим (лат.).

<sup>12</sup> *A centro deflectere sive aberrare* — отводить или отвращать от центра, средоточия (лат.).

<sup>13</sup> *Non eo loco quo esse debebat* — не в том месте, где ему надлежало быть (лат.).

<sup>14</sup> *Aberratio a scopo* — отклонение от цели (лат.).

<sup>15</sup> Ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς — человекоубийца от начала (греч.).

<sup>16</sup> Πατήρ τοῦ ψεύδους — отец лжи (см. Ин. 8, 44).

<sup>17</sup> *Епифаний Кипрский* (367–403) — известный ересиолог, финикиец по происхождению, автор антиеретических сочинений «Анкорат» и «Панарий».

<sup>18</sup> «Утверждают же... что Богом поставлены двое: один — Христос и другой — дьявол. Ему по жребию подвластен будущий век, а дьяволу вверен век настоящий; даю же им сие повелением Вседержителя по прошению каждого из них» (*Епифаний Кипрский*. Творения. М., 1863–1864. С. 239).

<sup>19</sup> *Фемистокл* (ок. 525—ок. 460 до н. э.) — афинский полководец и государственный деятель эпохи греко-персидских войн, архонт и стратег, сторонник демократической формы правления.

<sup>20</sup> Вероятно, имеется в виду «Критика практического разума» (1788), где Кант пишет о том, что «не надо быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем», чтобы усомниться в том, «есть ли действительно в мире истинная добродетель» (*Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1963–1966. Т. 4. С. 244).

<sup>21</sup> *Ad actum* — в действие (*лат.*).

<sup>22</sup> См.: 1 Пет. 5, 8.

<sup>23</sup> *Principium movens* — движущее начало (*лат.*).

<sup>24</sup> Τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ — глубины сатанинские (*греч.*).

<sup>25</sup> См.: Мф. 10, 16.

<sup>26</sup> См.: Ин. 13, 27.

<sup>27</sup> Παράκλητος — ходатай, утешитель (*греч.*).

<sup>28</sup> См.: Ин. 12, 31.

<sup>29</sup> См.: Ин. 12, 32.

<sup>30</sup> *Daemoniaci* — бесоодержимые (*лат.*).

<sup>31</sup> *Тир* — древний финикийский город-государство на восточном побережье Средиземного моря. *Сидон* — древний финикийский город. *Галилея* — историческая область в Северной Палестине. *Самария* — древний город в Палестине.

<sup>32</sup> *Конвульсионеры* — мистическая секта, возникшая во Франции в первой трети XVIII в. в результате гонений на янсенистов.

<sup>33</sup> *Капернаум* — селение в Галилее на западном берегу Тивериадского озера.

<sup>34</sup> Πρὸ καιροῦ — до времени, прежде времени (*греч.*).

<sup>35</sup> Εὐθέως — тотчас (*греч.*).

<sup>36</sup> *Materiam morbificam* — болезнетворную материю (*лат.*).

<sup>37</sup> Ἐκβάλλεται ἔξω — извергается вон (греч.).

<sup>38</sup> Лютер Мартин (1483–1546) — немецкий богослов, политический и общественный деятель, глава бюргерской Реформации в Германии, родоначальник немецкого протестантизма, один из создателей немецкого литературного языка.

### Тридцать пятая лекция

<sup>1</sup> См.: Еф. 1, 20–21. См. также примеч. 9–11 к 33-й лекции.

<sup>2</sup> См.: Флп. 2, 9.

<sup>3</sup> *Sine creatione etiam Satanae locus haud esset* — без творения и сатане не было бы места (лат.).

<sup>4</sup> *Post actum* — после действия (лат.).

<sup>5</sup> См.: Пс. 8, 7.

<sup>6</sup> Ἀνακεφαλαίωσις — сведение воедино, сосредоточение (греч.).

<sup>7</sup> Ср.: «В устройство полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 10).

<sup>8</sup> Κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας — глава всякого начальства и власти (греч.).

<sup>9</sup> В данном случае, как, впрочем, и в некоторых других, Шеллинг исходит из лексической структуры немецкого языка, и в переводе, разумеется, утрачивается та очевидность, которая важна для него как смыслообразующий момент.

<sup>10</sup> *Merae potentiae* — чистые потенции (лат.).

<sup>11</sup> См.: Лк. 16, 20–31.

<sup>12</sup> См.: Мф. 26, 53.

<sup>13</sup> Галлер Бертольд (1492–1538) — швейцарский реформатор, друг Меланхтона.

<sup>14</sup> См.: Лк. 2, 13–14.

<sup>15</sup> Ἀρχῶν, ἐξουσιῶν, δυνάμεων — начал, властей, сил (греч.).

<sup>16</sup> *Eo loco, quo initio fuerant* — в том месте, где они были изначально (лат.).

<sup>17</sup> *Quo esse debebant* — где они должны были быть (лат.).

<sup>18</sup> *Секст Эмпирик* (2-я пол. II в. — нач. III в.) — древнегреческий философ, представитель и систематизатор идей скептицизма, автор «Пирроновых положений» и трактата «Против математиков» («Против ученых»).

<sup>19</sup> *Καταταρτάω* — низвергать в ад (*греч.*).

<sup>20</sup> *Титаны* — греческие боги, дети Урана и Геи.

<sup>21</sup> «...Там-то под сумрачной тьмою подземною боги Титаны  
Были сокрыты решеньем владыки бессмертных и смертных».

(*Гесиод. Поэмы. Фрагменты. М., 2001. С. 42*).

<sup>22</sup> «...И Титанов отправили братья  
В недра широкодорожной земли и на них положили  
Тяжкие узы, могучеством рук победивших надменных».

(Там же).

<sup>23</sup> *Ζόφος* — тьма, мрак (*греч.*).

<sup>24</sup> См.: Быт. 18, 1–10.

<sup>25</sup> *Эйхгорн* Иоганн Готфрид (1752–1827) — немецкий протестантский богослов и ориенталист.

### Тридцать шестая лекция

<sup>1</sup> «Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν» — «ибо мы отчасти знаем» (1 Кор. 13, 9).

<sup>2</sup> См.: Мк. 16, 15.

<sup>3</sup> См.: Ин. 16, 13.

<sup>4</sup> См.: Еф. 2, 21–22.

<sup>5</sup> *Неандер* Август (1789–1850) — немецкий церковный историк.

<sup>6</sup> *Πρῶτος* — первый (*греч.*).

<sup>7</sup> *Ирод* Агриппа (10–44) — сын Аристовула и внук Ирода Великого, Иерусалимский царь. См.: Деян. 12, 1–10.

<sup>8</sup> См.: Мал. 4, 5.

<sup>9</sup> Ср.: «И восстал Илия пророк, как огонь, и слово его горело, как светильник» (Сир. 48, 1).

<sup>10</sup> Ἀρχαῖος κόσμος — древний мир (греч.).

<sup>11</sup> Καινὴ διαθήκη — новый завет, договор (греч.). См.: Мф. 26, 26–29; Мк. 14, 22–24.

<sup>12</sup> Ἐκχυνόμενον — изливаемое (греч.).

<sup>13</sup> См.: Откр. 1, 8.

<sup>14</sup> См.: Гал. 1, 12.

<sup>15</sup> Κατ' ἀποκάλυψιν — по откровению (греч.).

<sup>16</sup> Антиохия — древний город на Ближнем Востоке, основанный Селевком Никатором.

<sup>17</sup> См.: Гал. 1, 11–14.

<sup>18</sup> В оригинале и синодальном переводе κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν — по данной ему премудрости (греч.).

<sup>19</sup> Ἐν αἷς ἐστὶ δυσνόητα τινα — в которых есть нечто непонятное (греч.).

<sup>20</sup> Лахман Карл (1793–1851) — один из основоположников древнегерманской филологии и критики древних текстов.

<sup>21</sup> *Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri.* — По опыту ясно, что, если Библия в просторечии читается без тщания, отсюда по причине человеческого безрассудства происходит больше вреда, чем пользы (лат.).

<sup>22</sup> «*Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabilis depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: "Vos igitur, fratres praescientes, custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate"*». — «От вас же, почтенные братья, менее всего сокрыто, куда простираются эти усилия библейских обществ. Ведь вы знаете о предостережении, засвидетельствованном в самих Святых Писаниях, предостережении Петра, князя апостолов, который, с похвалою отозвавшись о Посланиях Павла, говорит, что в них есть нечто трудное для разумения, что люди несведущие

и неутвержденные искажают это к своей гибели, как и прочие Писания, и тут же добавляет: «Итак, вы, братья, зная об этом заранее, берегитесь, чтобы не увлечься заблуждением и не отпасть от своего утверждения»» (лат.).

<sup>23</sup> *Климент Римский* — отец и учитель Церкви, апостольский муж, римский епископ I в. н. э.

*Recognitiones Климента* — так наз. «Встречи», памятник древнехристианской письменности, входящий наряду с другими («Послание Петра Иерусалимскому епископу Иакову», «Послание Климента Иакову», «Сокращенное изложение деяний Петра») в так наз. *Климентины*, связанные по происхождению и содержанию с Климентом Римским.

<sup>24</sup> *Testo nomine* — не явно, не называя имени (лат.).

<sup>25</sup> *Янсенизм* — неортодоксальное направление во французском и нидерландском католицизме, получившее свое название от голландского теолога Янсения.

<sup>26</sup> *Методисты* — сторонники одного из направлений в протестантизме, возникшего в XVIII в. в результате отделения от англиканской церкви.

<sup>27</sup> *Magna charta* — великая хартия (лат.).

<sup>28</sup> См.: Мф. 10, 34.

<sup>29</sup> См.: Ин. 18, 10.

<sup>30</sup> *Fratres liberi spiritus* — братья свободного духа (лат.); разнообразные радикальные квиетистско-пантеистические течения в мистике XIII–XVI вв., признававшие сущностное единство человеческой души с Богом и отрицавшие церковную иерархию, таинства и прочие церковные установления как препятствующие растворению в Божестве.

<sup>31</sup> *Францисканцы* — члены нищенствующего монашеского ордена, основанного Франциском Ассизским; в конце XIII в. часть членов ордена, сообразующих свою жизнь с переосмысленными идеями Иоахима Флорского, получили название «спиритуалов», «мужей духа» (в отличие от другой части, называемой «конвентуалами» и «обсервантами», которая полностью подчинялась ав-

торитету Церкви, тогда как первые, и особенно итальянские спиритуалы, подвергали церковную иерархию критике, за что терпели гонения).

<sup>32</sup> *Людовик IV Баварский* (1287–1347) — германский король, с 1328 г. — император «Священной Римской империи». В борьбе с папой Иоанном XXII использовал различные противоборствовавшие папе оппозиционные течения (от еретических движений до сторонников укрепления национальной церкви).

<sup>33</sup> См.: Откр. 13, 1, 4, 11, 14; 15, 2; 16, 13.

<sup>34</sup> См.: Мф. 16, 13–19.

<sup>35</sup> См.: Мф. 16, 21–23.

<sup>36</sup> См.: Мф. 16, 24–26; Мк. 8, 34–36; Лк. 9, 23.

<sup>37</sup> См.: Мф. 26, 33; Мк. 14, 29; Ин. 13, 37. В оригинале и синодальном переводе Петр готов отдать *душу* (τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω).

<sup>38</sup> См.: Ин. 21, 15–16.

<sup>39</sup> См.: Лк. 22, 61–62.

### *Тридцать седьмая лекция*

<sup>1</sup> См.: Ин. 21, 19.

<sup>2</sup> Πρωτοστασία — первенство (греч.).

<sup>3</sup> Ἀντικείμενον — противоположное (греч.).

<sup>4</sup> См.: 1 Кор. 6, 12–27; Еф. 4, 25; 5, 30; Кол. 1, 18; 3, 5.

<sup>5</sup> *Ориген* (ок. 185—253 или 254) — христианский богослов, философ, представитель ранней патристики, автор целиком не сохранившейся Гексаплы (списка Библии с шестью параллельными переводами: древнееврейский текст, греческий, переводы Аквилы, Симмаха, «семидесяти толковников» и Андротиона).

*Иоанн Златоуст* (между 344 и 354–407) — константинопольский патриарх, богослов, критик арианства, отец Церкви, автор более восьмисот проповедей, за которые и получил именование Златоуста.

<sup>6</sup> Ἐκκαλουμένοι — вызываемые, призываемые; ἐκκαλουμένων — призванных (греч.).

<sup>7</sup> Григорий VII Гильдебранд (ок. 1015—1085) — римский папа, деятельно осуществлявший Ключническую реформу, направленную на укрепление позиций Католической Церкви; декретом 1059 г. о выборах папы определил его избрание только коллегией кардиналов, без прямого участия светских властей; автор «Диктата папы» (1075), проникнутого идеей папской теократии.

<sup>8</sup> *Ou catholicisme ou déisme* — или католицизм, или деизм (франц.).

<sup>9</sup> Даламбер Жан Лерон (1717—1783) — французский философ и математик, просветитель.

*«En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestants de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur logique, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jusqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégènera tôt ou tard en un déisme franc et sans alliage».* — «Сожалея, как это нам и должно, о том, что протестанские богословы заблуждаются в основополагающем начале своего вероисповедания, отвергая всякий авторитет в вопросе веры, будем, по меньшей мере, иметь достаточно хорошее мнение об их логике, будучи убежденными в том, что, наконец, они максимально расширят выводы, следующие из этого начала, и что социнианство, которое большинство из них сегодня открыто или тайно исповедует, рано или поздно выродится в чистый деизм, лишенный каких-либо привнесений» (франц.).

Социнианство — рационалистическое направление среди протестантов-антитринитариев в польской Реформации, названное по имени одного из основателей — Ф. Социна (1539—1604).

*L'argument le plus victorieux* — самый победоносный довод (франц.).

Боссюэ Жак Бенинь (1627–1704) — французский писатель и проповедник, идеолог католицизма.

«*Nous datons, leur disait l'éveque de Meaux, du temps des apotres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous etes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission; ou réunissez-vous tout-a-fait a nous, ou séparez-vous en tout-a-fait, et cessez absolument d'etre chretiens, si vous ne voulez vous résoudre a etre tout franchement et tout uniment catholique*». — «Мы, говорил им епископ из Мо, ведем начало с апостольских времен, донныне сохраняя преемственность; вы же — новые пришельцы, прибывшие вчера и не имеющие миссии; или совсем присоединяйтесь к нам, или окончательно отделяйтесь и полностью прекращайте быть христианами, если не можете решиться совершенно просто и свободно стать католиками» (франц.).

<sup>10</sup> См.: 3 Цар. 19, 11–12.

<sup>11</sup> См.: Мк. 3, 17.

<sup>12</sup> Τὸ πνευματικὸν τῶν Εὐαγγελίων — духовное Евангелий (греч.).

<sup>13</sup> См.: Ин. 16, 7, 13.

<sup>14</sup> См.: Рим. 3, 27–28; 4, 6; 9, 12; Еф. 2, 9; Евр. 6, 1; 9, 14.

<sup>15</sup> Откр. 21, 2.

<sup>16</sup> *Высокая Церковь* (High Church) — ортодоксальная англиканская Церковь в противоположность «нижней», евангелической англиканской Церкви (Low Church).

<sup>17</sup> См.: Мф. 26, 33–35.

<sup>18</sup> См.: Лк. 22, 8.

<sup>19</sup> Ἐξ ὧν οἱ πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν — из которых большая часть донныне *пребывает*, а некоторые и почил (греч.).

<sup>20</sup> Ἀποθανεῖν — умирать; μὴ ἀποθανεῖν — не умирать; ἀκολουθεῖν — следовать (за кем-либо); μὴ ἀκολουθεῖν — не следовать (за кем-либо) (греч.).

<sup>21</sup> См.: Ин. 10, 16.

<sup>22</sup> *Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput* — Пресвятая Латеранская церковь, мать и глава всех церквей града и мира (лат.).

<sup>23</sup> Пий VII (1740–1823) — римский папа с 1800 г.; в 1814 г. восстановил орден иезуитов.

<sup>24</sup> См.: Ин. 4, 23.

<sup>25</sup> См.: 1 Кор. 15, 28.

<sup>26</sup> Ὀικοδομία — домостроительство, домоправление (греч.).

<sup>27</sup> Василий Великий (ок. 330–379) — христианский церковный деятель, один из отцов Церкви, борющийся с арианством и отстаивавший независимость Церкви от императора.

### Другая дедукция принципов позитивной философии

<sup>1</sup> *Antecedenter* — предваряющим образом (лат.).

<sup>2</sup> *Antecedens* — предшествующий (лат.).

<sup>3</sup> *Potentia existendi* — возможность существования (лат.).

<sup>4</sup> *Natura necessaria* — необходимая природа (лат.).

<sup>5</sup> *Terminus a quo* — точка отсчета (лат.).

<sup>6</sup> Спиноза Бенедикт (1632–1677) — нидерландский философ.

<sup>7</sup> *Conditio sine qua non* — неперенное условие (лат.).

<sup>8</sup> *Invisum* — ненавистное, нежеланное (лат.).

<sup>9</sup> *Eodem loco, quo fuerunt* — оставаться им на прежнем (на том же самом) месте (лат.).

<sup>10</sup> *Ex actu puro in potentiam* — из чистого акта в потенцию (лат.).

<sup>11</sup> *Naturā suā* — по своей природе (лат.).

<sup>12</sup> *Potentia potentiae* — потенция потенции (лат.).

<sup>13</sup> Ποῦ — где? (греч.).

<sup>14</sup> *Quod non per existentiam existit, т. е. quod existit, sed non per existentiam existit* — что существует не через существование, т. е. что существует, но не через существование (лат.).

<sup>15</sup> Ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν — все время сознающий себя самого (греч.).

<sup>16</sup> Мюллер Иоганн — см. примеч. 14 к 24-й лекции.

<sup>17</sup> Пиндар (ок. 518–442 или 438 до н. э.) — древнегреческий поэт.

<sup>18</sup> *Materia prima* — праматерия, первоматерия (лат.).

<sup>19</sup> *Ex improviso* — неожиданно, внезапно (лат.).

<sup>20</sup> *Finaliter* — в завершении, завершающим образом (лат.).

*Первая лекция в Берлине*  
*15 ноября 1841 г.*

<sup>1</sup> *Dic cur hic* — скажи, почему (ты) здесь? (лат.).

<sup>2</sup> *Nihil utile nisi quod honestum* — полезно только честное (лат.).

<sup>3</sup> Шлейермахер Фридрих (1768–1834) — немецкий протестантский богослов и философ.

## СОДЕРЖАНИЕ

### Третья книга ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ

#### *Часть вторая*

#### *Двадцать четвертая лекция*

О соотношении мифологии и откровения. О понятии откровения. Насколько в самой философии совершается познание a posteriori (аналогичное опытному знанию, которому откровение в целом принадлежит). Вывод: откровение не есть нечто постигаемое a priori. Замечания об отношении науки к вере. Каким образом философия приходит к тому, чтобы сделать объектом своего постижения сначала природу, затем мифологию и наконец откровение. Общие соображения об отношении разума к содержанию откровения. Реальное (не просто идеальное) отношение человека к Богу как основной предпосылке постижения откровения . . .

#### *Двадцать пятая лекция*

Отношение философии откровения к прежним методам научной трактовки откровения: схоластическому, внешнеисторическому, мистическому. Начало философского из-

ложения с акцентом на основной идее христианства. Основное условие ее понимания (в том, что касается *Лица Христа*) — свобода (самовластие) Христа до его вочеловечения, понятие *μορφή θεού*. Экзегетическое свидетельство из Флп. 2, 6–8. Применение этого взгляда о состоянии Христа перед вочеловечением к дальнейшим местам из Нового Завета. В какой мере *искушение* Христа предполагает возможность его господства, независимого от Бога . . . . . 36

### *Двадцать шестая лекция*

Продолжение изложения основной мысли откровения: предпосылка *Христового дела* и его понимания: а) реальность начала, подлежащего преодолению, его реальность по отношению к человеку, а также к Богу; б) внешнее преодоление этого начала, совершившееся в язычестве; с) воля к самопожертвованию со стороны опосредствующей потенции, Сына, и полное оставление мира Отцом на волю Сына — последнее доказывается из 1 Кор. 15, 27–28, а также дается дальнейшее соотнесение этого отрывка с христологией и тринитарным учением (выход на точку зрения христианского триединства). Общие соображения относительно учения о Троичности и его исторического развития с уделением особого внимания учению *тритеитов* . . . . . 59

### *Двадцать седьмая лекция*

Более обстоятельный анализ значения того влияния Христа, которое он оказывал уже в язычестве, по отношению к его позднему, личностному влиянию. Полное упразднение напряжения вследствие вочеловечения и Христовой жертвы, с которой связано начало действия (наступление) *третьей потенции*, Святого Духа (во время крещения Христа). Результат развития основной мысли откровения. Пред-

существование Христа согласно прологу Евангелия от Иоанна. О значении Логоса (λόγος) . . . . .	85
--	----

*Двадцать восьмая лекция*

Переход к объяснению пролога Евангелия от Иоанна посредством общих замечаний о недостаточности а) толкования, основывающегося на простом знании языка; б) только философского толкования (объяснение природы Иоаннова Логоса, предпринятое Фихте). Толкование самого пролога со ссылкой на содержащиеся в нем христологические моменты (особенно на их соотношение с генеалогией времени) . . . . .	111
---	-----

*Двадцать девятая лекция*

(Личностное) влияние второй потенции во время ветхозаветного домостроительства — определение способа откровения в Ветхом Завете. Оно определяет искушение Авраама, а также прочее из развития иудейской религии. Последовательность в ветхозаветном откровении (понятие Malach Jehovah как (объективно) продолжающее развитие). Разъяснение языческого в законодательстве Моисея из лежащего в его основе мифологического: обрезание, повеления о пище, жертвы ( <i>hircus emissarius</i> ), очищение от проказы. Критика теории Спенсера и типологического разъяснения. Дальнейшие доказательства проникновения мифологического начала в иудаизм и дальнейшее разъяснение типологического в язычестве и иудаизме. О всемирно-историческом предназначении еврейского народа и его отношении к христианству вообще . . . . .	135
---	-----

*Тридцатая лекция*

Римская эпоха как возвешение конца язычества и время рождения Христа. Общие замечания о постижимости вочело-

вечения. Критика прежней теории вочеловечения. Переход к положительному определению способа воплощения посредством обсуждения вопроса о субъекте уничтожения (на который традиционная теория почти не дает ответа). Более обстоятельное разъяснение природы вочеловечения а) с точки зрения нравственной; б) с точки зрения физической. Значение рождения Христа как внешнего (общественно-исторического) факта . . . . . 171

### *Тридцать первая лекция*

Дальнейшие разъяснения о (физической) природе вочеловечения (при содействии Св. Духа) с обращением к Новому Завету. В какой мере, согласно философии откровения, Христос является потомком Давида. Безгрешность Христа. О понятии «Христовой плоти» и самобытных телесных свойствах Христа вообще. Идеал Христа в искусстве. Соединение божественной и человеческой природы в вочеловечении (отношение изложенного здесь взгляда к евтихианству, несторианству и учению Церкви). Чудеса Иисуса (о возможности чудес вообще). Насколько природно-демиургическое влияние Христа не противоречит его вочеловечению. Значение Христовой смерти. О внешних обстоятельствах распятия. Об учении о примирении (удовлетворении) и его предпосылке в целом. Почему для совершения примирения Христу непременно надо было покориться до смерти . . . . . 198

### *Тридцать вторая лекция*

Об изменении, произошедшем с Христом в смерти, и прежде всего о природе смерти вообще (смерть не только разъединение, но и выделение сущности). О descensus Christi. Толкование 1 Пет. 3, 18 и след. Переход к теме воскресения Христа посредством (подробного) изложения теории трех состояний целостной жизни человека (а также о доказательствах бессмер-

тия, выдвигаемых старой метафизикой). Воскресение Христа: а) его влияние, наше оправдание и его понятие; б) процесс воскресения. Значение воскресения для истории. О состоянии превознесенности Христа, трудности традиционного учения применительно к подлинному субъекту возвышения. Использование различных мест из Писания для объяснения состояния возвышения . . . . . 231

### *Тридцать третья лекция*

Размышления обо всем этом толковании откровения и особенно о том, почему возможно только это (подлинное) толкование и никакое мистическое. Основание и значение научного постижения христианства вообще. О вознесении Христа и связанном с ним учении о мироздании. Ближайшее воздействие возвышения Христа, всеобщее пришествие Св. Духа (последовательность трех Лиц), освобождение человеческого сознания от всякой космической силы, которая умирает во Христе (упоминание о важном отрывке из Плутарха). Переход к демонологии. Критика прежнего (церковного) представления о сатане, а также а) об имени сатаны; б) почему сатана не является ни просто тварью, ни вечно злым началом, доказательства из Писания; с) подготовка положительного взгляда на сатану со ссылкой на Книгу Иова. Основная идея Второго послания Петра. Сатана в истории искушения Христа . . . . . 255

### *Тридцать четвертая лекция*

Происхождение сатаны согласно предпосылкам философии откровения. Возражение против этой теории, а также отношение сатаны к грехопадению и вопрос о допущении зла вообще. Доказательство соответствия этого учения о сатане со св. Писанием и особенно с основной мыслью Иоанна (экзегеза 1 Ин. 3, 8 и Ин. 8, 44). Об отношении сатаны ко всему человеческому

роду. О его отношении к отдельному человеку (радикальное зло; силы и влияние сатаны; Мф. 12, 43). Почему Христос называет сатану только злым духом. Даемоnіасі во времена Христа . . . 286

### *Тридцать пятая лекция*

Понятие об ангелах вообще, аналогия этого понятия понятию потенциалов. Происхождение злых ангелов. Толкование природы добрых ангелов и их предназначения. Почему сознание апостолов еще преисполнено идеей ангелов. О мифологическом характере некоторых выражений, используемых апостолами, особенно Иудой (Иуда. б) и Петром (2 Пет. 2, 4). О новозаветных теофаниях и их толковании. Понятие подлинного мира духов. Общие замечания. Переход к теории о развитии христианской Церкви . . . . . 311

### *Тридцать шестая лекция*

Христианство, подчиненное естественным законам развития (прекращение духовных даров). Необходимость выхода из первого идеального состояния. Обнаружение закона в развитии христианской Церкви (закона последовательности эпох), представленного тремя апостолами: Петром, Иаковом (Павлом) и Иоанном. Петр как основа или начало (толкование Мф. 16, 18). Сравнение Петра и Павла, с разъяснением 2 Пет. 2, 5 применительно к Петру (замечания о крещении и Вечере). Признаки несходства Петра и Павла в Новом Завете (с особым вниманием на 2 Пет. 3, 15 и след.). Победа Павлова начала в Реформации. Общее рассмотрение Римской Церкви . . . 328

### *Тридцать седьмая лекция*

Миссия Церкви Реформации в противоположность Римской Церкви. Различное отношение германских и романских

народов к христианству (греческая Церковь). Об апостолах как писателях и в частности о (новойшей) критике Нового Завета. Об отношении конфессий в Германии и задаче протестантизма. Церковь апостола Иоанна. Сравнение последнего с Петром и Павлом. Евангелие от Иоанна. Определение Иоанна как апостола истинно всеобщей Церкви. Последняя глава Евангелия от Иоанна. Время действия Иоанна. Заключительные замечания . . . . .	349
<i>Другая дедуция принципов позитивной философии . . . . .</i>	<i>373</i>
<i>Первая лекция в Берлине . . . . .</i>	<i>399</i>
<i>А. П. Шурбелев. Философское постижение веры: поздний Шеллинг и христианское откровение . . . . .</i>	<i>411</i>
<i>Примечания . . . . .</i>	<i>427</i>

*Научное издание*

**Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг**

**ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ**

**Том 2**

*Утверждено к печати редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *Л. В. Арсеньева*

Художник *Л. А. Яценко*

Технический редактор *Е. Г. Коленова*

Корректоры *О. М. Бобылева, О. И. Буркова и З. Ю. Иванова*

Компьютерная верстка *А. Б. Левкиной*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 1.11.2002. Подписано к печати 2.12.2002.

Формат 70×100<sup>1/32</sup>. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 19.5. Уч.-изд. л. 22.2. Тираж 2000 экз.

Тип заказ № 3751.С 292

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

main@nauka.nw.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, 9 лин , 12

ISBN 5-02-026778-3



9 785020 267787

**Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 2.** — СПб.: Наука, 2002. — 480 с. — (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 5-02-026778-3 (Т. 2)

ISBN 5-02-026776-7

Первый перевод книги Ф. В. Й. Шеллинга «Философия откровения» представляет собой кульминационную часть позднего учения великого философа. Извлечению на свет этой почти забытой работы мы обязаны интересу, проявляемому современным сознанием к религии, стремлению не только восстановить, но и заново переосмыслить, казалось бы, навсегда утраченные ценности.

Предназначается в первую очередь философам, религиоведам, культурологам, а также всем, живущим жизнью духа.