
ДУХ ХРИСТИАНСТВА И ЕГО СУДЬБА

Иисус появился незадолго до последнего кризиса, который назревал как результат брожения разнообразных элементов в судьбе иудейского народа. В эту эпоху внутреннего брожения, развития этой разнородной материи, которое должно было завершиться концентрацией ее в едином целом и возникновением чистых противоположностей, т. е. открытой войной, последнему акту предшествовал ряд отдельных вспышек. Люди, ничем не замечательные по своему душевному складу, но сильных страстей, лишь частично постигали судьбу иудейского народа и не находили поэтому в себе достаточного спокойствия ни для того, чтобы, терпеливо неся свои страдания и не задумываясь, покориться судьбе и плыть по течению, ни для того, чтобы выждать наступления более благоприятного момента, который позволил бы им собрать значительные силы; в этом всеобщем брожении они предвосхищали ход событий и бесславно погибали, не оказав какого-либо воздействия на судьбу своего народа¹.

Иисус боролся не против одной стороны судьбы иудеев, так как он не находился во власти другой ее стороны, но противопоставил себя всей этой судьбе; тем самым он возвысился над ней сам и пытался возвыситься над ней свой народ. Однако вражда, подобная той, которую он пытался снять, может быть лишь одолена храбростью, а не примирена любовью; поэтому и его благородное намерение побороть судьбу во всей ее полноте было обречено на неудачу, а он сам неминуемо должен был пасть жертвой этой попытки. Именно потому, что Иисус не принял ни одной стороны судьбы, его религия должна

была получить столь широкое распространение если не в его народе, ибо народ этот был еще слишком многим связан, то среди других народов, где ее восприняли люди, равнодушные к судьбе, не склонные что бы то ни было защищать или утверждать.

Перед духом Христа^{1а} могли познать основанной на живой модификации человеческой природы (права, от которых он сам отказывается, устанавливая власть над собой), были для них заповеданными, абсолютно позитивными. Поэтому то устройство, при котором здесь следуют различным типам иудейского законодательства, есть чуждое, искусственное устройство, и различия возникают в нем только в зависимости от различного характера того реагирования, которое оно вызывает.

Заповедям, требовавшим лишь служения господину, непосредственного рабства, послушания без радости, без готовности и любви, т. е. заповедям богослужения, Иисус противопоставил прямо противоположное — склонность, более того, потребность человека². Религиозные действия суть самое духовное и прекрасное, они стремятся соединить даже то, что неизбежно разъединено самим развитием, изобразить это соединение в идеале как полностью такое, более не противоречащее действительности, следовательно, выразить его в деятельности, утвердить его в ней. Но именно поэтому религиозные действия, лишённые этого духа красоты, суть самые пустые, они превращаются в бессмысленнейшее рабство, взывающее к осознанию [необходимости] своего уничтожения, в деятельность, посредством которой человек выражает свое ничтожество, свою пассивность. Удовлетворение любой, самой обычной, потребности человека выше подобного религиозного действия, ибо в нем все-таки непосредственно заключено чувство или стремление сохранить некое, пусть даже пустое, бытие.

Что тяжелая нужда оскорбляет священное — непреложная истина, ибо нужда есть состояние разорванности, а действие, оскорбляющее священный объект, есть нужда в действии [*]. В бедственном положении либо человек превращается в объект и подвергается угнетению, либо он вынужден превратить в объект природу и подвергнуть

[*] Нужда не может проявиться по-иному. Однако осквернение священного объекта незначительным действием может происходить лишь из презрения к нему; уже наличие даже некоторого уважения исключает случайную вольность или произвол. Контраст

угнетению ее. Священна не только природа, священным может быть и то, что есть объект в себе, и не только в том случае, если оно само есть изображение идеала, соединяющего многих, но если оно каким-либо образом находится в соотношении с этим идеалом, принадлежит ему. Бедственное положение может принудить к осквернению священного предмета, однако осквернение его, не вынужденное обстоятельствами, есть преднамеренная заносчивость, если то, что объединяет весь народ, есть общее достоиние всех, ибо в этом случае оскорбление святыни есть одновременно и неправомерное нарушение общего права; благочестивое рвение, направленное на разрушение храмов и алтарей чуждой ему веры, на изгнание ее священнослужителей, оскверняет общие и всем принадлежащие святыни. Однако если нечто священное объединяет всех только в их отречении, в их служении, то каждый, кто обособляется от остальных, лишь восстанавливает присущее ему право, и оскорбление подобного священного предмета или заповеди лишь постольку есть некое нарушение по отношению к остальным, поскольку в этом акте находит себе выражение отказ от сообщества с ними и решимость произвольно пользоваться своей собственностью, будь то время или что-либо иное.

Чем незначительнее, однако, это право и чем менее ощутимо жертвование им, тем меньше оснований предполагать, что человек станет противопоставлять себя своим согражданам в том, что есть для них высшее достоиние, и захочет порвать узы, соединяющие его с ними в сокровеннейшем средоточии их союза. Это мыслимо лишь в том случае, если все подобное сообщество в целом вызывает одно презрение; и поскольку Иисус противопоставил себя всему существованию своего народа, то для него отпала и необходимость того бережного отношения, которое проявляет обычно при расхождении в не столь важных вопросах благорасположенный человек по отношению к тем, с кем он в остальном пребывает в полном согласии. Из уважения к тому, что было священно для иудеев, Иисус не отказался от удовлетворения ничтожной потребности, случайного желания, не отложил его; этим он выразил свое обособление от своего народа, все свое

между священностью объекта или заповедью и их осквернением становится тем сильнее, чем меньше была нужда, чем больше был произвол в осквернении святыни.

презрение к его рабскому следованию объективным заповедям. Спутники Иисуса * подали повод к неудовольствию иудеев тем, что срывали колосья в субботу. Вряд ли они могли удовлетворить этими колосьями мучивший их голод. Если бы они чтили субботу, то легко могли бы отложить удовлетворение этой ничтожной потребности до того момента, когда они достигнут места, где им будет предложена готовая пища. Порицающим действия его учеников фарисеям Иисус напоминает о Давиде, который в минуту крайней нужды взял хлеба предложения, ссылаясь и на то, что субботу нарушают и священнослужители в храме, но, будучи предусмотрено законом, это не считается осквернением святыни. С одной стороны, Иисус как бы еще усугубляет проступок своих учеников замечанием, что священнослужители нарушают святость субботы только в храме; здесь же вина его учеников больше, поскольку природа священнее храма; с другой стороны, однако, он вообще возвеличивает природу, лишенную, с точки зрения иудеев, бога и святости, над тем единственным созданным ими местом, которым они ограничивают мир, находящийся в отношении с богом. Непосредственный же смысл слов Иисуса заключается в том, что он противопоставляет человека святости времени и считает второе ниже, чем удовлетворение человеком своей даже не слишком существенной потребности.

В тот же день Иисус исцеляет человека, у которого была сухая рука. Впрочем, поведение самих иудеев при виде попавшей в беду овцы свидетельствует так же, как использование Давидом священных хлебов или действия священников в субботу, о том, что и для них святость субботнего дня не абсолютна, что и им ведомо нечто более высокое, чем соблюдение этой заповеди.

И в данном случае речь идет также о необходимости, а необходимость уничтожает вину. Животное, упавшее в колодезь, требует немедленной помощи, а сможет ли человек еще до захода солнца владеть своей рукой, не имеет никакого значения. Поступок Иисуса выражал его желание совершить исцеление на несколько часов раньше и показать, что это желание важнее заповеди, установленной высшим авторитетом.

Обычаю мыть руки перед тем, как преломить хлеб, Иисус противопоставляет (Матф. XV, 2) всю субъектив-

* Матф. XII.

ность человека, а рабскому соблюдению заповедей, чистоте или оскверненности объекта — чистоту или скверну сердца. Иисус превратил неопределенную субъективность, характер, в совсем иную сферу, не имеющую ничего общего с точным соблюдением объективных заповедей.

Иначе, чем к этим чисто объективным заповедям, которым Иисус противопоставляет нечто совершенно им чуждое, субъективное в его всеобщности, Иисус относится к законам, которые мы в зависимости от точки зрения называем моральными или гражданскими^[*]. Поскольку они выражают в форме постановлений естественные отношения человека, то заблуждение возможно лишь в том случае, если они станут полностью или частично объективными. Так как законы суть соединения противоположностей в одном понятии³, оставляющем их, следовательно, в качестве противоположных, само же понятие состоит в противоположенности действительности, то оно выражает долженствование. Если [рассматривать] понятие не с точки зрения его содержания, а с точки зрения его формы, т. е. как понятие, как нечто созданное и постигнутое человеком, то закон носит моральный характер; если же исходить только из содержания понятия как определенного соединения определенных противоположностей, и долженствование, следовательно, коренится в этом случае не в свойстве самого понятия, а привносится в него некоей чуждой ему силой, — то закон должен быть назван гражданским. Так как, при второй точке зрения, соединение противоположностей не понято, не субъективно, гражданские законы содержат границу противопоставления ряда людей^[**], чисто моральные же законы определяют границу противопоставления в одном человеке; первые, следовательно, ограничивают противопоставление одних людей другим, вторые — противопоставление *одной* стороны, *одной* силы человека другим сторонам, другим силам его же^[***]; и тем самым одна сила этого человека

[*] Они субъективны постольку, поскольку в основе их лежит деятельность человеческого существа, проявление его силы.

[**] При которой они еще могут существовать.

[***] Подобные законы по самой своей природе отчасти позитивны, так как они суть только рефлексы, предметом которой служит односторонняя, чуждая остальным сила, — эти остальные, следовательно, либо исключаются, либо подчиняются ей. Однако законы могут стать и полностью позитивными, если они будут действовать не в качестве силы человека, а в качестве совершенно чуждой силы, если это господство будет находиться не в чело-

господствует над другой его силой. Чисто моральными законами, не способными превратиться в гражданские, т. е. такими, где противоположности и соединение не могут иметь форму чуждых, следует считать законы, направленные на ограничение тех сил, действия которых не есть действия или отношения, направленные против других людей. Законы, действующие как чисто гражданские установления, позитивны, и, поскольку они по своей материи равны моральным или поскольку соединение объективных начал в понятии предполагает и необъективное соединение или может стать таковым, превращение гражданских законов в моральные, обоснование их долженствования не приказом чуждой силы, а следствием собственного понятия, уважением к долгу было бы снятием их формы. Однако и те моральные законы, которые не способны превратиться в гражданские, могут стать объективными, если соединение (или ограничение) воздействует само не как понятие, как веление, но как нечто чуждое ограниченной силе, хотя тоже субъективное. Такого рода объективность могла бы быть снята только посредством восстановления самого понятия и ограничения деятельности посредством этого понятия. Можно было бы ожидать, что Иисус выступит против позитивности моральных заповедей, против одной только легальности, что он покажет, в какой степени законность есть всеобщее и вся ее обязательность заключена в ее всеобщности. Ведь с одной стороны, всякое долженствование, всякое установление, выступает как нечто чуждое, с другой же — в качестве понятия (всеобщности) оно есть субъективное; тем самым оно, будучи продуктом человеческой силы, способности человека постигать всеобщее, продуктом разума, теряет свою объективность, свою позитивность, гетерономию, а требуемое заповедью выступает [как] нечто, основанное на автономии человеческой воли. Однако таким способом позитивность была бы устранена лишь отчасти^[*], и разница между тунгусским

веке, а вне его. Иисус не пожелал придать этим заповедям субъективный характер, показав, что они суть всеобщие законы, что их всеобщность есть проявление человеческой способности, способности постигать всеобщность, способности разума; такого рода развитие, которое представило бы заповеди как продукт человеческой силы, лишило бы их объективности, позитивности.

[*] Ибо веление долга есть всеобщность, которая остается противоположной особенному, и оно угнетено, когда господствует всеобщее.

шаманом и стоящим во главе церкви и государства европейским прелатом^{3а} или между подданным Великого Могола и пуританином, с одной стороны, и человеком, следующим велению долга, — с другой, заключается не в том, что одни превращают себя в рабов, а другой свободен, а в том, что первые подчиняются господину, который находится вне их, второй несет его в себе, будучи, однако, вместе с тем своим собственным рабом; для особенного, будь то инстинкты, склонности, патологическая любовь, чувственность или как бы это еще ни называть, всеобщее неминуемо и всегда есть чуждое, объективное; остается несокрушимая позитивность, тем более возмутительная, что содержание, которое получает всеобщее веление долга, заключает в себе определенный долг, и тем самым противоречие, выражающееся в том, что этот долг одновременно ограничен и всеобщ и в силу формы всеобщности предъявляет самые серьезные претензии в пользу своей односторонности. И горе человеческим отношениям, не содержащимся в этом понятии долга, в попятни, которое, поскольку оно не есть лишь пустая идея всеобщности, но должно проявить себя в действии, исключает все остальные отношения или подчиняет их себе.

Тот, кто стремился возродить человека в его целостности, не мог пойти по пути, на котором к разорванности человека лишь добавились бы упрямство и высокомерие. Действовать в духе законов не могло означать для него действовать из уважения к долгу вопреки человеческим склонностям, ибо тем самым обе части духа (при подобной внутренней разорванности это нельзя назвать иначе) совсем не находились бы внутри духа законов, но противостояли бы ему, одна часть потому, что она является исключительной, следовательно, сама собой ограничена, другая потому, что она подчинена.

В своей непосредственной противопоставленности законам этот возвышающийся над моралью дух Иисуса обнаруживается в Нагорной проповеди, которая представляет собой проведенную на ряде примеров попытку лишить законы их характера, их формы законов; целью этой попытки является не призывать к тому, чтобы люди уважали законы, а открыть то, что эти законы наполняют, но снимают как законы, следовательно, есть нечто более высокое, чем повиновение им, и позволяет обойтись без них. Поскольку веления долга предполагают разъединение и господство понятия заявляет о себе в долженство-

вании, то нечто, стоящее выше этого разъединения, есть *бытие*, модификация жизни, которая лишь применительно к объекту есть нечто исключаящее, следовательно, ограниченное, поскольку исключение может быть дано только посредством ограничения объекта и касается только его. Если Иисус также облакает в форму заповедей то, что он противопоставляет законам, что ставит выше их («Не думайте, что я пришел нарушить закон; да будет слово ваше; я говорю вам: не противьтесь; любите бога и ближнего вашего»), то его изречения суть заповеди в совсем ином смысле, чем долженствование, веление долга. Он выражает так свое учение лишь потому, что живое мыслится, высказывается, предлагается в чуждой ему форме понятия, тогда как веление долга есть понятие по самому своему существу — в качестве всеобщности. И если здесь живое является людям в форме рефлексированного, сказанного, то Кант⁴ совершенно не прав, когда он считает это, не присущее живому, высказывание: «Возлюби господа превыше всего и ближнего твоего, как самого себя» — заповедью, которая требует почитать закон, повелевает любить. И на этом смешении веления долга, состоящего в противопоставлении понятия и действительного, с одной стороны, и совершенно несущественной (*außerwesentlich*) манеры высказывать живое — с другой, и покоится кантовское глубокомысленное сведение всего того, что он именует заповедью — возлюби господа превыше всего и ближнего твоего, как самого себя, — к его велению долга. И его замечание, что любовь — или то значение, которое он считает нужным ей придавать: *готовность* выполнять свой долг, — не может быть предписана, отпадает само по себе, ибо в любви вообще нет места идее долга, и честь, воздаваемая им (вопреки вышесказанному) этой заповеди Иисуса, которую он считает недостижимым идеалом святости, столь же излишня, ибо подобный идеал, предполагающий готовность выполнить свой долг, внутренне противоречив, так как долг требует противопоставления, а готовность выполнения его не требует. Кант считает возможным сохранить в своем идеале это противоречие, не стремясь свести его к единству и утверждая, что разумные создания (странное сопоставление) «способны» пасть, но не способны достигнуть этого идеала.

Иисус начинает Нагорную проповедь со своего рода парадоксов, посредством которых он сразу же открывает

всю свою душу толпе ожидающих его слов слушателей, указав со всей определенностью, что им надлежит узнать от него нечто совершенно чуждое, ощутить иной дух и иной мир. Это — возгласы, которыми он сразу же вдохновенно призывает отказаться от обычного понимания добродетели, вдохновенно предвещает иное право и иной свет, иную сферу жизни, отношение которой к миру может выразиться лишь в том, что мир возненавидит ее и подвергнет преследованию. Однако в этом царстве небесном он обещает им не исчезновение законов; законы должны быть полны справедливости, иной, более совершенной, чем справедливость блюстителей права; он обещает им усовершенствование законов и устранение их недостатков.

Затем он на примере нескольких законов показывает, как их следует дополнить. Это новое, более совершенное содержание можно скорее назвать склонностью действовать так, как следовало бы по подлинным предписаниям закона [*], единением склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона; это совпадение со склонностью есть $\kappa\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ ⁵ закона, бытие, которое, как принято говорить, служит дополнением возможности, ибо возможность есть объект как нечто мысленное, всеобщее; бытие [**] же — синтез субъекта и объекта, в котором субъект и объект теряют свою противоположность. Так же и эта склонность, добродетель, есть синтез, в котором закон (Кант именно поэтому и называет его объективным) теряет свою всеобщность, а субъект — свою особенность, оба они лишаются своей противоположности, тогда как в кантовском понятии добродетели, напротив, эта противоположенность остается, и одно становится господствующим, другое — подчиненным. Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга, и выражение «совпадение склонности с законом» становится совершенно неуместным, поскольку в нем закон и склонность выступают еще как особенности, как противоположности. При таком понимании легко можно допустить, что моральная настроенность, уважение к закону и определение

[*] Не поддержка моральной настроенности склонностью, а склонность в моральной настроенности, т. е. моральная настроенность без борьбы.

[**] Действительность; [то же вместо «бытия» на две строки выше].

воли посредством закона получают поддержку в отличной от них склонности, а поскольку совпадающие стороны различны, то и само совпадение случайно, представляет собой лишь единство чуждых друг другу начал, нечто примысленное. Так как здесь, в этом дополнении законов, и в том, что с ним связано, долг, моральные убеждения и тому подобное перестают быть всеобщим, противопоставленным склонности, а склонность перестает быть особенным, противопоставленным закону, то это совпадение есть жизнь, а в качестве отношения различных — любовь, бытие, которое, будучи выраженным в качестве понятия, закона, необходимо равно закону, т.е. самому себе, или в качестве действительности, склонности, противоположно понятию, т.е. также равно самому себе, склонности [*].

Так, заповедь «не убий» есть основоположение, которое каждое разумное существо может признать значимым для своей воли и которое может стать принципом всеобщего законодательства; Иисус противопоставляет этой заповеди более высокий дух примиренности (модификации любви), который не только не противодействует этому закону, но делает его совершенно излишним, ибо этот дух заключает в себе такую полноту жизни, что для него вообще не существует нечто, столь скудное по своему содержанию, как этот закон. То, что примиренность теряет во всеобщности, так как в примиренности закон лишается своей формы, понятие вытесняется жизнью (в понятии всеобщность охватывает собой все особенное), — лишь кажущаяся потеря, а в действительности — бесконечно больший, подлинный выигрыш благодаря богатству живых связей, пусть даже с немногими индивидуумами, с которыми примиренность вступает во взаимоотношения. Она исключает не действительное, а примысленное, возможности, и это богатство возможностей во всеобщности понятия, т.е. форма заповеди, сама есть

[*] Заповедь лишь потому может выражать долженствование, что она есть всеобщее; она сразу же возвещает о своей неполноте тем, что не выражает бытия. Заповеди «не убий» Иисус сразу же противопоставляет добродетель, любовь к ближнему, которая не только делает содержание этой заповеди излишним, но и снимает саму форму заповеди, т.е. противопоставление ее в качестве некоего веления чему-то, оказывающему сопротивление, и полностью устраняет какое бы то ни было представление о жертвенности, уничтожении или угнетении человеческой духовности; поэтому такая добродетель обладает более богатым живым содержанием, чем холодное веление разума.

разорванность жизни, а содержание ее столь скудно, что допускает все проступки, кроме того единственного нарушения, о котором в ней идет речь. Напротив, перед лицом примиренности и гнев есть преступление, так же как и немедленная реакция на угнетение — вспыльчивость, стремление угнетать в свою очередь (своего рода слепая справедливость), которые, следовательно, все-таки предполагают равенство, правда, равенство враждебных сил; дух примиренности, напротив, не несет в себе враждебной настроенности и стремится снять враждебность другого. Если исходить из любви, то для нее проступок даже больший, чем гнев, — назвать брата своего подлецом. Однако подлец в своей изолированности, в которой он враждебно противопоставляет себя, человека, другим людям, и в этом разрушении своей личности стремится устоять, еще считается чем-то, еще сохраняет какую-то значимость, так как вызывает ненависть, а крупный подлец подчас даже восхищение. Поэтому еще дальше от любви назвать другого глупцом⁶; это не только снимает все отношения с ним, но и всякое равенство, всякую общность сущности, полностью принижает его в представлении, определяет как ничто^[*].

Напротив, любовь, осознав пред алтарем свою раздвоенность, оставляет там свой дар (Opfer)⁷ и спешит примириться с братом своим; лишь тогда она предстает в чистоте и единстве перед примиряющим божеством. Любовь не ждет от судьбы предоставления ей ее прав, но ищет примирения независимо от права^[**].

Подобным же образом Иисус противопоставляет верности в браке, основанной на чувстве долга, и праву на развод любовь, которая исключает и вожделение, т. е. то, что не устранялось долгом, и это разрешение на развод, противоречащее упомянутому долгу, допуская его лишь

[*] Пояснение слова *ῥαχί* в наибольшей степени соответствует принятому здесь толкованию. Главная трудность была связана с моральным значением, которое придавали ему толкователи, полагавшие, что наименование человека глупцом более мягкий проступок, чем наименование его подлецом; оба оскорбления оцениваются ими не по душевному складу того, кто их произнес, а в зависимости от впечатления, которое они производят; поэтому тот, кого объявили глупцом, ощущает себя сделанным *sui juris*, и если он столь же разумен, как другой, то переворачивает это и называет глупцом другого.

[**] Более того, она требует снятия права, возникшего в результате разделения, обиды, она требует примирения.

в одном случае^[*]. Так, святость любви есть, с одной стороны, восполнение (πλήρωμα) закона, направленного против нарушения брака; и в том случае, когда одна из многих сторон человека хочет возвыситься до целого или противопоставить себя ему, только эта святость способна оказать ей противодействие, только ощущение целого, любовь, может воспрепятствовать распылению сущности; с другой стороны, любовь снимает разрешение развода, ибо перед лицом любви не может быть и речи о разрешении и праве ни пока любовь жива, ни когда ее больше нет. Если любовь отрекается от женщины, в которой еще жива любовь, то эта любовь тем самым изменяет самой себе и грешит перед собой. Перенесение же страсти на другую женщину — не что иное, как заблуждение любви, и расплатой за нее будут угрызения совести⁸. Правда, судьбы своей в этом случае не миновать, и брак, как таковой, уже расторгнут; однако поддержка, оказываемая мужчине правом и законом, ввиду чего справедливость и пристойность оказываются на его стороне, означает, что к обиде, нанесенной женщине, присоединяется еще низкая жестокость по отношению к ней. Лишь в одном случае — его Иисус считает исключением, — если женщина отдает свою любовь другому, мужчина не может больше быть ее слугой. Иудеям, σκληροῦς καρδία⁹ Моисей вынужден был дать законы о браке и установить права обеих сторон; но вначале все было иным.

В заверении о некоем действительном субъект и объект мыслятся разъединенными, в заверении о будущем, в обещании, изъявление воли и само действие также еще совершенно разъединены; речь же идет об истине, т. е. о прочной связи обоих. В клятвенном заверении представление о свершившемся или будущем действии соотносится с божественным; связь между словом и делом, упомянутое соотношение, само бытие находят свое выражение в сущем, присутствуют в нем, и, поскольку в случае, о котором идет речь, истина, подтверждаемая клятвой, не может сама стать зримой, на ее место полагается сама истина, бог; тем самым истина, с одной стороны, как бы передается другому, создавая в нем уверенность, с другой — противоположность истины

[*] Недостаточность закона и права, неполнота уважения перед законом в обоих случаях как долга, так и разрешения становится очевидной посредством этого противопоставления добродетели, живой связи (πλήρωμα) всех законов.

исключается посредством воздействия этого сущего на принявшую решение душу того, кто принес клятву; трудно сказать, в какой мере здесь можно усматривать суеверие. Когда иудеи клялись небом, землей, Иерусалимом или волосами с головы своей и передавали эту клятву в руку божью, они тем самым связывали действительность своих заверений с объектом, приравнивали обе действительности друг к другу и передавали связь между этим объектом и своими заверениями, равенство обоих во власть чуждой силы; бог полагается здесь как власть над словом, а связь должна найти свое обоснование в самом человеке. Действие, в истине которого заверяют, и объект, именем которого эта истина заверяется, так тесно слетаются, что снятие одного ведет к отрицанию другого, к снятию его в представлении. Следовательно, если обещанное действие не совершается или если удостоверенная действительность не соответствует истине, то тем самым отрицается и объект, именем которого приносилась клятва, т. е. небо, земля и т. д. В этом случае властелин подобного объекта должен восстановить его, бог вынужден выступить в качестве мстителя за то, что принадлежит ему. Иисус устраняет эту связь удостоверяемого действия с некоей объективностью. Он не только не говорит о долге, о нерушимости клятвы, но считает ее вообще излишней, ибо ни небо, ни земля, ни Иерусалим, ни волосы с головы человека не суть его дух; только дух может установить связь между словом и действием; все остальное — чужая собственность, а достоверность действия не следует связывать с чужим, ставить в зависимость от чужого, связь слова и действия должна быть живой и находиться в самом человеке.

«Око за око, зуб за зуб» — гласит закон. Воздаяние и его соответствие проступку есть священный принцип всякой справедливости, основа любого государственного устройства. Иисус же требует полного отказа от права, возвышения тем самым над всей сферой справедливости или несправедливости посредством любви, в которой вместе с правом исчезает и чувство неравенства, и возможность этого чувства, требующего установления равенства, т. е. исчезает ненависть к врагам.

Законы и долг, о которых до сих пор говорил Иисус, были по существу гражданскими, и дополнения, которые он делал к ним, заключались совсем не в том, что он подтверждал их как законы и обязанности, требующие в каче-

стве своей основы непрямого уважения; напротив, он скорее подчеркивает свое презрение к ним, а его дополнения преисполнены духа, в котором нет сознания прав и обязанностей, хотя если судить о его действиях с точки зрения законов и веления долга, то очевидно, что эти действия соответствуют им. Затем Иисус переходит к чисто моральному долгу, к благотворительности. Здесь, как и в молитве, и в посте, Иисус осуждает вмешательство чуждого, нечистые помыслы в действии: «Не творите это, чтобы вас видели», т. е. пусть цель действия, действие в мыслях, еще не совершенное, будет равно совершенному действию. Помимо того лицемерия, которое к мысли о действии примешивает нечто другое — желание быть увиденным другими, т. е. то, что не содержится в самом действии, Иисус здесь, по-видимому, порицает и само осознание действия как выполненного долга. Пусть левая твоя рука не ведает, что делает правая, — эти слова нельзя толковать так, будто речь идет о действии, которое становится известным другим людям, они — нечто совсем обратное вышеприведенным словам о стремлении быть увиденным людьми, и если искать в этой заповеди смысл, то он должен означать рефлексию по поводу соответствия своих действий долгу. Поистине нет большой разницы в том, являюсь ли я единственным свидетелем своего поступка или предполагаю, что другие наблюдают за мной, наслаждаюсь ли я лишь собственным сознанием доброго поступка или одобрением его другими. Ибо познанное (erkannte) одобрение других по поводу победы, которую долг, всеобщее, одержал над особенным, уже подобно не только мысленной, но и созерцаемой всеобщности и особенностям, первой — в представлении других, второй — в других как самих действительных; а испытываемое в одиночестве сознание выполненного долга отличается от почета не по содержанию, а лишь постольку, поскольку в почете всеобщность осознается как общезначимая, а в долге, выполненном в одиночестве, — как означающая всеобщее. В собственном осознании выполненного долга индивидуум сам придает себе характер всеобщности, рассматривает себя как всеобщее, как возвысившееся над самим собой в качестве особенного и над тем, что заключено в понятии особенного, над множеством индивидуумов. Подобно тому как понятие всеобщности применимо к индивидууму, так же и понятие особенности обретает это отношение к индивидуумам и

связанную с подобным отношением противопоставленность индивидуумов тому индивидууму, который сам познал себя соразмерным всеобщему в выполнении долга. Это самосознание столь же чуждо совершаемому действию, как и одобрение людей. Об этой уверенности в своей внутренней праведности и о презрении к другим (они нерасторжимо связаны из-за обязательного противопоставления особенного всеобщему) говорит Иисус и в притче в евангелии от Луки (Лук. XVIII, 9 и след.). Фарисей благодарит бога — он достаточно скромн, чтобы не усматривать в этом проявление своей воли, — за то, что он, фарисей, не таков, как многие другие люди: грабители, неправедные, прелюбодей или как этот мытарь, здесь, рядом с ним; он постится, как того требует закон, и честно платит десятину, как подобает добропорядочному человеку. Этому сознанию своей добропорядочности — сама по себе она не подвергается сомнению — Иисус противопоставляет опущенный взор мытаря, который не смеет даже поднять глаза к небу и, ударяя себя в грудь, восклицает: «Боже, будь милостив ко мне, грешнику!» Сознание фарисея, что он выполнил свой долг, так же, как и сознание юноши в евангелии от Матфея, что он неукоснительно следовал всем предписаниям законов (Матф. XIX, 20), является такого рода чистой совестью, которая по существу есть не что иное, как лицемерие, отчасти потому, что в том случае, когда чистая совесть преднамеренно связывается с поступком, она становится рефлексией о самой себе, о своем поступке, чем-то нечистым, не относящимся к самому поступку, отчасти же потому, что, будучи представлением о самом себе как о человеке высоких моральных качеств, [подобно тому], что мы обнаруживаем у фарисея и у того юноши, это сознание [есть] представление, содержание которого составляют добродетели, т. е. нечто ограниченное, нечто такое, пределы чего заданы, что ограничено в своем материале; следовательно, в своей совокупности все это образует нечто, лишенное полноты, ибо чистая совесть, сознание выполненного долга лицемерит, представляясь целым.

В этом же смысле Иисус говорит о молитве и посте: то и другое — либо вполне объективные, предписанные обязанности, либо действия, основанные на определенной потребности. Их нельзя представлять себе как моральный долг, так как они не предполагают противопоставления, которое можно было бы объединить в понятии. Иисус по-

ридает в том и другом видимость благочестия, в частности в молитве излишнее многословие, посредством которого ей придается характер долга и его выполнения. Значение поста зависит, по мнению Иисуса (Матф. IX, 15), от чувства, которое лежит в его основе, от потребности, которая заставляет поститься. Устраняя из молитвы все нечистое, Иисус вместе с тем учит тому, как надо молиться. Однако истинность молитвы должна быть рассмотрена в иной связи.

О следующем требовании — стряхнуть с себя жизненные заботы, презреть богатство, — а также о замечании (Матф. XIX, 23), как трудно богатому войти в царство небесное, мы ничего сказать не можем¹⁰. Это — просто литания, допустимая лишь в проповеди или в стихах, ибо подобное требование не включает в себе, с нашей точки зрения, истины. Собственность и ее судьба стали для нас слишком важными, чтобы рефлексия такого рода могла быть для нас приемлемой, отказ от них мыслимым. Тем не менее нельзя не признать, что богатство и связанные с ним привилегии и заботы неизбежно приносят в человека определенности (Bestimmtheiten), пределы которых создают границы для добродетелей, предписывают им условия и отношения зависимости; внутри этих границ остается, правда, место для добродетели и долга, но они не допускают целостности, полноты жизни, поскольку жизнь здесь связывается с объектами, с условиями, находящимися вне ее, поскольку жизни придается в качестве принадлежащего ей то, что никогда не может быть ее принадлежностью. Богатство неминуемо обнаруживает свою противоположность любви, целому, поскольку оно есть право и воспринимается как многообразие прав, в результате чего и непосредственно к нему относящаяся добродетель, добропорядочность, и все остальные возможные внутри этого круга добродетели необходимо связаны с исключением, и каждый акт добродетели сам по себе есть нечто противоположное. О синкретизме, о служении двум господам, здесь нечего и помышлять, так как неопределенное и определенное не могут быть соединены, сохранив при этом свою форму. Для того чтобы разрушить противоположную любви сферу, Иисус должен был не только показать, в чем заключаются дополнения к обязанностям и долгу, но и выявить самый объект этих принципов, сущность сферы долга.

Лука (Лук. XII, XIII) говорит о причине, по которой Иисус осуждает богатство, в такой связи, которая еще отчетливее показывает намерения Иисуса. Некий человек обратился к Иисусу с просьбой принудить его брата разделить с ним наследство. Отказать в такой просьбе означало бы прослыть эгоистом. В своем ответе просителю Иисус как будто говорит лишь о своей некомпетентности в такого рода делах. Однако в душе он таит иное, и дело совсем не в том, что он якобы не имеет права вмешиваться в раздел наследства, ибо тут же он обращается к своим ученикам с увещанием не стремиться к богатству и рассказывает им притчу о богатом человеке, которого бог пробудил возгласом: «Безумец! В эту ночь у тебя возмут душу твою; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в боге богатеет». Следовательно, Иисус ссылается на право лишь в беседе с непосвященным, учеников же своих он призывает к тому, чтобы они были выше сферы права, справедливости, добропорядочности, дружеских услуг, которые людям дано оказывать друг другу в этой области, выше всей сферы собственности.

Совести, сознанию своего соответствия или несоответствия требованиям долга противостоит подведение других под действие законов в вынесенном им приговоре. «Не судите, — говорит Иисус, — да не судимы будете; какой мерой мерите, такую и вам будут мерить». Подведение других под понятие, выраженное в законе, потому может быть названо слабостью, что выносящий суждение (*der Urteilende*) о других недостаточно силен для того, чтобы принять их в их цельности; он делит (*teilt*) их и, будучи не в состоянии взять их в их независимости, принимает их не такими, какие они суть, а такими, какими они должны быть. Этим приговором он мысленно подчиняет их себе, ибо понятие, всеобщность, находится в его власти. Своим судом он признал закон, и сам подчинился его господству, установил меру суда и для себя, и своей любовной готовностью вытащить сучок из глаза брата своего достиг того, что сам погрузился в сферу, находящуюся ниже царства любви.

Последующее уже не есть противопоставление законам того, что выше их, а есть выявление жизни в ее прекрасной свободной сфере, единение людей просящих, берущих и дающих. Все это завершается попыткой дать чистый образ человека вне той сферы, где он ранее

был обрисован в его противоположности определенностям, из-за чего и чистое проявлялось скорее в его модификациях, в особенных добродетелях, таких, как готовность к примирению, верность в браке, правдивость и т. п. (впрочем, попытка эта могла быть осуществлена лишь в виде несовершенных притч).

Контрастом этому отказу от законов и долга в любви, которой Иисус отдает предпочтение перед всем остальным, служат высказывания Иоанна Крестителя; ряд этих высказываний приводит евангелист Лука (Лук. III). Как они могут надеяться, говорит Иоанн иудеям, избежать своей злой судьбы, даже если рождены они от Авраама, ведь «уже и секира при корне дерев лежит». И когда иудеи спрашивают его, что же им делать, он говорит им в ответ: «У кого две одежды или лишняя пища, дай их нищему»; мытарей он увещевал не требовать больших налогов, чем им предписано; воинов — никого не обижать, ничего не выжимать из народа и довольствоваться своим жалованьем. Известно о нем также (Матф. XIV, 4), что он порицал связь Ирода с женой его брата, и это стоило ему головы. Его судьба свершилась в соответствии с определенностью, подобно тому как и учение его, судя по приведенным у Луки примерам, заключалось в том, что он призывал к определенным добродетелям; но высокий дух, всеохватывающая душа добродетели, в его учении отсутствует. Он и сам это чувствовал и возвещал приход другого, того, кто держит лопату в руке и очистит гумно свое. Иоанн надеется и верит в то, что идущий за ним будет крестить не водой, а огнем и духом.

* *
*

Позитивности иудеев Иисус противопоставил человека [*], законам и их требованиям — добродетель, сняв в ней аморальность позитивного человека. Правда, в аспекте определенной добродетели, которая для позитивного человека и в нем есть служение, он не может быть назван ни моральным, ни аморальным [**], и служение,

[*] Добродетели противопоставит не только позитивность, но и недобродетель, аморальность.

[**] Противоположное добродетели, однако, есть аморальность, порок. Моралист спекулятивного толка, учитель морали, дает философское описание добродетели — его описание должно быть деду-

связанное с выполнением определенных обязанностей, не есть непосредственно нечто, противоположное добродетели по отношению к этим обязанностям; но вместе с тем подобное определенное равнодушие включает в себя, если подойти к нему с другой точки зрения, и аморальность, которая становится очевидной под другим углом зрения: поскольку определенное позитивное служение имеет известную границу и человек не может ее преступить, он вне этой границы не морален. Эта аморальность позитивности относится, следовательно, к другой стороне человеческих отношений, отличной от позитивного послушания — внутри этого послушания неморальное не есть аморальное. В том случае, если субъективность противопоставляется позитивности, исчезает и равнодушные служения, и его граница. Человек отвечает сам за себя, его характер и поступки становятся им самим. Для него границы существуют лишь там, где он сам их полагает, а его добродетели суть определенности, которые он сам ограничивает. Эта возможность ограничения противоположения и есть свобода, есть «или» добродетели и порока. В противоположении закона природе, всеобщего

цировано, в нем не должно быть противоречий; описание вещи всегда есть вещь в представлении, и, противопоставляя это представлению, это понятие живому, он утверждает, что живое должно быть таковым, между понятием и модификацией живого не должно быть противоречия, за исключением одного, которое заключается в том, что понятие есть нечто мысленное, живое — сущее. Добродетель, существующая только в умозрении, существует со всей необходимостью, т. е. не может быть понятия добродетели и противоположности этого понятия; в добродетели как понятии нет изменения, приобретения, возникновения и уничтожения. Однако это понятие при сопоставлении с живым должно быть (добродетель в качестве модификации живого либо есть, либо ее нет), может возникнуть и исчезнуть. Поэтому моралист спекулятивного толка может в увлечении впасть в горячее прославление добродетели и осуждение порока; однако по существу задача его сводится к тому, что он воюет с живым, полемизирует с ним или холодно изучает свои понятия. Напротив, учитель людей, который стремится к их исправлению и обращается непосредственно к ним самим, не может не говорить о возникновении добродетели, о воспитании ее в себе, он указывает на разрушительное действие порока и призывает вернуться к добродетели. Разрушительное действие порока заключается в том, что порок влечет за собой кару; кара — необходимое дурное следствие преступления, но не каждое следствие его может быть названо карой; так, например, то обстоятельство, что характер человека, совершающего преступления, неминуемо ухудшается; нельзя утверждать: он заслужил то, что стал еще хуже.

особенному обе противоположности полагаются, суть действительные, одно не может существовать без другого; в моральной свободе противоположения добродетели и порока одно исключает другое, следовательно, если положено одно, то другое лишь возможно. Противоположение долга и склонности находит свое соединение в модификациях любви, в добродетелях. Поскольку закон противопоставлялся любви не по своему содержанию, а по своей форме, то он мог быть воспринят ею, и в этом восприятии любви он терял свою форму. Преступлению же он противопоставлен по своему содержанию, преступление исключается законом, и все-таки оно есть; и так как преступление есть разрушение природы, а природа едина, то в разрушающем разрушается столько же, сколько в разрушаемом. Когда распадается на противоположные единое, то соединение противоположных начал существует только в понятии, создается закон; и если противопоставленное уничтожено, то остается понятие, закон. Но тогда закон выражает лишь недостающее, брешь, поскольку содержание закона снято в действительности, тогда он называется карающим законом. Эта форма закона непосредственна, закон противопоставлен жизни по своему содержанию, ибо эта форма закона указывает на уничтожение жизни. Однако в этом случае еще труднее представить себе, как закон в подобной форме — в качестве карающей справедливости — мог бы быть снят. В предыдущем снятии закона посредством добродетели исчезала лишь его форма, а содержание его оставалось; здесь же вместе с формой было бы снято и его содержание, ибо содержание его есть кара.

Кара непосредственно заключена в нарушенном законе. Того же права, которого лишен в преступлении другой, лишается и сам преступник^{[*]11}. Преступник поставил себя вне понятия, в котором заключено содержание закона. Правда, закон говорит лишь о том, что преступник теряет заключенное в законе право, [однако] поскольку это право непосредственно представляет собой лишь нечто мысленное, то лишь понятие преступника утрачивает право; для того же, чтобы он потерял [это право] в действительности, т. е. чтобы то, что утеряно понятием преступ-

[*] т. е. заслуживает наказания. Необходимость наказания заключена в чем-то внешнем и находится в соответствии с преступлением.

ника, потеряла бы и его действительность, закон должен быть объединен с живым (Lebendigem), должен быть облачен властью. Если закон в своем грозном величии настаивает на наказании, на том, что кара заслужена, это не может быть снято. Закон не может освободить от наказания, не может даровать милосердие, ибо тем самым он бы снял самое себя. Закон нарушен преступником, содержание закона уже не для него, он снял это содержание; однако форма закона, всеобщность, преследует преступника и даже как бы льнет к его преступлению; проступок его становится всеобщим, и снятое им право снимается и для него. Закон, следовательно, остается, остается и то, что кара заслужена; однако живое, мощь которого объединилась с законом, судебный исполнитель, липающий преступника в действительности утерянного им в понятии права, судья, уже не есть абстрактная справедливость, он — существо (Wesen), и справедливость есть не что иное, как его модификация. Необходимость кары установлена, но осуществление справедливости не есть нечто необходимое, потому что справедливость в качестве модификации живого может и исчезнуть; может выступить иная модификация; таким образом, справедливость обретает характер случайности; между справедливостью в качестве всеобщего, мысленного, и справедливостью в качестве действительного, т. е. сущего в живом, может заключаться противоречие; мститель может простить, может отказаться от мести; судья может перестать действовать в качестве судьи, может помиловать. Однако тем самым справедливость не будет удовлетворена; справедливость же непреклонна, и, до тех пор пока законы суть наивысшее, от нее нельзя уйти, и индивидуальное должно быть принесено в жертву всеобщему, т. е. умерщвлено. Поэтому в идее, что закон может быть удовлетворен наказанием одного из многих одинаковых преступников, заключено противоречие, ибо, поскольку *в нем одном* понесли бы наказание и другие, он стал бы их всеобщим понятием; между тем закон, предписывающий или карающий, есть закон лишь постольку, поскольку он противостоит особенному. Условие всеобщности состоит для закона в том, что действующие люди или действия суть особенные в той мере, в какой они рассматриваются в их отношении ко всеобщему, к законам, в качестве соответствующих ему или нарушающих его; в этом смысле их отношение, их определенность не тер-

пят изменений. Они действительны, они суть то, что они суть; содеянное не может быть сделано несодеянным, за проступком следует кара. Связь их нерасторжима; если нет способа сделать проступок несодеянным, если его действительность носит вечный характер, то примирение невозможно, оно не дается даже наказанием. Закон, правда, тем самым удовлетворен, так как противоречие между высказанным им долженствованием и действительностью преступника, исключение из всеобщего, к которому стремился преступник, сняты. Однако преступник не примирен с законом (независимо от того, остается ли закон для преступника чуждой ему сущностью или субъективно заключен в нем самом в виде угрызений совести). В первом случае действие чуждой силы, которую преступник сам создал и вооружил, действие этой враждебной сущности прекращается, после того как она покарала преступника; после того как эта сущность оказала на преступника воздействие, подобное тому, которое оказал на другое он сам, она, правда, отступает, но сохраняет свою угрожающую позицию, и образ ее не исчезает, не становится дружелюбнее. Перенесенное наказание не заставляет замолчать голос совести, не устраняет сознания злого дела, осознания себя злодеем, ибо преступник продолжает считать себя таковым, у него нет власти над своим поступком как действительностью, и эта его действительность находится в противоречии с его сознанием закона.

И все-таки человек не может выдержать этот страх; в своем стремлении уйти от страшной действительности зла и нерушимости закона он может обратиться лишь к милосердию; угнетенность и боль, причиняемые угрызениями совести, могут заставить его поступить нечестно, попытаться убежать от себя и тем самым от закона и справедливости; он отдается на милость носителю абстрактной справедливости, надеясь на его милосердие, надеясь, что здесь на его преступление посмотрят сквозь пальцы, отнесутся к нему иначе, чем он сам; он сам, правда, не отрицает своей вины, но высказывает нечестивое желание, чтобы милосердие не признало ее, и находит утешение в той мысли, в том неправильном представлении, которое, по его мнению, могло бы сложиться о нем у другого существа. И если кара рассматривается как нечто абсолютное, если она ничем не обусловлена и не обладает стороной, которая ставила бы ее вместе с ее

обусловленностью под власть более высокой сферы, то возврат к единению сознания на чистом пути, снятие кары, угрозы закона и угрызений совести были бы невозможны, разве только в виде позорного попрошайничества. Закон и кара не могут быть примирены, но могут быть сняты в примиренности с судьбой.

Кара есть следствие нарушения закона, воздействие закона на человека, который отказался от него, но еще сохраняет от него зависимость и не может уйти ни от кары его, ни от своего проступка [*]. Ибо в силу того что закон по своему характеру есть всеобщность, его форма — всеобщность — остается, несмотря на то что преступник разрушил материю закона — остается закон, над которым преступник якобы возвысился; однако выступает этот закон как противоположный по своему содержанию; он принимает образ поступка, противоречащего предыдущему закону. Теперь содержание проступка принимает образ всеобщности и становится законом. Это превращение закона, в силу которого он становится противоположностью того, чем он был, и есть наказание — отказываясь от повиновения закону, человек остается подчиненным ему; и поскольку закон остается в качестве всеобщности, остается и проступок, ибо он есть особенное. Кара, представленная как судьба, носит совсем иной характер; в образе судьбы кара есть враждебная сила — нечто индивидуальное, в котором всеобщее и особенное объединены в том смысле, что долженствование и осуществление этого долженствования в судьбе не разъединены, как они разъединены в законе, который является лишь правилом, лишь чем-то мысленным, и нуждается в противоположенном ему, в действительном, дающем ему власть. В подобной враждебной силе всеобщее, следовательно, не отделено от особенного, подобно тому как закон в качестве всеобщего противостоит человеку или его склонностям как особенному. Судьба есть лишь враг, и человек противостоит ей как борющаяся сила; закон же в качестве всеобщего господствует над особенным и подчиняет себе его в лице данного человека, требуя от него послушания. Преступление человека, которое рассматривается как следствие его судьбы, уже не есть возмущение подданного против

[*] Закон подобно наказанию и проступку есть объективное, которое не может быть уничтожено; кара, представленная в виде судьбы, — нечто совсем иное; человек, зависящий от судьбы, не имеет дела с законом.

своего правителя, бегство раба от своего господина, освобождение от зависимости; и не есть возвращение к жизни из состояния омертвелости, так как человек есть, и перед лицом проступка нет разъединения, нет противоположения, тем более нет господствующего. Только посредством выхода из единой жизни, не регулируемой законами и не противозаконной, посредством уничтожения жизни создается здесь чуждое. Уничтожение жизни не есть ее не-бытие, но есть ее разъединение; и уничтожение заключается в том, что жизнь преобразуется во врага. Она бессмертна и, будучи уничтоженной, предстает как страшный призрак самой себя, утверждающий все свои порождения, выпускающий своих Эвменид. Заблуждение преступника, который, убивая чужую жизнь, думает расширить тем самым свою, имеет своим следствием то, что отошедший дух уничтоженной жизни предстает перед преступником; предстает подобно Банко, который пришел к Макбету как друг и которого убийство не уничтожило: он тут же вновь занял свое место, но уже не как соучастник пира, а как злой дух. Преступник полагал, что нанесет удар чужой жизни, но разрушил лишь свою собственную, так как жизнь от жизни неотделима, ибо жизнь есть лишь в едином божестве. В своем высокомерии он, правда, совершил разрушение, но разрушил он лишь доброжелательность жизни, он превратил жизнь в своего врага. Лишь проступок создал закон, власть которого вступает в силу с этого момента. Этот закон есть соединение в понятии двух равных жизней — уничтоженной, якобы чужой, и собственной загубленной жизни. Теперь оскорбленная жизнь встает перед преступником в образе враждебной силы и наносит ему те же удары, какие наносил он; таким образом, кара в лице судьбы также есть следствие самого преступления, сила, вооруженная самим преступником, враг, созданный им самим. Примирение с судьбой еще менее вероятно, чем примирение с карающим законом, так как, для того чтобы примириться с судьбой, надо было бы, по-видимому, свята уничтожение. Однако с точки зрения возможности примирения преимущество судьбы по сравнению с карающим законом заключается в том, что она находится внутри жизненной сферы; преступление же, подвластное закону и каре, находится в области непреодолимых противоположностей, абсолютной действительности. Здесь невозможно себе представить, как могло бы быть снято наказание и как

могло бы исчезнуть ощущение враждебной действительности, ибо закон есть сила, которой подчинена жизнь, над которой нет ничего, нет даже божества, ибо сила эта есть лишь власть наивысшей мысли, лишь исполнитель закона. Действительность может быть только забыта, т. е. может потеряться в другой слабости как нечто представляемое, тем самым ее бытие было бы положено как нечто пребывающее. Когда же кара выступает как судьба, закон следует за жизнью и находится глубже ее. Он — лишь брешь (die Lücke) в жизни, отсутствующая жизнь как сила. Жизнь может вновь залечить свои раны, разорванная враждующая жизнь может вновь вернуться к себе самой и снять содеянное преступление, снять закон и кару [*]. С того момента, когда преступник начинает ощущать разрушение своей жизни (несет наказание) или (страдая от угрызений совести) начинает сознавать себя погибшим, вступает в действие его судьба, и это ощущение разрушенной жизни должно превратиться в тоску по утерянной жизни; недостающее воспринимается как часть жизни, как то, что должно было быть в ней и чего в ней нет, эта брешь не есть не-бытие, а есть жизнь, познаваемая и ощущаемая как не обладающая бытием. Судьба, воспринятая как возможность, есть страх перед судьбой; это нечто совсем иное, чем страх перед карой; первое — страх перед разорванностью, боязнь самого себя, второе — боязнь чуждого, ибо если закон и признается собственным законом, то в страхе перед наказанием кара есть чуждое, если только страх не представляется как боязнь недостойного. В наказании, однако, к недостойности присоединяется действительность несчастья, «потеря счастья», счастья, которое утеряно понятием человека, т. е. которого человек стал недостойн. Следовательно, наказание предполагает наличие чуждого властелина этой действительности; и страх перед наказанием есть страх перед ним. В судьбе же, напротив, враждебная сила есть

[*] Нарушение закона, преступление и наказание никогда не находятся в отношении причины и действия, определяющая связь которых была бы объективностью, законом; в этом случае причина и действие, будучи полностью разделенными, не могли быть впоследствии соединены, напротив, судьба — закон, оказывающий обратное действие на преступника, — может быть снята, так как преступник сам поднял против себя закон. Разделение, которое совершил он, может быть устранено в новом соединении; это соединение совершается в любви.

сила жизни, ставшей враждебной, следовательно, страх перед судьбой не есть страх перед чуждым. К тому же, наказание не исправляет, так как оно есть только страдание, ощущение беспомощности перед господином, с которым у преступника нет ничего общего, с которым он и не хочет иметь ничего общего; наказание может породить лишь упрямство, упорство в сопротивлении врагу, угнетение со стороны которого было бы постыдным, ибо в подобной зависимости человек отказался бы от самого себя. В судьбе же человек познает свою собственную жизнь, и мольба, обращенная к судьбе, не есть мольба, обращенная к господину, а возврат и приближение к самому себе. Судьба, заставляющая человека ощутить свою потерю, вызывает тоску по утерянной жизни. И эту тоску можно уже считать проявлением лучшего в человеке, если здесь вообще можно говорить об улучшении и исправлении, поскольку в этой тоске выражено чувство потери жизни, и она тем самым познает утерянное как жизнь, как нечто прежде ей дружелюбное; и это сознание уже само по себе есть наслаждение жизнью. Тоска может быть настолько подлинной — в противоречии между сознанием своей вины и созерцаемой жизнью она стремится оттянуть свое возвращение к жизни, — настолько преисполненной решимости продлить угрызения совести и боль, возрождать их ежеминутно, что ее воссоединение с жизнью произойдет не по легкомысленному побуждению, а по глубокому стремлению вновь приветствовать в ней друга.

Жертвами и покаянием преступники сами подвергали себя страданиям; во власянице, босыми совершали они паломничества, стремясь каждым шагом по раскаленному песку продлить и приумножить боль, сознание совершенного зла; тем самым они, с одной стороны, могли полностью ощутить все то, что они потеряли, прочувствовать всю глубину образовавшейся брешы, с другой — созерцать в этом жизнь, пусть враждебную им, во всей ее полноте и, таким образом, сделать возможным возвращение к ней. Ибо противоположение есть возможность воссоединения, и, как ни велика в страдании противоположенность жизни, она может быть вновь устранена воссоединением с жизнью. То, что и враждебное ощущается как жизнь, создает возможность примирения с судьбой. Подобное примирение не есть, следовательно, ни уничтожение или подавление чуждым, ни противоречие между собственным

осознанием себя и отличным от него представлением о себе другого (на что втайне возлагается надежда) — противоречие между тем, что заслужено в соответствии с законом, и его осуществлением, между человеком как понятием и действительным человеком. Это ощущение жизни, которая сама обрела себя вновь, есть любовь, и в ней судьба находит свое умиротворение. Рассмотренное под таким углом зрения действие преступника не есть фрагмент; действие, протекающее из жизни, из целого, представляет собой это целое. Напротив, преступление как нарушение закона — только фрагмент, так как вне его уже есть закон, который не принадлежит ему. Преступление, выведенное из жизни, представляет это целое, хотя и в разделенном виде; и эти враждебные друг другу части могут быть вновь соединены в целом^[*]. Справедливость торжествует, так как преступник ощутил в себе оскверненной ту самую жизнь, которую он осквернил в другом. Укоры совести замолкли, ибо из преступления изгнан его злой дух, в человеке не осталось больше ничего враждебного, и проступок его в худшем случае сохраняется в хранилище действительности, в памяти как остов, из которого ушла душа.

Однако судьба располагает большей сферой действия, чем наказание; она настигает и того, чья вина не связана с преступлением, поэтому судьба значительно строже, чем наказание. И подчас кажется, что строгость ее граничит с вопиющей несправедливостью; происходит это тогда, когда судьба наиболее жестоко карает за самую возвышенную вину, за вину невинного. Поскольку законы суть лишь мысленные соединения противоположностей, эти понятия далеко не исчерпывают многообразия

[*] Таким образом, судьба не есть нечто чуждое подобно наказанию, не есть твердо определенное действительное подобно злему поступку, ощущаемому совестью. Судьба есть сознание самого себя, но как чего-то враждебного; целое может восстанавить в себе дружелюбие, может с помощью любви вернуться к своей чистой жизни. Тогда его сознание опять станет верой в самого себя, созерцание самого себя станет иным и судьба будет умиротворена.

Прощение грехов поэтому не есть непосредственно снятие наказания, ибо каждое наказание — нечто позитивное, действительное, которое не может быть уничтожено; оно не есть снятие угрызений совести, ибо поступок не может стать несодеянным, но прощение грехов есть умиротворенная любовью судьба. Судьба возникает как следствие своего собственного поступка или поступка другого человека.

жизни, и наказание осуществляет свою власть лишь там, где жизнь осознана, где разделение вновь обрело единение в понятии; но над теми отношениями жизни, которые не разьединены, над теми сторонами жизни, которые даны в живом соединении, вне границ добродетели, наказание не имеет силы. Судьба же подобно жизни неподкупна и неограниченна, ей неведомы ни данные отношения, ни различия точек зрения или положений, ни область добродетели; всюду, где жизнь оказывается оскорбленной, с каким бы правом, с какой бы убежденностью в законности своих действий это ни было совершено, там выступает судьба. Поэтому мы вправе утверждать, что невинного страдания не бывает, страдание всегда есть вина. Однако достоинство чистой души тем выше, чем более осознанно она оскорбляет жизнь в своем стремлении сохранить наивысшее, и, тем чернее преступление, чем осознаннее оскорбляет жизнь низкая душа.

Судьба как будто складывается в результате действий других людей. Однако это не более чем повод; в действительности же судьба человека зависит от того, как он воспринимает чужое действие и как он реагирует на него. Человек, испытывающий несправедливость, может защищаться, отстаивать себя и свое право, но может и не защищаться. В зависимости от того, принимает ли его реакция характер терпеливого страдания или борьбы, определяется его вина, его судьба. В том и другом случае он не несет наказания, и по отношению к нему не совершается несправедливость: в борьбе он защищает и отстаивает свое право, но и терпение не ведет к отказу от своего права. В его терпеливом страдании отражается противоречие, в силу которого он сознает свое право, но не обладает достаточной силой для того, чтобы отстоять его в действительности. Он не борется за свое право, и его безволие определяет его судьбу. Человек, готовый бороться за то, чему грозит опасность, не теряет того, за что он борется^[*]. Однако самой своей готовностью подвергнуться опасности он уже подчинился судьбе, так как он вышел на арену

[*] и не отказывается от него и в идее, его страдание — справедливая судьба. Однако он может возвыситься над этим страданием, над этой судьбой, если откажется от права, на которое посягают, если простит своему обидчику его вину. То обстоятельство, что и борьба за свои права, и болезненный отказ от них являют собой противоестественное состояние, становится очевидным из наличия в том и другом противоречия, из того, что они сами снимают себя.

борьбы сил и осмелился чему-то противоборствовать. Однако мужество выше скорбного терпения, ибо мужество, пусть даже оно окажется побежденным, предвидит эту возможность, следовательно, сознательно берет на себя вину. Скорбная пассивность, напротив, цепляется за свои лишения и не противопоставляет им полноты силы. Между тем страдание мужественного человека также есть справедливая судьба, ибо он вступил в область права и силы; поэтому и борьба за свои права есть такое же неестественное состояние, как и пассивное страдание, в котором заключено противоречие между понятием права и его действительностью. Ведь и в борьбе за права заключено противоречие: право, которое есть нечто мыслимое, следовательно, всеобщее, становится в нападающем другим мыслимым, таким образом, здесь выступают как бы два всеобщих начала, которые должны были бы взаимно снять друг друга, но которые все-таки существуют.

В той же мере эти борющиеся стороны противоположны друг другу в качестве действительных, в качестве двух живых — жизни в борьбе с жизнью, — что вновь противоречит само себе. Самозащита обиженного означает, что и на нападающего производится нападение, и он тем самым обретает право самозащиты; таким образом, обе стороны правы, обе находятся в состоянии войны, что дает обоим участникам право защищаться. Перед ними альтернатива: либо предоставить решение насилию и силе, поскольку право и действительность не имеют ничего общего, участники борьбы смешивают их и ставят первое в зависимость от второй; либо обе стороны подчиняются решению судьи, а это означает, что, будучи враждебными друг другу, они признают себя беззащитными, мертвыми. Они отказываются от господства над действительностью, от силы и подчиняются приговору чуждого закона в лице судьи. Тем самым они подчиняются тому, против чего каждый из них протестовал, выступая против посягательств на свои права, т. е. против того, чтобы кто-либо подчинял их себе. Истинное обеих противоположностей, мужества и пассивности, соединяется в прекрасной душе таким образом, что мужество сохраняет жизнь, а противоположение отпадает; пассивность же остается лишенной права, но освобождается от страдания. Тем самым происходит снятие права без страдания, живое, свободное возвышение над утратой права и над борьбой. Тот, кто отказывается от того, к чему с враждеб-

ными намерениями приближается другой, кто перестает называть своим то, на что посягает другой, избегает сожаления о потере, зависимости от противника или от судьбы, освобождается от необходимости подчинить себе другого. Он уступает в той области, где на него совершается нападение; он отдает другому лишь то, что в момент нападения стало для него чуждым [*]. Этот отказ от отношений, который есть абстракция от самого себя, не имеет, однако, твердых границ [**] (чем более живы те отношения, которые вынуждена в силу их запятнанности порвать благородная натура, — ибо она вынуждена поступить так, чтобы не запятнать себя, — тем большее это несчастье для нее. Однако несчастье это не может быть названо ни справедливым, ни несправедливым; оно становится судьбой человека лишь в том случае, если он свободно по своей воле пренебрегает этими отношениями. Тогда все связанные с этим страдания справедливы и становятся его несчастной судьбой, сознательно созданной им. Тогда достоинство человека заключается в том, чтобы страдать, как того требует справедливость, ибо он настолько возвысился над этими правами, что сам захотел видеть в них врагов. И поскольку судьба человека в этом случае заключена в нем самом, он способен вынести ее, противостоять ей, так как страдания его — не чистая пассивность, они не вызваны превосходством чужого; они — его собственный продукт). Для того чтобы спасти себя, человек себя убивает, для того чтобы не видеть свое во власти чужого, он больше не называет его своим; и он уничтожает себя, желая себя сохранить, ибо то, что находилось бы во власти чужого, уже не было бы им самим, и нет ничего, что могло бы не быть объектом посягательства и от чего нельзя было бы отказаться [***]. Несчастье может достигнуть таких размеров, что судьба — это самоубийство, которое находит свое выражение в отказе от жизни и приводит человека к уходу в полную пустоту. Однако, если человек таким образом сам проти-

[*] Не самого себя, не что-либо, что принадлежит ему.

[**] Он — самоубийство, которое в конечном итоге должно уйти в пустоту.

[***] Оба они, борьба и прощение, должны иметь свои границы. Поэтому и Иисус колеблется между тем и другим больше в своем поведении, чем в своем учении. Если человек попадает под власть судьбы в результате поступков других, то он может умиротворить ее тем, что он со своей стороны не проявит ни малейшей враждебности, простит обидчику и примирится с ним.

вспоминает себе всю полноту судьбы, он тем самым уже возвысился над своей судьбой: жизнь изменила ему, но он не изменил жизни; он бежал от жизни, но не осквернил ее. Пусть он даже горюет по ней, как по отсутствующему другу, преследовать его в качестве врага жизнь не может, и удар не может ранить его ни с какой стороны; при каждом прикосновении он сжимается подобно боязливому растению и готов скорее бежать от жизни, чем превратить ее в своего врага, чем вызвать преследование судьбы. Именно это имел в виду Иисус, когда он требовал от своих друзей оставить отца, мать, оставить все, чтобы не вступать в союз с нечестивым миром и не подвергаться преследованиям судьбы. И далее: тому, кто возьмет у тебя рубашку, отдай и верхнюю одежду; если рука твоя соблазняет тебя, отсеки ее. Высшая свобода есть негативный атрибут красоты души, т. е. возможность отказаться от всего, чтобы сохранить себя. Тот же, кто хочет сохранить свою жизнь, потеряет ее. Так, с самой большой невиновностью может сочетаться наивысшая вина, с возвышением над судьбой — самая страшная, самая несчастная судьба. Человеку, душа которого возвысилась над правовыми отношениями и не подчинена ничему объективному, нечего прощать обидчику, ибо тот ни в чем не затронул его права; как только кто-либо посягнет на объект права, он тотчас же отказывается от этого права. Душа такого человека открыта для примирения, ибо он сразу же может восстановить любую живую связь, вступить вновь в отношения дружбы, любви: ведь этот человек не оскорбил в себе жизнь, в нем нет враждебного чувства, которое могло бы препятствовать примирению, нет сознания нарушенного права, желания предъявить другому какие-либо требования, нет гордости, которая бы побуждала его настаивать на признании другим того, что он в значительно более низкой сфере, в области права, подчинен ему. Это прощение, эту готовность к примирению Иисус делает непременным условием того, что и собственные грехи будут прощены^[*], что и собственная враждебная судьба будет снята. То и другое — лишь различные применения одного и того же свойства души. В примирении с обидчиком

[*] И одно является прямым следствием другого. Ибо первое — противоположность или снятие вражды и правового противопоставления, а только оно и создает судьбу. Тот, кто противопоставил себе других и готов примириться с теми, кто противопоставил себя

душа человека не настаивает более на правовом противоположении, которое она может использовать против другого, и, отказываясь от права как от своей враждебной судьбы, от злого гения другого, она примиряется с ним и столько же обретает для себя в жизненной сфере, столько же жизни, ранее враждебной ему, превращает в дружественную, примиряет с собой божественное, и судьба, вооруженная против него его собственными деяниями, растворяется во тьме ночи.

Помимо личной ненависти, которая возникает в результате обиды, нанесенной данному индивидууму, и стремится обратить против обидчика нарушенное этой обидой право, помимо такого рода ненависти существует и справедливый гнев, возмущенный ригоризм чувства долга, карающий не за нарушение своих прав, прав индивидуума, а за нарушение своих понятий, понятий долга. Подобный человек, познавая и устанавливая в праведном гневе права и обязанности для других и подчиняя их в своем суждении этим правам и обязанностям, устанавливает и для себя те же самые права и обязанности, и, определяя в своем справедливом возмущении судьбу этих нарушителей права и не прощая их, он и себя тем самым лишает возможности получить прощение за свои грехи, примириться с грозящей ему за эти грехи судьбой; ибо он утвердил определенности, которые не позволяют ему подняться над его действительностью, над его заблуждениями. Именно к этому относятся заповеди: «Не судите, да не судимы будете, ибо какою мерою мерите, такую и вам будут мерить». Мера — это законы и право^{[*]12}. Ведь заповедь не может означать: то, что вы противозаконно допускаете и разрешаете другим, будет разрешено и вам, — это означало бы, что союз дурных людей разрешает каждому из них быть дурным^[**]. Смысл заповеди

ему, в душе того заключена способность снять возбужденные им посягательства и вражду. Готовность примириться с обидчиком — лишь обратная сторона готовности примириться с обиженным, восстановить оскорбленную собственными поступками жизнь, снять возникшую в результате своих собственных действий судьбу. Поэтому Иисус и повторяет постоянно: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец наш небесный».

[*] по которым судят, законы, под которые подводятся другие люди, и в результате каждый сам подчиняет себя им, поскольку жизнь включает в себя всех.

[**] Это не может означать: не требуйте от других добропорядочности и любви, и вы сами будете тогда свободны от этого.

может быть лишь таков: остерегайтесь того, чтобы ставить праведность и любовь в зависимость от законов и подчинять установлениям, а не рассматривать их как возникающие из самой жизни. В противном случае вы признаете господство над вами силы, над которой вы не властны, которая сильнее вас, которая не есть вы сами^[*]. Вы кладете как для себя, так и для других в основу действия нечто чуждое, возвышаете до абсолютного фрагмент целого человеческой души; в нем вы создаете господство законов и рабство чувственности или индивидуума и полагаете, таким образом, возможность наказания, а не судьбы, ибо наказания приходят извне, от независимого, судьба же создается вашей природой, и, хотя она в данный момент определена как враждебность, она не возвышается над вами, а лишь противостоит вам.

Не только судьбы, уготовленной поступками других людей, избегает посредством отказа от своих прав и посредством веры в любовь человек, не пожелав поднять брошенную ему перчатку и отстаивать свои права, нарушенные обидчиком; но и судьбу, пробудившуюся в результате его собственных нарушивших право и осквернивших жизнь действий, может он вновь усыпить всевозрастающей силой любви. Кара закона только справедлива, ответственность преступления наказанию, их взаимосвязь есть лишь равенство, не жизнь. Те же удары, которые нанес преступник, он испытывает на себе; тирану противостоят такие же мучители, убийце — палачи. И эти мучители, и эти палачи, совершающие то же, что совершали тираны и разбойники, действуют, по общему признанию, во имя справедливости именно потому, что они совершают то же самое; совершают ли они эти поступки сознательно в качестве мстителей или в качестве слепых орудий, их душа при этом никого не интересует, внимание направлено только на совершаемые ими действия. Следовательно, справедливость не оставляет места ни для примирения, ни для возвращения к жизни. Перед лицом закона преступник есть только преступник. Между тем он в такой же степени фрагмент человеческой природы, как и закон; если бы закон был неким целым, абсолютным, то и преступник был бы только преступником и более ничем. И во враждебности судьбы ощущается

[*] которой вы подчинены так же, как и другие; над которой вы никогда не сможете возвыситься в любви.

справедливость наказания. Однако поскольку это наказание проистекает не из чуждого человеку закона, а закон и право судьбы возникают в самом человеке, то в данном случае возврат к первоначальному состоянию, к целостности возможен, ибо грешник есть здесь нечто большее, чем воплощение греха, чем олицетворенное преступление. Он — человек, преступление и судьба заключены в нем, он может вернуться к самому себе, а если он вернется к себе, то преступление и судьба будут подчинены ему. Элементы действительности распались, дух и тело разъединились. Деяние, правда, еще существует, но лишь в качестве прошлого, фрагмента, мертвых руин. Та его часть, которая являла собой нечистую совесть, исчезла. И воспоминание о деянии не есть более созерцание самого себя; жизнь вновь обрела жизнь в любви. Между грехом и прощением греха так же нет чуждого, как нет его между грехом и наказанием. Жизнь раздвоилась и соединилась вновь.

Что и Иисус не рассматривал связь между грехом и прощением греха, между отчуждением от бога и примирением с ним как нечто находящееся вне природы, может быть исчерпывающе показано лишь в ходе дальнейшего изложения. Здесь достаточно лишь указать на то, что он полагал примирение в любви и полноте жизни и по каждому поводу говорил об этом почти в одних и тех же выражениях. Там, где он видел веру, он смело утверждал: «Твои грехи тебе прощены». Это изречение не есть объективное уничтожение наказания, оно не отвращает от человека подстерегающую его судьбу; но слова эти выражают уверенность, которая в душе человека, преисполненной веры, познала самого себя, сходную с ним душу^[*], в ней она видит способность возвыситься над законом и судьбой и предрекает ей прощение грехов. С подобным доверием к человеку, с подобной преданностью, любовью и самозабвением может броситься в сферу чистого лишь чистая или очищенная от грехов душа. Вера в Иисуса означает нечто большее, чем знание о его действительности и ощущение того, что собственная действительность уступает ей по силе и могуществу; большее, чем готовность быть его слугой; вера есть познание духа посредством духа, и лишь равные по духу

[*] и поэтому верит в него. Взаимная вера может основываться лишь на духовном тождестве.

могут познать и понять друг друга; при отсутствии этого равенства каждый может лишь понять, что он не есть то, что есть другой. Различие в могуществе духа, в степени его силы не есть неравенство, более слабый повисает тогда на более сильном, как дитя, или может быть поднят до него. До той поры, пока он любит в другом прекрасное, и это прекрасное существует и в нем, хотя и в недостаточно развитой форме, а это означает, что он в своих поступках и действиях не достиг еще должной уравновешенности и должного спокойствия по отношению к миру, не обрел еще полного понимания своего отношения к вещам,— до той поры он просто верит. И об этом говорит Иисус в евангелии от Иоанна (XII, 36): «Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света». Напротив, в главе II, стих 25, Иоанн говорит об Иисусе, что он не доверился иудеям, уверовавшим в него, так как он знал их и не нуждался в их свидетельстве, не узнавал себя в них.

Смелость, уверенность в своем решении относительно полноты жизни, богатства любви заключены в чувстве того, кто несет в себе всю человеческую природу. Подобная душа не нуждается в столь прославляемом многими проникновенном понимании людей, которое являет собой весьма глубокую и преисполненную целесообразности науку для тех разорванных существ, чья природа включает в себя большое многообразие, множество разнообразно окрашенных односторонностей без единства, для тех, от кого всегда ускользает именно то, что они ищут, — дух — и наличествуют лишь определенности; здесь же вся природа в один миг прочувствовала другую и ощутила ее гармонию или дисгармонию; отсюда и уверенное, не допускающее никаких сомнений речение Иисуса: «Твои грехи тебе прощены» [*].

Для иудейского духа между побуждением и действием, желанием и поступком, между жизнью и преступле-

[*] Грустное зрелище являет собой, правда, контраст между чувством прекрасной души и познанием прекрасной души другой душой, с одной стороны, и духом иудеев, того, как этот дух должен был воспринять предначертанное прощение грехов, — с другой. Однако из этого сравнения тем отчетливее выявляется как дух иудеев и дух Иисуса, так и причина того, что Иисус выразил свою мысль в форме прощения грехов. Если бы иудеи могли воспринять это обещание прощения грехов без ненависти, они должны были бы отнестись к нему как к чему-то совершенно немислимому, как к проявлению безумия.

нием, между преступлением и примирением зияла неодолимая пропасть, чужой суд. И если им указывали на возможность перейти от греха к примирению посредством любви, их не знающее любви естество должно было возмутиться, а сама эта мысль в том случае, когда их ненависть принимала форму суждения, должна была показаться им мыслью безумного. Ибо они доверили чуждому объекту всю гармонию живых существ, всю любовь, дух и жизнь, отказались от всех гениев, в которых объединены люди, и передали природу в чужие руки. Их объединяли лишь цепи, закон более могущественный, чем они. Осознание неповиновения господину для них умиротворялось непосредственно перенесенным наказанием или оплатой своей вины — угрызения совести были известны им лишь в виде страха перед наказанием. Ибо нечистая совесть как осознание себя наперекор самому себе всегда предполагает наличие идеала, противостоящего несоответствующей ему действительности, и этот идеал заключен в человеке, он — осознание своей собственной природы в ее целостности. Однако при духовном убожестве иудеев в них не оставалось ничего для созерцания самих себя. Они раздарили все благородство, всю красоту, их бедность должна была служить бесконечно богатому, и [посредством] того, что они похищали у него для себя, [благодаря этому] они кражей обретали чувство самости; они, люди нечистой совести, не сделали, [правда], свою действительность еще более бедной, она стала богаче; однако теперь они пребывали в страхе перед обманутым господином, который заставит их заплатить, принести в жертву то, что они похитили, и вновь предаст их ощущению собственного ничтожества. Лишь оплатив долги всемогущему кредитору, иудеи стали свободны от своих долгов, но, оплатив их, они вновь остались ни с чем [*]. Сознательная свою вину высокая душа стремится достичь чего-либо не посредством жертвы,

[*] Так как они ощущали вину лишь перед господином и лишь перед его лицом могли искупить свою вину, им должно было представляться непонятным, как человек может обещать прощение грехов, обретать уверенность в любви, как может среди людей находиться дух, возвышающийся над законами и властью, каким образом могут существовать живые узы, которые делают ненужными все цепи и в которых заключена наивысшая свобода, как во взаимной вере исчезает всякое господство; для них было непостижимо, что господин и закон появляются лишь вместе с преступлением.

возвращением кражи, но своим добровольным отказом, сердечным даром, не чувством долга и служения, а истовой молитвой, стремится приобщиться к чистоте для того, чтобы обрести в созерцании красоты, которой она жаждет, новые жизненные силы, свободное наслаждение и радость — то, что она не может найти в себе самой, в своем сознании. Иудей же в оплату своей вины возвращался к служению, от которого он хотел бежать, и, покидая алтарь с ощущением неудавшейся попытки, вновь сгибался под тяжким ярмом раба. Примирение в любви не есть подобное возвращение к послушанию, а есть освобождение, не есть признание прежнего господства, а есть святие его восстановлением живых уз, духа любви, взаимной веры, духа, который, если рассматривать его с точки зрения господства, являет собой наивысшую свободу — состояние, обнаруживающее самую резкую противоположность иудейскому духу.

После того как Петр познал божественную природу Иисуса и тем самым доказал всю глубину своего чувства, способного постигнуть в человеке сына божия¹³, Иисус передал ему ключи от царства небесного: что он свяжет на земле, то будет связано и на небесах, что он разрешит на земле, то будет разрешено и на небесах. Поскольку Петру единожды было дано познание бога, ему должно было стать доступно и познание божественности или небожественности в сущности каждого человека или способность человека ощутить их в других людях; ему дано было познание степени веры или неверия; знание того, достаточно ли глубока вера данного человека, чтобы освободить его от неизбежной судьбы, возвысить над вечным, неодолимым господством и над законами; он должен был постигать души людей, решать, ушли ли их действия в прошлое или еще отягощают их в качестве духа, вины и судьбы; в его власти было вязать, объявить человека еще подвластным действительности преступления или освободить его, признать его возвысившимся над этой действительностью.

В истории Иисуса есть также прекрасный эпизод, в котором рассказывается об обращении грешницы, известной своей красотой, Марии Магдалины. Мы надеемся, что нам не поставят в упрек, если мы рассмотрим здесь рассказы, отличающиеся друг от друга по указаниям времени, места и других обстоятельств как разные

варианты одного повествования*, ибо упомянутые отклонения не меняют сущности этого эпизода и не меняют нашего отношения к нему. Мария, преисполненная сознания своей вины, узнает, что Иисус присутствует на трапезе некоего фарисея, где собралось множество честных, добропорядочных людей (*honnêtes gens*, т. е. наиболее непреклонных судей, когда речь идет о прогрешениях прекрасной души¹⁴). Внутреннее чувство заставляет ее искать среди этих людей Иисуса. Она становится позади, у ног его и, плача, обливает его ноги слезами, оттирает их волосами головы своей, целует и умащает миром, чистым и драгоценным народным миром. Робкая, гордая в своей самоудовлетворенности девственность не позволяет ей сказать о ее потребности любить и тем более, изливая свою душу (грех ее заключается в том, что она преступила законы), выносить осуждающий взгляд добропорядочных людей, фарисеев и учеников Иисуса; однако ее израненная, близкая к отчаянию душа стремится перекричать свое горе и робость и вопреки собственному пониманию добропорядочности даровать всю силу своей любви и наслаждаться любовью для того, чтобы утопить в этом глубоком наслаждении свое сознание. В этих проливаемых слезах, в этих живых, искупающих всякую вину лобзаниях, в этом блаженстве любви, обретающей примирение в изливаниях, добропорядочный Симон усматривает лишь неприличие. Он удивляется тому, что Иисус позволяет подобной грешнице прикасаться к себе; он настолько уверен в правильности своего чувства, что даже не высказывает, не задумывается над ним, а сразу же делает заключение: если бы Иисус был пророком, он знал бы, что эта женщина — грешница. «Прощаются ей грехи ее многие, — сказал Иисус, — за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любил». В чувстве Симона отразилась лишь сила его суждения; друзья же Иисуса проявили более благородную, моральную заинтересованность. По их мнению, мир следовало бы продать за *триста* динариев и раздать эти деньги нищим. Их высокоморальная тенденция помогать бедным, их продуманное решение, разумность, внимание и добродетель в сочетании с рассудочностью не что иное, как душевная грубость. Они не только не сумели воспринять красоту ситуации, но и оскорбили изливания любящей души. «Что

* Лук. VII; Матф. XXVI.

смущаете вы ее? — сказал Иисус. — Она совершила *прекрасный* поступок для меня». И во всей истории Иисуса только этот поступок назван прекрасным¹⁵. На такую непосредственность, на такую бескорыстность поступка или идеи способна лишь женщина, преисполненная любви. И не из тщеславия, не для того, чтобы довести до сознания своих учеников свое действительное отношение к происшедшему, а для того, чтобы внести успокоение в создавшуюся ситуацию, Иисус дает такое объяснение, которое они способны воспринять, тем самым он даже не пытается пояснить им то, что было столь прекрасным в поступке Марии Магдалины. Он выводит из действий Марии нечто вроде почитания своей личности. Когда имеешь дело с душевной грубостью, единственное, к чему следует стремиться, — это предотвратить осквернение прекрасной души. Напрасно было бы стремление объяснить человеку грубого душевного склада, в чем сущность тонкого аромата духа, ощущение которого ему недоступно. «Возливши миро мне, — сказал Иисус, — она приготовила меня к погребению моему. Прощаются ей грехи ее многие, ибо она возлюбила много». Женщине же сказал: «Вера твоя спасла тебя; иди с миром». Или лучше бы Марии подчиниться требованиям иудеев и их судьбе, прожить, как автомат, без греха и любви честную и обычную жизнь? Без греха — ведь время существования ее народа принадлежало к таким эпохам, когда прекрасная душа не может прожить безгрешную жизнь, но и в это, как во всякое другое, время она может посредством любви вернуться к прекрасному сознанию.

Любовь примиряет не только преступника с судьбой, она примиряет также [*] человека с добродетелью; другими словами, если бы любовь не была единственным принципом добродетели, то всякая добродетель была бы одновременно и недобродетелью. Полному рабству перед законом чуждого господина Иисус противопоставил не частичное рабство перед собственным законом, самопринуждение кантовской добродетели, а [**] добродетели, свободные от господства и подчинения, модификации любви. И если бы добродетели рассматривались не как модифи-

[*] если можно так выразиться.

[**] добродетельную направленность — выражение «направленность» неудобно тем, что оно не включает в себя деятельность, действующую добродетель.

кации единого живого духа, но каждая как абсолютная добродетель, то из-за множества абсолютов неизбежно возникли бы неразрешимые коллизии; к тому же без объединения в едином духе любая добродетель всегда будет неполной, ибо она уже по самому своему названию всегда единична, следовательно, ограничена. Обстоятельства, при которых она возможна, объекты, условия действия суть нечто случайное; кроме того, отношение добродетели к ее объекту всегда единично и исключает не только отношения этой добродетели к другим объектам. Таким образом, каждая добродетель как в своем понятии, так и в своей деятельности имеет границу, преступить которую она не может. Если человек обладает данной определенной добродетелью, то, оставаясь ей верным, т. е. добродетельным в данном отношении, вне границ этой добродетели он может быть в своих действиях только порочным. Если же в душе его живет и иная добродетель, сфера которой находится вне пределов первой, то можно, правда, утверждать, что добродетельная направленность сама по себе, рассмотренная в рамках всеобщего, т. е. как абстрагированная от положенных в данной сфере добродетелей, не вступает в коллизии, ибо добродетельная направленность есть нечто единое, однако тем самым снимается принятая предпосылка. Если же положены обе добродетели, то проявление одной снимает материал, и тем самым возможность проявления другой добродетели, столь же абсолютной, как первая, ее обоснованное требование отвергается. Право, отвергнутое в каком-либо одном отношении, не может сохранить свою действенность в другом; если же его сохраняют для этого другого отношения, то терпит ущерб первое. По мере того как растет многообразие человеческих отношений, увеличивается и количество добродетелей, а вместе с тем и число неизбежных коллизий и невозможность разрешить их. Если обладающий многими добродетелями человек хочет установить иерархию среди своих многочисленных кредиторов, ибо удовлетворить их всех он не может, то он объявляет себя менее виновным перед теми, требования которых он не принимает, чем перед теми, кого он удовлетворяет, называя их претензии более справедливыми. Следовательно, добродетели могут утратить свой характер абсолютного долга и могут даже превратиться в порок. При подобной многосторонности отношений и множестве добродетелей остается лишь одно —

отчаяние добродетели и преступление самой добродетели. И только в том случае, если ни одна добродетель не претендует на то, чтобы быть в своей ограниченной форме полной и абсолютной, если каждая добродетель отказывается от своего права вступать даже в те отношения, которые подвластны ей одной, и один только живой дух действует, исходя из целостности данных отношений, действует без каких бы то ни было ограничений, без того, чтобы многообразие отношения вело к его делению, и ограничивает сам себя, — тогда остается только многосторонность отношений, а множество абсолютных, не совместимых друг с другом добродетелей исчезает. Здесь не может быть и речи о том, что в основе всех добродетелей лежит один и тот же принцип, который, оставаясь самим собой, выступает в различных отношениях, в различных модификациях как некая особенная добродетель. Ибо именно потому, что подобный принцип есть всеобщность и, следовательно, есть понятие, в определенных отношениях *необходимо должны* выступать определенное применение, определенная добродетель, определенный долг. (Многообразные отношения как данные действительности, а также принцип, правило для всех и, следовательно, применения принципа к действительности, многообразные добродетели — неизменны.) В подобном абсолютном существовании добродетели взаимно уничтожают друг друга. Их единство, устанавливаемое правилом, — лишь видимость, ибо оно есть лишь нечто мысленное; это такое единство, которое не снимает многообразия и не приводит его к единству, а оставляет его во всей его неприкосновенности.

Живая связь добродетелей, живое единство — нечто совсем иное, чем единство понятия; оно не устанавливает определенную добродетель для определенных отношений, но и в самом пестром переплетении отношений являет себя неразорванным и простым. Внешняя форма этого единства может бесконечно модифицироваться, она никогда не остается неизменной, а ее проявление никогда не ведет к установлению правила, ибо это единство никогда не принимает форму всеобщего по отношению к особенному. Подобно тому как добродетель служит дополнением к повиновению законам, любовь служит дополнением добродетелей. Она снимает всю односторонность, все исключения, все границы добродетелей; нет больше добродетельных грехов или греховных доброде-

телей, ибо сама любовь есть живая связь самих существ; в ней исчезают все разъединения, все ограниченные отношения, поэтому нет больше и ограничений добродетелей. И может ли быть место для добродетелей там, где нет больше права, от которого можно было бы отказаться? Любовь, требует Иисус, должна быть душой его друзей: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга. По тому узнают, что вы мои друзья».

Любовь^[*] к людям, которая должна распространяться на всех, даже на тех, о ком ничего не известно, кого не знают, с кем не находятся ни в какой связи, эта всеобщая любовь к людям есть пустое измышление, характерное для эпох, не способных обойтись без того, чтобы не выдвинуть по отношению к мыслимой вещи идеальные требования, добродетели и кичиться в этих созданных мыслью объектах своим великолепием, ибо действительность их крайне бедна. Любовь к ближнему — это любовь к людям, с которыми подобно всем прочим вступаешь в отношения. Мыслимое не может быть любимым. Правда, любовь не может быть предписана, она по природе своей нечто выходящее за рамки обычного, склонность, однако то обстоятельство, что ее сущность не есть господство над чуждым ей, отнюдь не умаляет ее величия и ни в коей мере не унижает ее^[**]. Тем самым любовь настолько выходит за пределы долга и права, что отсутствие в ней способности господствовать над чем-либо или принимать по отношению к чему-либо облик враждебной силы является скорее ее триумфом. Победа любви не означает подобно победе долга, что враги ее подчинены ее власти; победа любви означает, что вражда преодолена. Для любви уже своего рода оскорбление, когда ее предписывают, когда ей, живой, духу дают наименование. Ее наименование, тот факт, что она становится предметом рефлексии и находит свое выражение в слове, — не есть дух, не есть ее

[*] Заповеди любви к богу он приравнивает по значению, по степени важности любовь к ближнему, т. е. не ко всем людям. Любовь к ближнему, если она должна стать долгом, должна была бы, правда...

[**] Предписано может быть, впрочем, лишь то, что заключено в воле, и предписано тем, от кого эта воля может зависеть: предписывать может только разум, предписано может быть лишь то, что соответствует долгу, ибо разум и долг предполагают наличие противоположения и свободы; лишь свободной воле может быть предписано; долженствование выражает противоположение мысли действительности, поэтому любовь не может быть предписана в этом смысле.

сущность, но противоположно ей. Предписать любовь можно только как наименование, как слово, можно сказать: ты должен любить. Сама же любовь не выражает должностности, она не есть противопоставляемая особенности всеобщность, не есть единство понятия, она — единение духа, божественность. Любить бога означает беспредельно ощущать себя в бесконечности вездесущей жизни. В этом ощущении гармонии, правда, нет всеобщности, ибо в гармонии особенное не противоборствует, оно созвучно всеобщему, в противном случае не было бы гармонии. «Возлюби ближнего своего, как самого себя» не означает: «люби его в такой же степени, как самого себя», ибо в словах «любить себя» нет смысла, но означает: «люби его так, как будто он есть ты»; речь идет о чувстве равной себе, не более и не менее сильной жизни. Лишь любовью может быть сломлена сила объективного, так как любовь устраняет всю сферу его власти. Добродетели своей границей всегда полагали находящееся вне их объективное, а множество добродетелей — тем более неодолимое многообразие объективного. Только любовь не знает границ; то, что она не соединила, не есть для нее объективное, она его либо не заметила, либо еще не подвергла необходимому развитию, оно не противостоит ей [*].

Прощание Иисуса с друзьями было торжественной трапезой любви. Любовь еще не есть религия, поэтому и трапеза эта не была еще собственно религиозным действием¹⁶. Предметом религиозного преклонения может быть только объективированное силой воображения соединение в любви. В трапезе же любви обретает жизнь и свое выражение сама любовь, и все связанные с ней действия — лишь выражения любви. Сама любовь присутствует там только в качестве чувства, но не как образ. Чувство любви и представление о ней не соединены здесь посредством фантазии. Однако в трапезе любви

[*] Иисус не мог противопоставить отсутствию любви у иудеев любовь, так как отсутствие любви в качестве некоего негативного должно обязательно проявить себя в форме, а эта форма, позитивность этого свойства, есть закон и право. В этом образе права оно всегда и выступает; например, в эпизоде с Марией Магдалиной так, как он отразился в словах Симона, — если бы он был пророком, он знал бы, что она грешница! Или в представлении фарисеев, что Иисусу не следовало бы общаться с мытарями и грешниками.

тем не менее есть нечто объективное, с которым чувство связано, но не соединено в единый образ; поэтому подобная трапеза есть нечто среднее между совместным принятием пищи среди друзей и религиозным актом, и эта неясность мешает нам отчетливо определить ее дух. Иисус преломил хлеб и сказал: «Возьмите, сие есть тело мое, которое за вас предается. Сие творите в мое воспоминание!» Взял и чашу, говоря: «Испейте все эту чашу, сие есть новый завет в моей крови, которая за вас и за многих во искупление грехов проливается. Творите сие в мое воспоминание!»

Араб, который выпил чашку кофе с чужим ему человеком, тем самым заключил с ним дружественный союз. Это совместное действие объединило их, и подобное единение связывает их вечными узами верности и обязует оказывать помощь друг другу. Совместные еда и питье здесь не то, что называют знаком. Связь между знаком и обозначенным сама по себе не духовна, не есть жизнь, она — лишь объективная связь. Знак и обозначенное чужды друг другу, связь между ними находится вне их, она в чем-то третьем, она мысленна. Совместная еда и питье есть акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак. Испить чашу вина с врагом — акт, противоречащий чувствам естественного человека, ибо ощущение совместного действия в этом акте противоречило бы их обычному отношению друг к другу.

Совместная вечерняя трапеза Иисуса и его учеников уже сама по себе есть акт дружбы. Еще более тесными узами их связывает торжественное преломление одного хлеба, питье из одной чаши. И это уже не есть только знак дружбы, но акт, ощущение самой этой дружбы, духа любви. Дальнейшее же пояснение Иисуса — сие есть тело мое, сие есть кровь моя — сближает этот акт с религиозным обрядом, но не превращает его в таковой. Это пояснение и связанный с ним акт распределения еды и питья приносят в данное чувство нечто объективное. Пребывание учеников с Иисусом, их взаимная дружба и средоточие ее в некоем центре, в их учителе, не только чувствуются; с того момента, когда Иисус назвал распределенные между ними хлеб и вино своим отданным за них телом и своей кровью, их единение уже не только ощущалось, но стало зримым; оно уже не только представляется в виде образа, аллегорической фигуры; оно связывается с чем-то действительным, дано и воспринято в этом действительном,

в хлебе. Таким образом, с одной стороны, ощущение становится объективным; с другой стороны, однако, этот хлеб и это вино, этот акт раздачи не только объективны, в них заключено больше, чем воспринимается на первый взгляд. Это — мистический акт. Посторонний, кому была неведома их дружба и для которого остались бы непонятными слова Иисуса, не усмотрел бы здесь ничего, кроме раздачи и употребления в пищу небольшого количества хлеба и вина. Подобным же образом друзья, расставаясь, ломают кольцо, и каждый из них берет часть его, а посторонний зритель усматривает в этом лишь порчу годного для употребления предмета и деление его на непригодные для чего бы то ни было, не имеющие ценности части. Мистического смысла происходящего он не постигает. Так и с объективной точки зрения хлеб есть только хлеб, вино — только вино. Но в обоих заключено и нечто большее. Это большее не связано с объектами как их объяснение, не есть некое уподобление: подобно тому как отдельные куски хлеба, которые вы едите, взяты от одного хлеба, вино, которое вы пьете, — из одной чаши, так и вы, являясь особенными в любви, в духе составляете одно. И подобно тому как все вы вкушаете от этого хлеба и вина, вы участвуете и в приносимой мною жертве. Подобных уподоблений можно было бы привести множество. Однако связь между объективным и субъективным, между хлебом и личностями не есть связь между сравниваемыми, парабола, в которой различное, сравниваемое устанавливается как отделенное, разъединенное, и задача состоит только в том, чтобы произвести сравнение, мыслить равенство различных, ибо в данном соединении различие отпадает, следовательно, отпадает и возможность сравнения. Гетерогенные начала здесь теснейшим образом связаны. В словах, приводимых Иоанном (VI, 56), «Ядущий мою плоть и пьющий мою кровь пребывает во мне, и я в нем» или (X, 7): «Я есмь дверь...» и в других столь же резких сопоставлениях то, что связано, неизбежно должно быть разъединено в представлении на различные сравниваемые части, а соединение — рассматриваться как сравнение. Здесь же вино и хлеб (подобно мистическим частям кольца) суть мистические объекты вследствие того, что Иисус называет их плотью и кровью своей и что с ними непосредственно связывается потребление (Genieß), ощущение. Иисус преломил хлеб, дал его своим друзьям и сказал: «Возьмите, ешьте; сие есть тело мое,

которое за вас предается»; также, взяв чашу: «Испейте всю эту чашу, ибо сие есть кровь моя, кровь нового союза; пролитая за многих во искупление их грехов». Не только вино есть кровь, но и кровь есть дух. Общая чаша, совместное питье есть дух нового союза, проникающего в души многих людей, дух, в котором многие пьют жизнь, возвышающую их над их грехами. «Не буду пить более от плода виноградного, — продолжал Иисус, — доколе не придет день свершения, когда буду вновь пить его с вами, пить новую жизнь в царстве Отца моего». Связь между пролитой кровью и друзьями Иисуса заключается не в том, что она в качестве чего-то объективного по отношению к ним пролита им на благо, на пользу, но (подобно тому как в словах: «Кто будет есть плоти моей и пить крови моей») связь эта заключена в том, что все они пьют вино из одной чаши, что оно для всех — одно и то же вино; все они пьют его, и одно чувство наполняет их всех, все они преисполнены одного и того же духа любви. Если бы их уравнивала польза, благо, протекавшие из того, что Иисус отдал тело свое и пролил кровь свою, то они были бы объединены только в понятии. Поскольку, однако, они ели хлеб и пили вино, поскольку тело и кровь Иисуса перешли в них, Иисус есть в них во всех; и сущность его преисполнила их божественностью в виде любви. Поэтому хлеб и вино существуют не только для расщепленного восприятия в качестве объектов. Акт еды и питья не есть только соединение их с собой посредством уничтожения, а ощущение — не просто вкус яства и напитка; дух Иисуса, в котором ученики его составляют некое единство, присутствует теперь для внешнего восприятия — как объект, как действительность. Однако объективированная любовь, это субъективное, которое стало предметом, вновь возвращается к своей природе, вновь становится субъективной в акте принятия пищи. Это возвращение можно в этом отношении, пожалуй, уподобить мысли, которая в письменной речи превращается в вещь, но при чтении вновь обретает в мертвом, в объекте свою субъективность. Сравнение это было бы еще более метким, если бы письменная речь исчезала при чтении, если бы понимание уничтожало вещь, подобно тому как в потреблении хлеба и вина не только пробуждается ощущение этих мистических вещей, воскресает дух, но и они сами исчезают как объекты. И само действие как бы становится чище, более соответствует своей цели, пробуждая

только дух, только ощущение, похищая у рассудка то, что принадлежит ему, уничтожая материю, бездушное. Когда любящие приносят жертву на алтарь богини любви и их изливающееся в молитве чувство возвышается до пламенного вдохновения, то сама богиня любви проникает в их сердца, хотя образ ее в камне продолжает стоять перед ними. Напротив, в трапезе любви телесность преходит, и остается лишь живое чувство.

Между тем именно такого рода объективность, которая полностью снимается, тогда как чувство остается, которая есть скорее объективное смешение, чем соединение, тот факт, что любовь становится зримой, связанной с тем, что должно быть уничтожено, именно это препятствует превращению этого действия в религиозный акт. Хлеб должен быть съеден, вино выпито, поэтому в них не может быть ничего божественного. То преимущество, которым они в одном отношении обладают, преимущество, состоящее в том, что чувство, связанное с ними, как бы возвращается от своей объективности к своей природе, что мистический объект вновь становится чем-то чисто субъективным, они теряют именно в силу того, что любовь не становится благодаря им достаточно объективной. Божественное не может, будучи таковым, присутствовать в том, что должно быть съедено или выпито [*]. В параболе требование сводится не к тому, чтобы различные стороны сопоставления были бы сведены в одно, здесь же вещь и чувство должны соединиться; в символическом действии еда и питье и ощущение единства в духе Иисуса должны совпасть. Однако вещь и чувство, дух и действительность не смешиваются; фантазии никогда не удастся объединить их в прекрасном. Хлеб и вино, созерцаемые и потребленные, никогда не смогут пробудить чувства любви, а это чувство в свою очередь никогда не сможет обрести себя в них как в созерцаемых объектах, поскольку оно противоречит ощущению действительного поглощения, их субъективации, еде и питью. Всегда будет двойное: вера и вещь, благоговение и видение или вкушение. В вере присутствует дух, в видении и потреблении — хлеб и вино. Соединение того и другого невозможно. Рассудок противоречит чувству, чувство — рассудку. Здесь нечего делать воображению, в котором

[*] Момент божественности мог быть только мгновенным, пока фантазия способна была осуществить трудную задачу — удержать в вещи любовь.

присутствовали бы оба, будучи снятыми; ему не создать здесь образ, в котором соединились бы созерцание и чувство. Перед Аполлоном, перед Венерой мы забываем о мраморе, о ломком камне, мы видим в их образе лишь бессмертных, и в созерцании их мы проникаемся чувством вечной молодости и силы, чувством любви. Однако сотрите в прах эту Венеру и этого Аполлона, и, сколько бы вы тогда ни говорили: это — Аполлон, это — Венера, передо мной будет лишь прах, во мне — образы богов, но прах и божественное никогда не образуют единства. Достоинство праха состояло в его форме, форма исчезла, теперь он — главное. Достоинство хлеба состояло в его мистическом значении, но наряду с этим и в том, что он есть хлеб, съедобен; поэтому и в акте почитания он должен быть сохранен как хлеб. Растертый в прах Аполлон продолжает вызывать благоговение, но это благоговение уже не может быть обращено на прах. Прах может лишь напомнить о благоговении, но не обратить его на себя. Возникает сожаление, это — ощущение разъединения, противоречия, подобное печали, вызываемой невозможностью соединить труп с представлением о живых силах. После вечери ученики ощутили скорбь предстоящей разлуки с учителем, тогда как истинно религиозному акту сопутствует глубокое душевное умиротворение; и у современных христиан приобщение таинств также вызывает благоговейное изумление, лишенное веселья или сочетающееся с весельем, которое носит оттенок грусти, ибо разделенные напряжением чувства и рассудок были односторонни, благоговение неполным, нечто божественное было обещано верующим, но ускользнуло от них.

* *
*

Нам представляется наиболее интересным проследить, как Иисус непосредственно противопоставляет себя иудейскому принципу зависимости от неограниченного властителя и что он противопоставляет ему. Здесь в средоточии иудейского духа борьба должна была быть наиболее упорной, так как выступление против одного этого принципа означало отрицание всего учения. Правда, нападки на отдельные свойства иудейского духа тоже затрагивают его основной принцип; однако в этом случае грозящая опасность еще не доходит до сознания. Ожесточение приходит лишь по мере того, как становится очевидным, что

в основе этой борьбы за отдельные проявления духа лежит противоположность принципов. В столкновениях между Иисусом и иудеями скоро выявилось его полное неприятие того, что было для них наивысшим.

Иудейской идее бога как господина и повелителя Иисус противопоставил отношение бога к людям, как отца к своим детям.

Моральность снимает господство в сфере осознанного, любовь — границы сферы моральности. Однако сама любовь еще не совершенна по своей природе^[*]. В счастливой любви нет места для объективности; всякая рефлексия снимает любовь, восстанавливает объективность, но вместе с ней возрождается и область ограничений. Религиозное есть, следовательно, *πλήρωμα* любви (объединенные рефлексия и любовь, оба мысленно связанные друг с другом). Созерцание любви как будто соответствует требованию полноты, но в нем заключено противоречие, ибо созерцающее, представляющее суть ограничивающие, они воспринимают только ограниченное — объект же бесконечен; бесконечность не может уместиться в подобном сосуде.

Мыслить чистую жизнь^[**] означает устранить все деяния, все, чем человек был или будет. Характер абстрагирует лишь от деятельности, он выражает всеобщность определенных действий. Сознание чистой жизни^[***] должно быть сознанием того, что человек есть, в нем нет различий, нет развитого действительного многообразия. Это простое не есть негативное простое, единство абстракции (ибо в единстве абстракции положено либо только нечто определенное, абстрагированное от всех остальных определенностей, [либо] чистое ее единство есть лишь положенное требование абстракции от всего определенного, негативное неопределенное. Чистая жизнь есть бытие). В множестве нет ничего абсолютного. Чистое есть источник всякой отдельной жизни, всех инстинктов и действий. Но как только оно осознается, как только человек начинает верить в него, оно, даже пребывая еще живым в человеке, вне его уже частично положено, ибо, поскольку то, что осознанно, тем самым себя уже ограничило, оно и бесконечное не могут полностью содержаться в од-

[*] Она может быть счастливой и несчастной.

[**] Самосознание.

[***] Чистое самосознание.

ном. Человек может верить в бога лишь в том случае, если он способен абстрагироваться от всякого действия, от всех определенностей, но при этом сохранить для себя чистой душу каждого действия, всего определенного. Там, где нет души, нет духа, там нет и божественного. В абстрактности того, кто всегда ощущает себя определенным, либо в качестве совершающего то или иное, либо в качестве страдающего, либо действующего так или иначе^[*], ограниченное не отделяется от духа, а непреходящее есть лишь противоположное живому, господствующее всеобщее. Целостность определенностей отпадает, и над этим сознанием определенностей [есть] лишь пустое единство мира объектов как господствующая над ними сущность. Этой бесконечности господства и повиновения может быть противопоставлено лишь чистое чувство жизни. Оно несет в себе самом свое оправдание и свой авторитет. Однако, выступая в качестве противоположности, оно выступает в качестве определенного в определенном человеке, глазам которого недоступно созерцание чистоты, ибо они ограничены действительностью и осквернены ею. В определенности, в которой проявляется этот человек, он может сослаться лишь на свое происхождение, на тот источник, из которого он обретает все образы ограниченной жизни; он не может апеллировать к целому, которое он теперь есть, как к чему-то абсолютному,— но лишь к высшему, к отцу, живущему неизменным во всех превращениях^[**]. Поскольку божественное есть чистая жизнь,

[*] Божеством его может быть лишь то, что он ощущает над этим сознанием, мир объектов, а их повелитель, само божество, тем более пусто, чем больше оно возвышается над каждой живой силой.

[**] Иисус поясняет и постоянно повторяет, что его поступки — не его деяния, его слова — не его мысли. Вся его сила и его учение даны ему отцом. Он не может привести в доказательство законности своего отрицания иудейской религии и истинности своего учения ничего, кроме этой твердой уверенности: то, что говорит из него, есть в нем, но есть вместе с тем и нечто более высокое, чем он, чем тот, кто стоит здесь, говорит и учит. Поэтому он никогда не называет себя богом, а лишь сыном божьим. Богом он быть не может, поскольку он человек. Но в качестве человека он вместе с тем и сын божий, он обладает высшим рангом, высшей природой, которая выше обычной стесненности ограничениями. И лишь потому он ждет от иудеев веры в него, и такой веры, которая зиждется на том, что и они должны были обрести откровение отца, что и они рождены богом. Когда Петр увидел в нем рожденного от бога, сына жизни, Иисус сказал ему: «Это открыл не ты в своей конечности, это отец мой открыл тебе». Действительно,

все, что говорится о нем, должно быть свободно от противоположностей, и всех выражений, порожденных рефлексией об отношениях объективного или о деятельности, связанной с объективным обращением с ним, следует избегать. Ибо воздействие божественного есть лишь единение одного духа с другим; только дух понимает дух и способен объять его. Такие выражения, как «приказывать», «учить», «учиться», «видеть», «познавать», «делать»,

связь бесконечного с конечным — святая тайна, потому что она есть жизнь и, следовательно, — тайна жизни. Если же говорить о двух моментах, о двоякой природе, природе божественной и природе человеческой, то в этом случае связь установить невозможно, так как в любом соединении они останутся двумя, если будут положены как абсолютно различные. Отношение человека к богу, при котором он — сын божий, подобно тому как ствол — отец ветвей, листья и плодов, должно было больше всего возмутить иудеев, положивших неодолимую пропасть между сущностью божественной и человеческой и не допускавших какой бы то ни было сопричастности человеческой природы природе божественной. [После этого первоначально следовала страница 159].

Иисус называет себя также сыном человеческим. Звено единого, нераздельного или бесконечно расчлененного живого может полагать себя его частью и отличать от остальных. Эта модифицированная жизнь в качестве чистой жизни заключена в чистой целостности жизни. В качестве модификации она противопоставляет себя другим. Отец обладает жизнью в самом себе, и он дал сыну способность иметь в себе жизнь. Поскольку же сын его является и сыном человеческим, отец дал ему также власть творить суд. Единое не обладает властью, ему не противопоставлено враждебное, борющееся с ним. Действительное же подобно человеку доступно нападению враждебных сил и может быть вынуждено сражаться. Лишь человеку может противостоять нечто чуждое, не посягающее на его покой, но не желающее жить с ним и наслаждаться, отделившееся от него и отъединенное; лишь человек может обладать правами над другими людьми, устанавливать и сохранять спокойные границы в их разделенности, лишь он может творить суд. Сознание того, что он сбросил с себя ярмо действительности и что действия совершаются по воле божией, Иисус называет духом божьим. Образ, который должно принять божественное, покоряющее действительность явление бога, должен иметь форму. Подобная деятельность направлена против ограниченного, но она сама являет себя формой, хотя и самой свободной. Поэтому в этом явлении божественного и можно делать различие между образом и сущностью. Сущность есть движущее, действующее, и в силу этого Иисус может говорить о духе божьем. Если в человеке различается сын человеческий, индивидуальность и сын божий, в котором живет дух божий, то модификация, то, во что лишь привнесена жизнь богом, ранимо и само по себе не священо; если оскорблена индивидуальность, то тем самым еще не оскорблено божественное; грех против сына человеческого может быть прощен, но не грех против духа святого. Над ведущими борьбу индивидуальностями есть нечто высшее; грех против

«воля», «войти» (в царство небесное), «уходить», выражают лишь отношения объективного, отношения, при которых дух включает в себя объективное. Поэтому о божественном следует говорить только вдохновенно. В иудейской образованности мы обнаруживаем только круг постигнутых сознанием живых отношений, и то скорее в форме понятий, чем в качестве добродетелей и свойств; это вполне естественно, так как они предназначались главным образом для взаимоотношений с чужими, отличными по своей сущности, а не для выражения милосердия, доброты и т. п. Из всех евангелистов Иоанн больше

сына человеческого может найти прощение в любви, в грехе против святого духа человек погрешил против самой любви и отрекся от всех прав, всякой сопричастности к божественному. Пока Иисус пребывал среди своих учеников, ими управляла вера в него, вера в то, что в нем, в этом человеке заключено божественное. Эта вера еще не была духом святым, ибо, хотя они и не могли иметь подобной веры без чувства божественного в них самих, это их чувство и их индивидуальность были еще разделены, последняя зависела от индивидуальности другого человека. Божественное в них и они сами еще не составляли единства. Поэтому Иисус обещал им, что, после того как он уйдет от них и они будут лишены опоры, на них низойдет святой дух; после его смерти их зависимость от него прекратится, они обретут истину в самих себе и станут сынами божьими. В какой степени оправдалась эта надежда учителя, покажет дальнейшее.

[Добавления на полях:]

Любовь а) ограничена немногими,

б) деятельна — христиане не друг с другом..

Снятие собственности, общность жен, совместные еда, питье и молитвы, но не деятельность, следовательно, лишь в понятии соединенные верующие, любящие, не соединенные в своем боге живым единением.

Сознание свободы и божественная гармония, вдохновенность всех форм жизни одним только божеством Иисус называет светом и божественной жизнью людей; а гармонию этих форм жизни при всем многообразии — царством божьим. Он называет его царством, властью, ибо какое же иное единение было доступно иудеям, кроме единства подчинения. Это наименование привносит нечто чужеродное в божественное единение людей, так как в нем сохраняется еще нечто разделенное и противоречивое, что должно было бы полностью отсутствовать в красоте и божественной жизни чистого союза людей.

Судьба Иисуса — отказ от всех порожденных жизнью отношений: а) гражданских, б) политических, в) совместной жизни с другими людьми — от семьи, родственников, пропитания.

Отношение Иисуса к миру — отчасти бегство, отчасти реакция, борьба с ним. В той мере, в какой Иисус не изменил мир, он должен был бежать от него и в той мере.. [Первоначально продолжение на обратной стороне листа]: С мужеством и верой и т. д. [См. стр. 173].

всего говорит о божественном и о связи с ним Иисуса. Однако далекая от духовных отношений иудейская образованность и его подчас заставляет пользоваться в речах о самой глубокой духовности объективными связями, языком действительности, который подчас звучит настолько жестко, будто чувства выражаются языком торговых сделок. «Царство небесное», «войти в царство небесное», «я есмь дверь», «я есмь истинная пища», «ядущий плоть мою» и т. п. — в подобные связи скудной действительности насильственно помещено духовное.

Состояние иудейской образованности не может быть уподоблено детскому, их язык нельзя назвать неразвитым языком ребенка; в нем еще сохранился ряд глубоких, детских созвучий, или, вернее, они были восстановлены в нем, однако в остальном весь их тяжелый, натянутый способ выражения — скорее следствие крайнего искажения образования у этого народа, искажения, против которого человек чистой души вынужден бороться и от последствий которого он страдает, когда ему приходится пользоваться формами этого образования в своем самовыражении, избежать этого он не может, ибо сам принадлежит к данному народу.

Начало евангелия от Иоанна содержит ряд утверждающих положений, в которых на более своеобразном языке говорится о боге и о божественном. Как будто самым простым языком рефлексии сказано: «В начале *было* слово (Logos¹⁷), слово *было* у бога, и слово *было* бог, в нем *была* жизнь». Между тем эти положения обладают лишь видимостью суждений, так как их предикаты — не понятия, не всеобщность, что обязательно для выражения рефлексии в форме суждений, но сами эти предикаты — сущее, живое. Таким образом, даже эта простая рефлексия неприменима для одухотворенного выражения духовного.

Сообщение о духовном более, чем что бы то ни было, требует от воспринимающего способности постигнуть сказанное в последней глубине собственного духа; здесь менее, чем где бы то ни было, можно научиться пассивному восприятию, ибо непосредственно всякое высказывание о божественном в форме рефлексии бессмысленно, а пассивное, лишенное духа восприятие такового не только не дает пищи духу более глубокому, но и разрушает воспринимающий его рассудок, так как для него оно являет собой противоречие; поэтому такого рода объективный язык обретает смысл и значение лишь в духе читающего,

причем смысл столь различный, сколь различным может быть осознание жизненных отношений и противоположение живого и мертвого.

Из двух крайностей в понимании начальных изречений в евангелии от Иоанна самое объективное понимание заключается в толковании логоса как действительного, индивидуума, самое субъективное — в том, чтобы видеть в нем разум; в одном случае логос воспринимается как особенное, в другом — как всеобщность; в одном — как самая замкнутая, всеисключающая действительность, в другом — как чисто мысленное бытие. Бога и логос разделяют, так как сущее должно быть рассмотрено в двух аспектах: ведь рефлексия рассматривает то, чему она придает форму рефлексированного, одновременно и как нерелексированное, как единое, в котором нет разделения, противоположения, и вместе с тем как нечто, обладающее возможностью разъединения, бесконечного разделения единого. Бог и логос могут быть различены лишь постольку, поскольку бог есть сущее в форме логоса; сам логос у бога, они суть одно. Многообразие, бесконечность действительности есть бесконечное разделение как действительное, все существует благодаря логосу. Мир не есть эманация божества, ибо в противном случае все действительное было бы божественным, но в качестве действительного он есть эманация, часть бесконечного деления, и вместе с тем в части (ἐν αὐτῷ¹⁸, пожалуй, лучше принять последующее οὐδε ἐν ὁ τερονεν¹⁹) или в бесконечном делящем (ἐν αὐτῷ относится к λογος) жизнь. Единичное, ограниченное в качестве противоположного, мертвого, есть одновременно ветвь бесконечного древа жизни. Каждая часть, вне которой есть целое, есть вместе с тем целое, жизнь. И эта жизнь в свою очередь и в качестве рефлексированного, и в аспекте разделения, отношения как субъект и как предикат есть жизнь (ζωη²⁰), и воспринятая жизнь (φως²¹ истина). Подобные конечные имеют противоположения; свету противостоит тьма. Иоанн Креститель не был светом, он лишь свидетельствовал о нем. Он ощущал единое, однако оно проникало в его сознание не в чистом виде, но было ограничено определенными отношениями. Он верил в единое, но сознание его не было тождественно жизни. Только сознание, тождественное жизни, сознание, отличающееся от жизни лишь тем, что жизнь есть сущее, а сознание — это сущее в качестве рефлексированного, есть φως. Несмотря на то что Иоанн

сам не был φως, оно было, было в каждом человеке; вступившем в мир людей (κοσμος²², целое человеческих отношений и человеческой жизни, более ограниченное, чем παυτα²³ ст. 3 и ὁ γεγονεν²⁴). Человек есть φωτισόμενος²⁵ не только с момента его вступления в мир; φως есть и в самом мире, весь мир, все его отношения, определения суть творение ἀνθρωπου φωτος²⁶ развивающегося человека, хотя мир, в котором живут эти отношения, не познает его, хотя эта достигшая сознания природа и не проникает в сознание мира. Мир людей — самое близкое (ιδιον²⁷) ему, самое родное, но люди не приняли его, они отнеслись к нему, как к чужому. Те же, кто познал в нем себя, обрели тем самым власть, в которой выражена не новая сила, не живое, а лишь степень, тождественность или нетождественность жизни. Они не становятся другими, но познают бога и себя в качестве детей его, более слабыми, чем он, но одной с ним природы в той мере, в какой они осознают это отношение (δνομα²⁸) ἀνθρωπου как φωτισόμενου φωτιἀληθινω²⁹, находят свою сущность не в чем-либо чуждом, а в боге.

До сих пор речь шла только о самой истине и о человеке вообще: в ст. 14 логос появляется и в модификации в качестве индивидуума. В каком бы образе он ни предстал перед нами (ἀνθρωπος ἐρχόμενος εἰς κοσμον³⁰), нет ничего другого, к чему можно бы относиться αὐτόν³¹ (ст. 10 и след.). Иоанн свидетельствует не только о φως (ст. 7), но и об индивидууме (ст. 15).

Как бы сублимирована ни была идея бога, иудейский принцип противоположения мысли действительности, разумного чувственному всегда остается; остается разорванность жизни, мертвая связь бога и мира; между тем соединение их может быть воспринято только как живая связь, об отношении сторон которой можно говорить лишь в мистическом смысле.

Наиболее часто встречающееся и наиболее характерное выражение отношения Иисуса к богу есть то, что он называет себя сыном Божиим, и в качестве сына Божия противопоставляет себя себе как сыну человеческому. Наименование этого отношения — одно из тех немногих естественных созвучий, которые случайно сохранились в тогдашнем языке иудеев, и принадлежат поэтому к их наиболее удачным выражениям. Отношение сына к отцу не есть единство, понятие, подобное единству и совпадению образа мыслей, принципов и т. д., не есть единство, кото-

рое лишь мыслится и абстрагировано от живого; но есть живое отношение живых, тождество в жизни, лишь модификации одной и той же жизни, а не противоположение сущности, не множество абсолютных субстанциальностей. Следовательно, сын божий есть та же сущность, что и отец, но для каждого акта рефлексии, и только для него, он есть особенная сущность. Так, у арабов — сын племени кореш — определение единичного человека, индивидуума, означает, что этот единичный человек — не только часть целого, что целое, следовательно, не есть нечто находящееся вне него, но что он сам и есть то целое, которое составляет все племя. Это подтверждается и воздействием, которое данное представление оказывает на методы ведения войны, принятые у этого естественного неразделенного народа: у него каждый отдельный человек уничтожается с невероятной жестокостью. Напротив, в современной Европе, где единичный человек не несет в себе целостность государства, но узы его с государством суть лишь нечто мысленное, некое равное для всех право, война ведется не против единичного представителя этого государства, а против находящегося вне его целого. У арабов, как и у каждого подлинно свободного народа, каждый человек есть часть, но вместе с тем и целое. Лишь по отношению к объектам, к мертвому, справедливо утверждение, что целое есть нечто другое, чем части. В живом, напротив, часть есть в той же мере единое, как и целое. Если соединить (в цифрах) особенные объекты в качестве субстанций, причем каждый из них сохраняет свое свойство в качестве индивидуума, то их сочетание, единство, будет только понятием, а не сущностью, не сущим; живые, однако, суть сущности и в качестве обособленных, а единство их есть также сущность. То, что являет собой противоречие в царстве мертвого, не есть таковое в царстве жизни. Дерево, имеющее три ветви, составляет дерево вместе с ними, но и каждое порождение дерева, каждая ветвь (так же, как и другие его порождения — листья, цветы) само есть дерево. Волокна, через которые в ветвь проходит по стволу сок, той же природы, что и корни. Дерево, перевернутое и поставленное кроной в землю, выпустит из торчащих в воздух корней листья, а ветви его укрепятся в земле; можно с одинаковым основанием сказать как то, что перед нами одно дерево, так и то, что здесь их три.

Это единство сущности отца и сына в божественности и открыли иудеи в словах Иисуса о его отношении к отцу. Они утверждали (Иоан. V, 18), что он делает себя равным богу, называя бога отцом своим. Иудейскому принципу господства бога Иисус мог, правда, противопоставить потребности человека (подобно тому как потребность утолить голод он противопоставил празднованию субботы), но и это лишь в самом общем смысле, ибо более глубокое развитие данного противоречия — в духе примата практического разума — не соответствовало уровню тогдашней образованности. В своем противопоставлении он всегда стоит перед слушателями только как индивидуум; для того чтобы устранить представление об этой индивидуальности, Иисус постоянно, особенно у Иоанна, говорит о своем единстве с богом, который дал сыну жизнь в нем самом, подобно тому как и отец имеет жизнь в самом себе, о том, что он и отец едины, что он — хлеб, что он послан небом и т. п. Все это жесткие утверждения (*σκληροὶ λόγοι*³²), которые не становятся мягче от того, что их считают образными и, вместо того чтобы воспринять дух как жизнь, подменяют его единством понятия. Впрочем, как только образному противопоставляются рассудочные понятия и последние объявляются господствующими, образ сразу же должен быть устранен как простая игра, как продукт воображения, лишенный истинного значения, и вместо жизни образа остается одно только объективное.

Однако Иисус называет себя не только сыном Божиим, он называет себя и сыном человеческим³³. Если сын Божий — выражение модификации божественного, то сын человеческий должен в такой же степени быть модификацией человеческого; однако человек не есть одна природа, одна сущность подобно божеству, а есть понятие, нечто мысленное; поэтому «сын человеческий» здесь означает нечто подчиненное понятию человека. В словах — Иисус есть человек — заключено своеобразное суждение, предикат здесь — не существо, а всеобщее (*ἄνθρωπος* — определенный человек; *ὁὶὸς ἄνθρωπου*³⁴ — человек как таковой). Сын Божий одновременно и сын человеческий: божественное в определенном образе являет себя как человек. Впрочем, связь бесконечного с конечным составляет^{34а} священную тайну, ибо эта связь и есть сама жизнь. Рефлексия, разъединяющая жизнь, может различать в ней бесконечное и конечное, и лишь ограниченное, конечное само по себе дает понятие человека в его противопостав-

лении божественному. Вне рефлексии, в истине этого ограничения нет. Подобное значение понятия «сын человеческий» наиболее отчетливо проступает там, где сын человеческий противопоставляется сыну божью. Так, например, в евангелии от Иоанна (V, 26, 27): «Ибо, как отец имеет жизнь в самом себе, так и сыну дал иметь жизнь в самом себе, и дал ему власть производить и суд, потому что он есть сын человеческий». И далее, ст. 22: «Ибо отец не судит никого, но весь суд отдал сыну». Напротив, в евангелии от Иоанна III, 17 (Матф. XVIII, 11) сказано: «Ибо не послал бог сына своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез него». Производить суд — не дело божества, ибо закон, который олицетворяется судьей, есть всеобщность, противопоставленная тем, кого судят, а судить — значит выносить суждение, полагать равенство или неравенство, признавать наличие мысленного единства или несовместимого противоречия. Сын божий не судит, не разъединяет, не разделяет, не удерживает противоположное в его противоположности. Выявление воли божественного, его движение не есть дарование закона, установление закона, не есть утверждение власти закона, но мир должен быть спасен божеством. Да и само слово «спасать» по существу малоприменимо к духу, ибо оно означает полную беспомощность того, кому грозит беда. Поэтому спасение есть действие чуждого по отношению к чуждому. Воздействие же божества может быть лишь постольку воспринято как спасение, поскольку спасенный становится чуждым только своему предшествующему состоянию, но не своей сущности. Отец не судит, не судит и сын, несущий жизнь в самом себе, поскольку он составляет с отцом одно; но сын получил вместе с тем могущество и власть производить суд, так как он — сын человеческий. Ибо модификация как таковая, как нечто ограниченное способна противопоставлять и разделять на всеобщее и особенное; в сыне человеческом осуществляется сравнение с точки зрения материи, сравнение силы, следовательно, власти, а с точки зрения формы — деятельность, связанная с этим сравнением, понятие, закон и разъединение или соединение этого закона с индивидуумом, вынесение приговора и суд. Вместе с тем, однако, человек не мог бы творить суд, если бы в нем не было божественного начала, ибо только это дает ему знание меры суда, позволяет разъединять. На божественности его природы основана его власть вязать и решить. Но

и самый суд также может быть двойким, он может стремиться к господству над тем, что лишено божественности либо только в представлении, либо в действительности. Иисус говорит (Иоан. III, 18—19): «Верующий в сына божия не судится, а неверующий уже осужден», ибо он не познал это отношение человека к богу, не познал божественную природу Иисуса. И далее: «Суд же состоит в том, что они более возлюбили тьму, нежели истину». В их неверии и состоит, следовательно, суд над ними. Богочеловек подходит к злу не как господствующая над ним, подавляющая его сила, ибо божественный сын человеческий осуществляет власть, но не насилие, и он вершит делами мира, подчиняет его себе не в действительности; и суд он несет в мир не как сознание неминуемой кары. В том, что не может жить с ним совместной жизнью, не может наслаждаться с ним, что обособилось от него и находится в отъединении, установив тем самым своей волей себе границы, в том сын человеческий видит ограничения, пусть они для мира служат предметом наивысшей гордости и отнюдь не воспринимаются как ограничения, пусть страдания, связанные с ними, не обретают здесь форму страдания, во всяком случае форму влекущего за собой кару нарушения закона; неверие мира, его собственный суд, перемещает его в более низкую сферу, хотя в своем неведении божественного он может быть доволен своим унижением.

Отношение Иисуса к богу, как сына к отцу, может быть постигнуто либо познанием, либо верой в зависимости от того, полагает ли человек божественное всецело вне себя или нет. Познание в соответствии со своим восприятием подобного отношения полагает наличие двойкой природы: человеческой и божественной, человеческой и божественной сущности, каждая из которых обладает индивидуальностью, субстанциальностью и которые во всевозможных отношениях остаются двумя, поскольку они положены как абсолютно различные. Те, кто полагает это абсолютное различие и тем не менее требует, чтобы в своей сокровеннейшей глубине эти абсолютные сущности мыслились как единое, не снимают рассудок в том смысле, что они возводят нечто находящееся вне его границ; напротив, они именно ему приписывают способность постигнуть абсолютно различные субстанции и одновременно их абсолютное единство. Полагая его, они, следовательно, [его] разрушают. Те, кто принимает дан-

ное различие субстанциальностей, но отрицает их единство, более последовательны. На первое они имеют право, ибо от них требуют, чтобы они мыслили бога и человека, а тем самым они получают право и на второе, так как снятие разделения бога и человека противоречило бы тому, что от них требовали сначала. Таким путем они, правда, спасают рассудок, но, остановившись на этом абсолютном различии сущностей, они возносят рассудок, абсолютное разъединение, умерщвление, до последних высот духа. Именно так иудеи и восприняли Иисуса.

Когда Иисус говорил: «Отец во мне, я в Отце, кто видел меня, видел и Отца, кто верит в Отца, знает, что речь моя истинна, я и Отец одно», то иудеи обвиняли его в богохульстве, в том, что он, рожденный человеком, делает себя богом. Да и как могли они познать в человеке нечто божественное, они, эти несчастные, которые несли в себе только сознание своего ничтожества и унижительного рабства, своей противоположности божественному, сознание неодолимой пропасти между человеческим и божественным бытием? Дух может быть познан только духом. Они же видели в Иисусе только человека, назарянина³⁵, сына плотника, брата и родные которого жили среди них. Этим он был и ничем иным быть не мог; он ведь был лишь одним из них, а они сами сознавали свое ничтожество. Здесь, в среде иудеев, попытка Иисуса дать людям сознание божественного была обречена на провал, ибо вера в божественное, в великое не может зародиться в грязи. Льву не уместиться в ореховой скорлупе, бесконечному духу — в темнице иудейской души, целокупности жизни — в засохшем листе. Гора и око, взирающее на нее, суть субъект и объект, но между человеком и богом, между духом и духом нет этой пропасти объективности, дух становится для духа другим только в акте познания. Ответвление объективного восприятия отношения сына к отцу, или, скорее, его форма в аспекте воли, проявляется в том, что в связи человеческой и божественной природы, которая мыслится и почитается в Иисусе, усматривается и для себя возможность найти связь с богом, надежда на любовь между совершенно различными сущностями, на любовь бога к человеку, которая в лучшем случае могла бы быть состраданием. Отношение Иисуса к богу, как сына к отцу, есть отношение ребенка, ибо сын ощущает, что он в своей сущности, в духе — одно с отцом, который живет в нем; оно совершенно не

похоже на то основанное на ребячливости отношение, которое человек стремится установить между собой и богатым властелином мира, чья жизнь остается ему совершенно чуждой и чья связь с ним зиждется лишь на дарованных вещах и крохах с барского стола.

Сущность Иисуса как отношение сына к отцу может быть истинно постигнута лишь верой, и веры в себя требовал Иисус от своего народа. Характер этой веры проистекает из ее предмета — божественного. Вера в действительное есть познание какого-либо объекта, чего-то ограниченного, и в той же мере, в какой объект есть нечто другое, чем бог, это познание отличается от веры в божественное. «Бог есть дух, и те, кто почитает его, должны почитать его в духе и истине». Как же может познать дух тот, кто сам не есть дух? Отношение одного духа к другому есть чувство гармонии, единение обоих; какое же единение может быть между гетерогенным? Вера в божественное возможна лишь тогда, когда в самом верующем заключено божественное, которое в том, во что это божественное верует, обнаруживает себя самого, свою собственную природу, даже если оно и не сознает того, что найденное им и есть его собственное естество. Ибо в каждом человеке есть свет и жизнь, он принадлежит свету, и свет не освещает его так, как он освещает темное тело, в котором лишь отражается чужое сияние; здесь загорается его суть, и он сам есть это пламя. Промежуточное состояние между тьмой, отдаленностью от божественного, пребыванием в плену действительности и между собственной, преисполненной божественности жизнью, уверенностью в себе есть вера в божественное; она есть предчувствие, познание божественного, стремление к единению с ним, жажда одной с ним жизни. Но это еще не есть та сила божественного, которая проникает во все тайники сознания, упорядочивает все отношения к миру, заполняет все существо человека. Вера в божественное проистекает, следовательно, из божественности собственной природы; лишь модификация божества способна познать его. Когда Иисус спросил своих учеников, за кого люди почитают его — сына человеческого, они сообщили ему высказывания иудеев, свидетельствовавшие о том, что, даже прославляя его, даже возвышая его над действительностью человеческой жизни, иудеи не могли выйти за пределы действительности и увидели в нем лишь определенного индивидуума, которого они самым неестествен-

ным образом связывали с ним. Когда же Петр высказал свою веру в сына человеческого, познав в нем сына божия, Иисус сказал ему, Симону, сыну Ионову, каким он был для других людей, сыну человеческому: «Блажен ты, ибо Отец небесный открыл тебе это». Для одного только познания божественной природы не нужно откровения, это познание доступно большинству христиан. Детям рассказывают о чудесах Христа и т. п., из чего делается вывод, что он есть бог. Подобное обучение, усвоение веры, никак не может быть названо божественным откровением. Для этого достаточно приказа и плетки. «Отец мой небесный открыл это тебе» — божественное, которое заключено в тебе, познало меня в качестве божественного; ты понял сущность мою, она созвучна твоей. Того, кто известен людям как Симон, сын Ионов, он сделал Петром, скалой и основателем его будущей общины. Иисус передает ему свою собственную власть вязать и решить, власть, доступную лишь человеку, в природе которого заключено божественное во всей своей чистоте, позволяющее ему познавать. И нет другого суда на небесах, кроме твоего, — что ты сочтешь на земле свободным или связанным, будет и на небесах таковым. Лишь теперь Иисус решается сказать ученикам о предстоящей ему судьбе. Однако познание Петром божественной природы своего учителя сразу же оказывается только верой, которая, правда, чувствует божественность, но еще не есть наполнение им всего существа, еще не означает проникновения в него святого духа.

Мы постоянно наталкиваемся на представление, в соответствии с которым вера в Иисуса его друзей рассматривается как данная богом. Так, у Иоанна (гл. XVII) Иисус постоянно называет своих друзей теми, кто дан ему богом. В гл. VI, ст. 29 (Иоанн), говорится, что вера в него есть дело божие, божественное воздействие. Дело божие — нечто совсем иное, чем учение и обучение. У Иоанна (VI, 65) сказано: «Никто не может прийти ко мне, если то не дано будет ему от Отца моего».

Однако вера эта есть лишь первая ступень отношения к Иисусу, которая в своем завершении получает то глубокое истолкование, которое гласит, что его друзья — одно с ним. «Доколе свет с ними, пусть веруют в свет, да будут сынами света» (Иоан. XII, 36). Между теми, кто лишь обладает верой в свет, и теми, кто сами суть сыны света, различие такое же, как между Иоанном Крестителем,

который лишь свидетельствовал о свете, и Иисусом — индивидуализованным светом. Подобно тому как Иисус имеет в себе жизнь вечную, и верующие в него будут иметь жизнь вечную (Иоан. VI, 40). Наиболее ясно выражено живое единение Иисуса с учениками в последних его речах, приведенных у Иоанна: они в нем, и он в них. Они — едины. Он — лоза, они — ветви ее; в частях — та же природа, та же жизнь, что в целом. О таком совершенстве своих друзей молит Иисус отца своего, и это совершенство заповедал он им соблюдать, когда его уже не будет с ними. Пока он жил среди них, они оставались только верующими, ибо они основывались не на своих собственных убеждениях, — Иисус был их учителем и наставником, индивидуальностью, образующей центр, от которого они зависели. В них еще не было собственной, независимой жизни, дух Иисуса управлял ими. Но после его ухода отпадет и эта объективность, и эта преграда между ними и богом, и дух божий сможет тогда вдохнуть жизнь во все их существо. К словам Иисуса (Иоан. VII, 38, 39): «Кто верует в меня, у того из чрева потекут реки воды живой» Иоанн добавляет, что здесь речь идет о будущем, завершающем привнесении в них жизни святым духом, которого они еще не знают, ибо Иисус еще не прославлен. Всякая мысль о каком-либо различии между сущностью Иисуса и тех, для кого вера в него стала жизнью, в природе которых также есть божественное, должна быть устранена. Если Иисус столь часто говорит о своей особенной природе, то тем самым он противопоставляет себя лишь иудеям. От них он отделяет себя и тем самым обретает индивидуальный образ также и в аспекте божественного. «Я — истина и жизнь; кто верует в меня...» — это постоянное однообразное выпячивание своего «я» в евангелии от Иоанна, безусловно, объясняется желанием обособить свою личность от черт иудейского характера. Но так же решительно, как он подчеркивает свою индивидуальность в противопоставлении ее этому духу, он снимает всю божественность своей личности, божественность своей индивидуальности по отношению к своим друзьям, с которыми он хочет быть единым, которые должны быть едины в нем. Иоанн (II, 25) говорит об Иисусе: «Он знал, что в человеке»; и самым верным отражением его прекрасной веры в природу служат его слова при виде неиспорченной природы (Матф. XVIII, 1 и след.): «... если не будете, как дети, не войдете в цар-

ство небесное; кто ближе всего к детям, тот выше всех в царстве небесном; и кто примет одно такое дитя во имя мое, тот меня принимает. Кто способен ощутить в ребенке чистоту его жизни, святость его природы, тот ощутил мою сущность. Кто же осквернит эту святую чистоту, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его в глубине морской». О, как горько знать, что неизбежно подобное осквернение святого! Самая глубокая, самая святая скорь прекрасной души, самая непостижимая загадка в том, что природа должна быть уничтожена, святыня осквернена. Подобно тому как для рассудка самым непостижимым является божественное и единение с богом, так для благородной души непостижима отдаленность от бога. «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо, говорю вам, что ангелы их на небесах постоянно созерцают лицо Отца моего небесного». Ангелы детей не могут быть поняты как объективные сущности, ибо, приводя аргумент *ad hominem*, и ангелов других людей следовало бы тогда представлять себе живущими в созерцании бога. В этом созерцании бога ангелами очень удачно соединено многое: бессознательное, неразвитое единение, бытие и жизнь в боге, поскольку они должны быть представлены как модификация божества в существующих детях, отделены от бога. Однако их бытие, их действия суть вечное созерцание бога. Для того чтобы изобразить дух, божественное, вне его ограниченности и общность ограниченного с живым, Платон разделяет чистую и ограниченную жизнь во времени. Он полагает, что чистые души жили сначала в созерцании божества; в дальнейшей земной жизни они остались теми же, лишь утерев отчетливость сознания небесного. Иным образом разделяет и соединяет здесь Иисус природу, божественность духа и ограниченность: дух ребенка в качестве ангела не изображен лишенным всякой действительности, существования в боге, но ангелы эти вместе с тем представлены как сыны божии, как особенные. Противопоставление созерцающего и созерцаемого как субъекта и объекта устраняется в самом акте созерцания. Их различие — лишь возможность разъединения. Человек, полностью погружившийся в созерцание солнца, был бы — одно ощущение света, световое чувство как сущность. Тот, кто живет только в созерцании другого человека, стал бы самим этим другим, правда, сохраняя возможность быть и иным. Однако то, что утеряно,

что раздвоилось, может быть вновь обретено возвратом к единению, уподоблением детям. То же, что оттолкнуло от себя это воссоединение, упрямо противодействовало ему, то уже обособилось; и пусть оно будет для вас чуждым, тем, с чем у вас нет ничего общего, а то, с чем вы снимаете общность, то, что вы назовете связанным в его отъединенности, будет связано и на небесах. Напротив, то, что вы разрешите, назовете свободным и, следовательно, объединенным, и на небесах будет свободным, единым, а не только созерцающим божество. Иисус изображает это единство и в другом образе (ст. 19): «Если двое из вас согласятся просить о чем-то, Отец небесный даст вам это». Выражения — «просить», «предоставлять» имеют, собственно говоря, в виду единение применительно к объектам (πραγματα³⁶), ибо только для такого единения существуют в практическом языке иудеев соответствующие выражения. Однако здесь объектом может быть только рефлексированное единство (συμφωνία τῶν θυοῦν ἢ τριῶν³⁷), в качестве объекта оно есть нечто прекрасное, субъективно оно есть единение. Ибо в настоящих объектах дух не может быть един с другим духом. Прекрасное, единение двух или трех из вас, есть в гармонии целого, есть ее звучание, оно созвучно ей, признано ей, оно есть, потому что оно есть в ней, потому что оно божественно. В этой общности с божественным те, кто объединились, находятся в единении и с Иисусом. Там, где двое или трое едины в духе моем (εἰς τὸ ὄνομα μου³⁸, подобно Матф. X, 41) в том значении, в котором мне даны бытие и вечная жизнь, в котором я есмь, там я среди них, и среди них мой дух. Так определенно Иисус высказывается против личности, против индивидуальности своей сущности, которая бы противостояла его совершенным друзьям (против идеи личного бога), основой которой должна была бы быть абсолютная обособленность его бытия по отношению к ним. Сюда относятся и его слова о соединении любящих (Матф. XIX, 5): двое, муж и жена, будут одной плотью; так что они уже не двое. «Итак, что бог сочетал, того человек да не разлучает». Если бы это соединение относилось только к первоначальному назначению мужчины и женщины друг для друга, подобная причина не могла бы служить основанием для запрещения расторжения брака, ибо развод не снимает этого назначения, соединения понятия; оно осталось бы даже в том случае, если бы распалось живое единство. О живом

единстве здесь говорится как о воздействии бога, о божественном.

Поскольку Иисус вступил в борьбу против гения своего народа во всей его сущности и полностью порвал с иудейским миром³⁹, то завершение его судьбы могло быть только однозначным — он должен был быть уничтожен враждебным ему гением народа. Прославление сына человеческого в этой гибели не есть негативное, оно не заключается в том, что он порвал все узы, связывающие его с миром; прославление это позитивно, оно заключается в том, что он отказался подчинить свою природу противоречащему ей миру, предпочел сохранить ее в борьбе и гибели, а не сознательно склониться перед испорченностью или бессознательно позволить этой испорченности одолеть себя и увести с истинного пути. Иисус сознавал неизбежность своей гибели как индивидуума и стремился убедить в этом своих учеников. Однако они не могли отделить свою сущность от его личности; они все еще были только верующими. В тот момент, когда Петр познал в сыне человеческом божественное, Иисус предположил, что друзья его способны осознать свое отъединение от него и будут в состоянии вынести тяжесть этой мысли. Об этом он и сказал им сразу после того, как Петр высказал свою веру в него. Однако испуг Петра ясно показал, насколько его вера далека от совершенства. Лишь после исчезновения Иисуса как индивидуума могла исчезнуть их зависимость от него и утвердиться в них самих собственный или божественный дух. «Лучше для вас, чтобы я пошел, — говорит Иисус (Иоан. XVI, 7), — ибо если я не пойду, утешитель не придет к вам», не придет дух истинны (Иоан. XIV, 16 и след.), «которого мир не может принять, потому что не знает его; не оставляю вас сиротами, приду к вам, и вы увидите меня, ибо я живу, и вы будете жить». «Когда вы не будете больше видеть божественное лишь вне себя, лишь во мне, а будете иметь жизнь в себе, тогда и вы осознаете (Иоан. XV, 17), что вы изначально со мной, что природа наша едина в любви и в боге. — Дух наставит вас на всякую истину (Иоан. XVI, 13) и напомнит вам все, что я говорил вам; он — утешитель; если даровать утешение означает зародить надежду на благо, равное потерянному или большее, то вы не останетесь сиротами, ибо все то, что вы, как вам представляется, теряете со мной, вы обретете в вас самих».

Иисус противопоставляет индивидуума духу целого (Матф. XII, 31 и след.). «Если кто оскорбит человека (меня как сына человеческого), этот грех может проститься ему; если же кто оскорбит дух, божественное, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем. От избытка сердца говорят уста (ст. 34), из сокровища доброго духа добрый человек выносит доброе, из злого духа злой человек выносит злое». Кто оскорбит единичное, оскорбит меня как индивидуума, тот обособится лишь от меня, но не от любви; тот же, кто обособится от божественного, оскорбит саму природу и в ней дух, дух такого человека уничтожил священное в себе самом; тем самым он уже не способен снять свое отъединение и соединиться в любви, в священном. Знамение могло бы потрясти вас, но оно не способно восстановить утерянную вами природу. Эвмениды вашей сущности могли бы быть вспугнуты, но пустота, оставленная изгнанными демонами, уже не наполнится любовью; она вновь притянет ваших фурий, а они, обретя новые силы в самом вашем сознании того, что они действительно адские фурии, завершат вашу гибель.

Совершенство веры, возврат к божеству, которое породило человека, замыкают круг его развития. Все живет в божестве, все живые суть его дети, но ребенок несет в себе единение, связь, созвучность со всей гармонией, неразрушенной, но и неразвитой. Он начинает с веры в богов вне себя, со страха и пребывает в этом состоянии до той поры, пока после многочисленных свершений, разделений он в достигнутых единениях не вернется к исконному, но теперь развитому, созданному им самим, почувствованному им единению, когда он познает бога, т. е. когда дух божий пребудет в нем, когда он выйдет за пределы своих ограничений, снимет модификацию и восстановит целое. Бог, сын, святой дух! — учите все народы (таковы последние слова Иисуса во славе его. — Матф. XXVIII, 19) посредством погружения⁴⁰ их в эти отношения отца, сына и святого духа. Уже из самой расстановки слов явствует, что «погружать» здесь не означает «опускать в воду» и речь идет не о так называемом крещении, которому должно сопутствовать произнесение нескольких слов наподобие магической формулы; добавление к слову *βαπτισμῶν*^{40a} лишает его значения подлинного учения. Бог не может быть предметом обучения, учения, ибо он есть жизнь и может быть постигнут только вместе

с жизнью. — Наполните это погружение отношением (*ὄνομα*⁴¹ наподобие того, как Матф. X, 41 — кто принимает пророка *εἰς ὄνομα προφήτου*⁴², поскольку он пророк) единого, модификации (разделения) и развитого воссоединения в жизни и духе (не в понятии). У Матфея (XXI, 25) Иисус спрашивает: «Откуда было *βαπτισμα*⁴³ Иоанна? С небес или от человеков?» *βαπτισμα* — освящение всего духа и характера; при этом можно иметь в виду и погружение в воду, но лишь как второстепенную деталь. Однако уже из слов Марка (I, 4) очевидно, что надо полностью отказаться от представления о такой форме обряда, которой Иоанн якобы пользовался, принимая в свой духовный союз; Иоанн, говорится здесь, проповедовал необходимость *βαπτισμα*, нравственного перерождения для отпущения грехов. В ст. 8 Иоанн говорит: «Я крестил вас водою, а он погрузит вас в дух святой и огонь» (Лук. III, 16) (*ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ* подобно Матф. XII, 34 и след. *ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβαλλῶ τὰ δαιμόνια*⁴⁴ в духе божием, в качестве единого с богом); он окружит вас и наполнит огнем и божественным духом, ибо тот, кто *ἐν πνεύματι* (Марк. I, 8), сам преисполнен духа, освящает других, освящает их и *εἰς πνεῦμα εἰς ὄνομα*⁴⁵ (Матф. XXVIII, 19); то, что они получают, что есть в них, не может быть иным, чем то, что есть в нем.

Привычный для Иоанна обряд (о подобных действиях Иисуса мы сведений не имеем) погружения в воду тех, кого он считал готовым к духовному общению с ним, имеет глубокое символическое значение. Нет чувства, столь однородного жажде бесконечного, стремлению раствориться в бесконечности, чем желание погрузиться в водные глубины. Бросающийся в воду видит перед собой нечто чуждое ему; оно сразу же охватывает его, ощущается каждой точкой его тела. Он потерян для мира и мир потерян для него. Он весь — лишь ощущаемая вода, которая касается его повсюду, где он есть, и он есть лишь там, где он ее ощущает. В водных глубинах нет незаполненного пространства, нет ограничения, многообразия или определения. Ощущение воды — самое концентрированное и простое чувство; погруженный в воду вновь выходит на воздух, отделяется от водной стихии; он уже разлучен с ней, но вода еще струится со всего его тела; как только вода покидает его, окружающий его мир вновь обретает определенность, и он окрепшим возвращается

в многообразии сознания. Глядя из воды на лишенную теней синеву и на простую безобразную даль восточного горизонта, человек не ощущает окружающего его воздуха, и игра его мыслей — нечто совсем иное, чем то, что представляется его взору. Погрузившийся в воду испытывает лишь одно чувство, оно сочетается с забвением мира, одиночеством, которое все от себя отбросило, от всего отрешилось. Именно таким отречением от всего предшествующего, таким вдохновенным посвящением в новый мир — мир, где перед обновленным духом то, что действительно, еще колеблется, представляясь то ли действительностью, то ли грезой, — и предстает перед нами крещение Иисуса в евангелии от Марка (I, 9 и след.). Он был погружен Иоанном в воды Иордана и, выйдя из воды, увидел разверзающиеся небеса и духа в виде голубя, сходящего на него. И раздался глас с небес: «Ты сын мой возлюбленный, в котором я возрадовался». И тотчас же дух увел его в пустыню. И был он там сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями, и ангелы служили ему. Выходя из воды, он преисполнился высокого вдохновения; оно не позволяет ему остаться в миру и гонит в пустыню, где дух его еще не обособил от себя сознание действительности — для этого обособления он полностью пробудился лишь по истечении сорока дней. Тогда он уверенно вступил в мир, будучи прочно защищенным от него. Поэтому выражение *μαδῦτευσάτε βαπτίζομετες*⁴⁶ полно глубокого значения. «Дана мне всякая власть на небе и на земле» — так говорит Иисус (Иоан. XIII, 31)^{46a} о величии своем в тот момент, когда Иуда вышел, чтобы предать его иудеям, когда Иисус уже ждал возвращения к отцу, который выше его, когда он изображен уже отрешенным от всего того, что мир мог требовать от него или на что он мог надеяться). «Дана мне всякая власть на небе и на земле, итак, идите ко всем народам и пусть апостольство ваше будет в том, что вы посвятите их в отцовства отца, сына и святого духа, чтобы [они] ощущали его наподобие воды, струящейся по телу погруженного в нее, — а я с вами во все дни до скончания века». В этот миг, когда Иисус в описании апостола выступает отрешенным от всякой действительности и от всего личного, меньше всего можно представить себе его сущность как индивидуальность, личность. Он с теми, чья сущность преисполнена божественного духа, кто посвящен в божест-

венное, чья сущность в божественном и в нем получила завершенность и жизнь.

Евангелист Лука выражает проникновение в отношения отца, сына и святого духа (Лук. XXIV, 47) значительно слабее, как возвешение во имя Христа о нравственном перерождении и отпущении грехов, которые должны были начаться с Иерусалима. Они — свидетели того, что произошло, а он пошлет им обетование отца своего, они же не должны нести свое апостольство за пределы Иерусалима, доколе не облечутся силою свыше. Обычное учение может быть возвешено и подкреплено свидетельством о случившемся и без самого святого духа; подобное учение не было бы, однако, освящением, погружением духа. В изложении евангелиста Марка — даже если последняя глава и вызывает сомнение в своей подлинности, весь тон ее чрезвычайно характерен — это прощание Иисуса выражено значительно более объективно. Духовное уподобляется здесь скорее обычной формуле, использованные выражения не что иное, как привычные для церкви выражения, которые от постоянного употребления потеряли свою значимость. Проповедуйте евангелие⁴⁷ (без какого-либо дополнения, как своего рода *terminus technicus*), верующий и крещеный будет спасен, а неверующий будет осужден. Слова «верующий», «крещеный» звучат уже как определенные, лишенные души обозначения, принятые внутри секты или общины, слова, чьи понятия во всей их полноте предполагаются известными. Вместо высокой духовности слов «я с вами во все дни», вместо преисполненности верующих божественного духа и духа Иисуса в славе его мы находим у Марка сухое, лишенное приподнятости и вдохновения изложение; в нем без всякой одухотворенности говорится о чудесной власти над действительным, об изгнании бесов и подобного рода деяниях, доступных верующим, говорится с такой объективностью, которая возможна лишь тогда, когда повествуют о действиях, не упоминая об их душе.

Развитие божественного в людях, отношение, в которое они вступают, будучи преисполнены святого духа, бога, становясь его сынами, живя в гармонии всего своего существа и характера, своего развитого многообразия, гармонии, когда не только их многостороннее сознание созвучно одному духу, и многие формы жизни — одной жизни, но когда снимаются и преграды, отделяющие их от богоподобных сущностей, и один и тот же живой дух

воодушевляет различные сущности, — эти сущности уже не только равны, но и едины, составляют не некое соединение, а общину, ибо они соединены не во всеобщем, не в понятии в качестве верующих, например, а соединены жизнью, любовью — эту живую гармонию людей, их единение в боге Иисус и называет царством божьим. Язык иудеев дал ему слово «царство», оно привносит нечто чужеродное в представление о божественном единении людей, ибо оно обозначает единство, основанное лишь на господстве, власти чуждого над чуждым, которая не должна иметь места в красоте божественной жизни чистого союза людей, самого свободного из всех возможных. Эта идея царства божия завершает и охватывает религию во всей ее целостности, в том виде, как ее основал Иисус; теперь следует рассмотреть, удовлетворяет ли она полностью природе и какие потребности руководили учениками Иисуса в дальнейшем. В царстве божьим общее для всех, то, что все живы в боге, есть не общность в понятии, а любовь, живые узы, соединяющие верующих, ощущение единства жизни, в котором сняты все противоположенности в форме враждебности, сняты и все соединения существующих противоположенностей, составляющие право. «Заповедь новую даю вам, — говорит Иисус, — да любите друг друга, по тому узнают все, что вы мои ученики». Эта задушевность, выраженная для рефлексии как сущность, как дух, есть божественный дух, бог, правящий общиной. Можно ли представить себе более прекрасную идею, чем сообщество людей, отношение которых друг к другу зиждется на любви? Более возвышающую, чем принадлежность к некоему целому, которое в качестве целого, единого есть дух божий, чьи сыны составляют единичные части этого целого? И разве может быть в подобной идее некая незавершенность, которая отдала бы ее во власть судьбы? Или судьба подобна Немезиде и она впадает в ярость при виде слишком прекрасного стремления, желания выйти за границы природы?

В любви человек вновь находит себя в другом: поскольку любовь есть единение жизни, она предполагает наличие в ней разделения, развития, сложившегося многообразия последней; и, чем больше форм, в которых живет жизнь, тем больше точек, в которых она может объединиться, ощущать себя, тем глубже любовь. Чем шире, чем многообразнее отношения и чувства любящих, чем сильнее концентрация любви, тем она более замкнута,

равнодушна к другим формам жизни; радость любви переплетается со всеми другими проявлениями жизни, признает их, но наличие индивидуальности заставляет ее отъединиться; чем более обособлены люди в своем отношении к миру по своему образованию и кругу своих интересов, чем больше в них своеобразия, тем более ограниченной становится любовь по отношению к самой себе. Для того чтобы осознать свое счастье, дать его себе самой, к чему всегда стремится любовь, ей необходимо обособиться, даже возбудить враждебность к себе. Любовь многих людей друг к другу* допускает лишь известную степень силы, глубины и требует равенства духа, интересов, множества жизненных условий, смягчения индивидуальных черт; однако эта общность жизни, тождественность духа могут быть осознаны — поскольку они не есть любовь — только с помощью определенных, резко обозначенных проявлений. Здесь не может быть и речи о каком-либо совпадении в познании, об общности мнений. Связь многих людей основывается на совместных нуждах, находит свое выражение в предметах, которые могут находиться в совместном пользовании, в отношениях, возникающих на этой основе, и, наконец, в совместном радении о них, в совместной деятельности и совместных поступках; эта связь может подкрепляться тысячами различных предметов совместного владения, потребления и одинаковой образованности и познавать себя в них. Множество одинаковых целей, вся совокупность необходимых условий физического существования могут быть предметом объединенных действий, в них отражается один и тот же дух; однако этому общему (*gemeinsamen*) духу доставляет удовольствие позволить познать себя в состоянии покоя, радоваться своему единению, наслаждаясь самим собой в радости и игре. После смерти Иисуса друзья его держались вместе, совместно ели и пили; некоторые их братства отказались от всех прав собственности по отношению друг к другу полностью, другие — частично, оказывая общине поддержку щедрыми пожертвованиями. Они беседовали о покинувшем их друге и учителе, молились вместе и укрепляли друг в друге веру и мужество. Враги общины ряд подобных общин в том, что у них существует

* [На полях]: *Pellew. Ins. Vorr. Forster* [Имеется в виду: *Nachrichten über die Pellew-Inseln zusammengetragen von G. Keate. Aus dem Engl. übersetzt von G. Forster. Hamburg, 1789, S. XXXIV*].

общность жен, им же, по-видимому, не хватало мужества и чистоты, для того чтобы либо нести это обвинение заслуженно, либо не стыдиться его. Многие из них отправлялись в совместное странствование, стремясь приобщить к своей вере и своим надеждам другие народы; и поскольку вся деятельность христианской общины сводилась к этому, прозелитизм является ее существенной особенностью. Помимо этого совместного потребления, совместных молитв, трапез, радости, веры и надежды, помимо единственной деятельности, направленной на распространение веры и расширение круга совместного благочестия, есть еще одна огромная область объективного, которая порождает многостороннюю по своим последствиям и значительную по своему могуществу судьбу и ведет к многообразной деятельности. В деле любви община отказывается от всех единений, в основе которых не лежит самое глубокое чувство, от любого духа, если он не есть наивысший. Оставляя в стороне прекрасную, несмотря на ее противоестественность и пустоту, идею о любви всех людей друг к другу, ибо она не определяла стремлений общины, очевидно, что община должна была остановиться на самой любви; вне отношений, основанных на совместной вере, и отражений этой общности в связанных с верой религиозных обрядах общине было чуждо всякое иное объединение в сфере объективного для какой-либо цели, развития другой стороны жизни, для совместной деятельности, чужд всякий дух, направленный не на соединение для распространения веры, дух, который, играя, отражал бы себя и радовался бы себе в иных модификациях и частичных образах жизни. Община не узнала бы себя в подобном духе; она бы отреклась от любви своего единственного духа, изменила бы своему богу. И не только отреклась бы от любви, но и уничтожила бы ее, ибо членам общины грозило бы столкновение их индивидуальностей, и с тем большей вероятностью, что образование их было [различным]; тем самым они бы попали в зависимость от своих различных характеров, отдались бы во власть своей различной судьбы, и тогда вследствие любого ничтожного интереса, вследствие незначительного различия определенностей любовь их превратилась бы в ненависть и они отвернулись бы от бога. Эта опасность может быть устранена лишь бездейственной, неразвитой любовью, посредством того, что она — эта высшая жизнь — остается неживой. Так, противоестественное расширение сферы любви соз-

дало то противоречие, то ложное стремление, которое стало началом страшнейшего фанатизма, страдающего или деятельного. Подобное ограничение любви самой собой, ее бегство от всех форм, даже если в них ощущалось дыхание ее духа, если они были созданы им, эта попытка бежать от судьбы и есть самая неотвратимая судьба любви; и в этой точке связан со своей судьбой и Иисус; он страдает, неся ее, пусть даже самым возвышенным образом.

* *
*

С мужеством и верой боговдохновенного человека [*], будучи одним из тех, кого умники обычно называют мечтателями, появился Иисус среди иудеев. Он выступил в защиту нового, основываясь на собственном духе, мир лежал перед ним таким, каким он должен был стать, и первое, им самим созданное, отношение к миру заключалось в том, что он призвал его стать иным. Он начал с того, что воззвал ко всем: «Исправьтесь, ибо близко царство небесное». Если бы в сердцах иудеев мерцала искра жизни, достаточно было бы дуновения, для того чтобы она вспыхнула пламенем, в котором сгорели бы все их ничтожные титулы и претензии; если бы их беспокойство и недовольство действительно основывались на подлинной потребности в чистоте, то призыв Иисуса нашел бы отклик и веру, а эта вера тотчас же воплотила бы то, во что они уверовали, в наличное бытие. Вместе с верой для них установилось бы царство божье. Иисус бы тогда лишь высказал то, что неразвитым и неосознанным жило в их сердцах. И вместе с этими найденными словами, с осознанием ими своей потребности упали бы их оковы, и прежняя судьба была бы повергнута в прах, как умирающая в содроганиях жизнь, и новое встало бы перед их взором. Однако, стремясь к изменению существующего, иудеи были вместе с тем слишком привязаны к горделивому сознанию своего рабства, чтобы узреть то, что они искали, в том, что предлагал им Иисус. Их ответные действия, ответ, который гений этого народа дал на призыв Иисуса, был лишь весьма нечистым вниманием. Лишь немногие чистые души присоединились к Иисусу, стремясь узнать новое учение. Преисполненный

[*] который посвящает себя благородной деятельности ради высокого объекта.

доброжелательства, с верой подлинного мечтателя Иисус принял это их желание за умиротворенность души, их стремление — за совершенство, их отказ от прежних, в большинстве случаев отнюдь не блестящих условий жизни — за свободу и исправленную или побежденную судьбу, ибо вскоре после своего знакомства с этими примкнувшими к нему людьми Иисус считал их способными широко возвестить о приближении царства божия, а народ свой достаточно зрелым, чтобы воспринять эту весть. Он разослал своих учеников по двое в разные стороны, чтобы призыв его звучал повсюду; однако дух божества отсутствовал в их проповеди, и даже после значительно более длительного общения с Иисусом в них еще очень часто проглядывала мелкая или во всяком случае неочищенная душа, лишь в немногие сферы которой проникло божественное. Данная ученикам инструкция — за исключением негативной ее стороны — целиком сводилась к тому, чтобы они возвещали о близости царства божия. Они вскоре возвращаются к Иисусу, и мы не находим указаний на то, исполнилась ли надежда Иисуса и привела ли их апостольская деятельность к каким-либо результатам. Равнодушие к призыву Иисуса скоро превращается в ненависть к нему, а под ее воздействием растет ожесточение Иисуса против своего времени и своего народа, в первую очередь против тех, в ком наиболее сильно и ярко был выражен дух его нации, против фарисеев и вождей народа [*]. Весь тон его речей свидетель-

[*] [Первый вариант продолжения]: Поскольку все, даже самые прекрасные формы жизни были запятнаны, Иисус не мог принять ни одной из них. В его царстве божием не было места иным отношениям, кроме тех, которые вышли из красоты и свободы, жизненные же отношения его народа находились под игом закона и корыстного духа. Иисус, по-видимому, не надеялся на то, что весь его иудейский род сбросит свое иго, и поэтому предвидел борьбу священного с несвященным, жестокость которой внушала ему ужас. «Я пришел не мир принести людям, а меч», — сказал он. «Я пришел разделить сына с отцом его и дочь с матерью ее, и невесту со свекровью ее, кто любит отца или мать, сына или дочь более, нежели меня, недостойн меня». Он мог спокойно взирать на страшное зрелище, на то, как разрывались все естественные узы, ибо прекрасные и свободные отношения были одновременно и оковами, соприкасающимися с отрицанием святости, взаимопереплетенными с тиранией. Лишь совершенные по своей чистоте души могут без скорби и сожаления отделять чистое от нечистого, менее чистые души держатся за то и другое. В уничтожении этого сплава чистого и нечистого неминуемо наносится вред и чистому, которое

ствуется не о попытках примирения, не об отдельных нападениях на их дух, но все его обращения к ним полны яростного ожесточения, гневного обличения их враждебного ему духа. В его словах нет даже намека на веру в то, что этот дух может измениться. Поскольку для него был неприемлем их характер в целом, он не мог при обсуждении с ними религиозных тем ограничиться опровержением и поучением. Только обращением к *argumentum ad hominem* заставляет он их молчать; противопологаемую же им истину он сообщает другим присутствующим при этих беседах людям. Создается впечатление, что после возвращения его учеников (Матф. XI) он отказывается от своего народа, почувствовав (ст. 25), что бог откроется лишь простым людям. И с этого момента он ограничивает свою деятельность лишь попыткой воздействовать на отдельных людей, предоставив народ в целом его судьбе. Он обособляется от этой судьбы сам и вырывает у нее своих друзей. Видя, что мир не изменился, Иисус бежит от него и от всех отношений с ним. Соприкасаясь с судьбой своего народа, он держится совершенно пассивно, даже тогда, когда ему самому представляется, что эта пассивность не соответствует его помыслам. «Отдавайте кесарево кесарю», — говорит он, когда иудеи обращаются к нему с речами о своей судьбе, о том, что они платят подати римлянам⁴⁸. Хотя ему и казалось несообразным, что он и его ученики должны платить подать, возложенную на иудеев, он велел Петру заплатить, дабы не создавать повода для недовольства ими⁴⁹. Отношение Иисуса к государству заключалось только в том, что он находился в сфере государственной юрисдикции, и всем последствиям этой власти над собой он покорился, хотя и вопреки своему духу;

низвергается в прах вместе с нечистым. Однако из-за этого смешения Иисус не мог жить в царстве божием, он мог лишь носить его в сердце своем, а входить в отношения с людьми он мог только для того, чтобы поучать их. Одно-единственное, равное для обеих сторон, свободное отношение заставило бы его вступить в союз со всей совокупностью иудейских законов, для того же, чтобы не рвать эти отношения и не оскорблять их, ему пришлось бы позволить им захватить себя в плен. Поэтому Иисус держался в отдалении от матери, братьев и родных. Ему не дозволено было любить женщину, иметь детей; он не мог стать отцом семейства, гражданином государства; лишь отказавшись от всех этих форм жизни, мог он сохранить чистоту. Ибо все эти формы были осквернены, и, поскольку для возвещенного им царства божьего на земле не было места, ему пришлось переместить его на небо.

покорился сознательно, страдая. Царство божие не от мира сего; однако совсем не безразлично, существует ли этот мир как противопоставленный царству божиему или совсем не существует, а лишь возможен. Поскольку верно первое, и Иисус вполне сознательно страдал от власти государства, то подобное отношение к государству влечет за собой то, что отсекается значительная часть живого соединения, что для тех, кто входит в царство небесное, разрываются важные узы, теряется часть свободы, часть негативного характера союза с прекрасным, множество действительных отношений, живых связей: граждане царства божиего становятся частными лицами, противопоставляющими себя враждебному государству, исключаящими себя из него. Впрочем, те, кто никогда не были деятельны в подобном объединении, никогда не наслаждались этим союзом и этой свободой, видели в этом ограничении жизни скорее власть чуждой силы, господствующей над внешними вещами, от которых можно было бы с легкостью отказаться, чем потерю чего-либо жизненно важного, особенно если отношение граждан к государству касалось преимущественно собственности. То, что [утрачено] в сфере многочисленных отношений, многообразия радостных и прекрасных союзов, возмещается утверждением изолированной индивидуальности и эгоистичным сознанием ее своеобразия. Из идеи царства божия исключены, правда, все созданные государством отношения, бесконечно уступающие живым отношениям божественного союза и способные вызвать у него одно презрение; однако, поскольку государство существовало, и Иисус или община не могли его снять, судьбой Иисуса и верной ему общины становится потеря свободы, ограниченность жизни, пассивность по отношению к господству чуждой власти, которую они презирают, но которая тем не менее полностью предоставляет Иисусу то немногое, что ему от нее нужно, — существование среди своего народа. Вне этой стороны жизни, которая скорее заслуживает наименования не жизни, а возможности жить, [иудейский] дух не только захватил власть над всеми модификациями жизни, но и принял в них в лице государства облик закона и искажил самые чистые, непосредственные, естественные формы, превратив их в определенные установления законов. В царстве божием не может быть других отношений, кроме тех, которые основаны на беспредельной любви и тем самым на совершенной свободе; только красота дарует ей образ,

в котором она являет себя миру и соотносится с ним. Ввиду оскверненности жизни Иисус мог воздвигнуть царство божие лишь в сердце своем, вступать в отношения с людьми лишь для того, чтобы формировать, развивать в них благой дух, который, как он полагал, был в них, для того чтобы сначала создать тех людей, чей мир был бы и его миром. В действительном же своем мире он вынужден был избегать всех живых отношений, поскольку все они находились под знаком смерти, поскольку люди томилась под властью иудейского духа; при свободном для обеих сторон отношении он вынужден был бы вступить в союз со всем хитросплетением иудейской законности, а для того, чтобы не осквернить и не рвать отношение, в которое он вступил, ему пришлось бы дать оплести себя его путами, поэтому-то он мог обрести свободу лишь в пустоте, ведь все модификации жизни были связаны. Иисус вынужден был, таким образом, отъединиться от своей матери, своих братьев и родных. Ему не дозволено было любить женщину, иметь детей; он не мог стать ни отцом семейства, ни гражданином, который живет одной жизнью с другими. Судьба Иисуса заключалась в том, чтобы страдать от судьбы своего народа — либо сделать ее своей, нести ее неизбежность, разделять ее удовольствия и соединить свой дух с ее духом, но тем самым он должен был бы пожертвовать красотой, своей связью с божественным; либо оттолкнуть от себя судьбу своего народа и сохранить в себе свою жизнь неразвитой и неизведанной. В обоих случаях ему не дано было выполнить полностью данное ему природой предназначение: он мог либо ощутить только фрагменты его, и то оскверненными, либо полностью осознать его, познав его образ как сияющее видение, чья сущность есть высшая истина; однако при этом он должен был отказаться от возможности ощутить его, претворить в жизнь, в деяния и действительность. Иисус избрал второе, и судьбой его стало отделение его природы от мира. Того же он требовал от своих друзей: «Кто любит отца или мать, сына или дочь больше, нежели меня, тот не достоин меня». Однако, чем глубже он ощущал эту разделенность, тем труднее становилось ему спокойно нести ее, и вся его деятельность была мужественным отпором, оказываемым его природой миру. Борьба его была чистой и возвышенной, ибо он познал свою судьбу во всей ее полноте и противопоставил ее себе. Противодействие Иисуса и созданной им общины испорченности мира должно было

привести к отчетливому пониманию всей глубины этой испорченности как ими самими, так и теми, в ком еще жил свободный от нее дух, и к отделению их от судьбы мира. Борьба чистого с нечистым — возвышенное зрелище; однако оно легко может стать ужасающим, если нечестивое признает священное, и сплав обоих, претендуя на чистоту, яростно сопротивляется судьбе, уже будучи побежденным ею. Иисус предвидел весь ужас этого разрушения. «Я пришел не мир принести людям, а меч, — сказал он. — Я пришел разделить сына с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее». То, что лишь частично отказалось от своей судьбы, а частично же состоит с ней в союзе, осознавая или не осознавая это смешение, производит в себе самом и в природе страшное разрушение; при смешении природы с тем, что не есть природа, удар, наносимый второму, падет и на первую, пшеница будет растоптана вместе с плевелами, и святая святых природы будет осквернена, ибо она переплелась с нечестивым. Предвидя все это, Иисус и не помышлял о том, чтобы прекратить свою деятельность, оградить мир от грозящей ему судьбы, смягчить его конвульсии и дать ему в минуту гибели утешение и веру в его невиновность.

Таким образом, существование Иисуса было не чем иным, как отделением от мира, бегством от него и обращением к небу, восстановлением в идеальности той жизни, которая завершалась пустотой, и при каждом столкновении была воспоминанием и обращением к богу; но отчасти эта жизнь была и утверждением божественного и, следовательно, борьбой против судьбы; борьба эта находила свое выражение частично в распространении веры в царство божие, в котором должен был раствориться и исчезнуть мир, частично в непосредственной реакции на отдельные стороны судьбы, по мере того как он сталкивался с ними; исключение составлял тот аспект судьбы, который непосредственно проявлялся как государство и в качестве такового осознавался Иисусом — по отношению к нему он сохранял пассивность.

Судьба Иисуса не совпадала полностью с судьбой его общины; поскольку эта община состояла из ряда людей, которые жили в одинаковом отдалении от мира, каждый из них находил среди членов этой общины людей одинаковых с ним взглядов и убеждений; они держались вместе и действительно могли сохранять обособленность от

мира; поскольку же они тем самым реже соприкасались с миром и меньше сталкивались с ним, мир вызывал в них и меньшее раздражение; они в меньшей степени жили в негативной деятельности борьбы, и их потребность в позитивной жизни должна была возрастать, ибо общность отрицания не дает удовлетворения, не есть красота. Отказ от собственности, введение общности имущества, общие трапезы — все это относится скорее к негативной стороне объединения, а не является самим по себе позитивным объединением⁵⁰. Сущность их союза заключалась в обособленности от людей и во взаимной любви; одно неразрывно связано с другим. Эта любовь не должна была и не могла быть единением индивидуальностей, но была единением в боге, и только в боге, — в вере может быть соединено только то, что противопоставляет себе действительность, обособляет себя от нее. Тем самым противопоставление было закреплено и стало существенной частью принципа этого союза. Любовь должна была всегда сохранять форму любви, веры в бога, не становясь живой и не выражая себя в формах жизни, так как каждую форму жизни рассудок может противопоставить себе как свой объект, как действительность. Отношение членов общины к миру должно было превратиться в постоянную боязнь соприкосновения с ним, в страх перед каждой формой жизни, ибо в каждой форме такого рода, поскольку она имеет определенный образ и являет собой лишь какую-либо одну сторону, может быть обнаружена ее недостаточность, а эта недостаточность есть сопричастность миру. Таким образом, союз общины пришел не к примирению с судьбой, а к противоположной иудейскому духу крайности — этот союз не сумел уравновесить крайности в красоте. Иудейский дух фиксировал в качестве действительности модификации природы, отношения жизни; при этом он не только не стыдился их скудости в качестве даров господя, но его гордость, его жизнь состояли в обладании этой действительностью. Дух христианской общины также видел в каждом отношении развивающейся и выражающей себя жизни действительное; однако, поскольку для него как чувства любви самым страшным врагом была объективность, он оставался столь же бедным, как иудейский дух, с той разницей, что он презирал богатство, составляющее цель служения иудейского духа.

Презирающая жизнь мечтательность очень легко мо-

жет перейти в фанатизм, ибо, для того чтобы сохранить себя в своей недоступности каким бы то ни было отношениям, она вынуждена разрушать то, что разрушает ее; и, будь оно даже самым чистым по своей природе, для нее оно является нечистым; она вынуждена наносить удар его содержанию, подчас оскорблять самые прекрасные отношения. Мечтатели последующих времен превратили пренебрежение всеми формами жизни, которые они считали нечистыми, в обязательную пустую бесформенность и объявили войну всем природным инстинктам, основываясь лишь на том, что эти инстинкты всегда ищут внешнюю форму. И тем ужаснее было воздействие этих попыток к самоубийству, эта приверженность пустому единству, чем прочнее были в душах этих людей оковы многообразия. Ибо поскольку в них жило сознание только ограниченных форм, им не оставалось ничего, кроме вызванного их ужасными деяниями и опустошениями бегства в пустоту. Когда же судьба мира стала слишком могущественна и утвердилась рядом с церковью и в самой церкви, которая несовместима с этой судьбой, о бегстве уже нечего было и помышлять. Поэтому великие лицемеры по отношению к природе пытались найти и сохранить противоестественное соединение многообразия мира и безжизненного единства, всех ограниченных отношений закона и человеческих добродетелей с простым духом; в этом единстве они находили пристанище для каждого гражданского действия, для каждого проявления желания и страсти, чтобы тем самым сохранить обманным путем все ограничения и наслаждаться ими, одновременно избегая их.

Поскольку Иисус отказывался от совместной жизни с иудеями и одновременно все время боролся с иудейской действительностью, противопоставляя ей свой идеал, гибель его была предрешена. Он не пытался уйти от этого предначертания своей судьбы, но и не искал ее. Каждый мечтатель, объектом мечтаний которого является только он сам, радостно приветствует смерть; но тот, кто мечтает об осуществлении великого начинания, с болью покидает место, где оно должно было воплотиться в жизнь. Иисус умер с уверенностью, что дело его не погибнет^{50a}.

* *
*

Негативной стороне судьбы христианской общины, противоположению себя миру, в силу которого модификации жизни становились определенностями, а отношения с ними — преступлением, противостоит ее положительная сторона — узы любви. Распространение любви на целую общину приводит к тому, что она перестает быть живым единением индивидуальностей, что ее наслаждение ограничивается сознанием всех членов общины того, что они любят друг друга. Отсутствие судьбы как результат бегства в нереализованную жизнь легче переносилось ими потому, что они составляли общину, члены которой либо вообще отказывались в своих взаимоотношениях от всех форм жизни, либо определяли их только всеобщим духом любви, т. е. жили не в этих формах. Эта любовь есть божественный дух, но еще не религия. Для того чтобы любовь стала религией, она должна выразить себя в объективной форме. Она — субъективное чувство — должна слиться с представляемым, со всеобщим и тем самым обрести форму существа (*Wesens*), которому можно поклоняться и которое этого достойно. Потребность силой фантазии соединить в прекрасном, в боге субъективное и объективное, чувство и его стремление к предметности, рассудок, эта потребность, самая высокая потребность человеческого духа, есть стремление к религии. Эту потребность христианской общины не могла удовлетворить вера в бога, ибо в своем боге члены общины неизбежно обнаруживали лишь свое совместное чувство; в боге мира соединены все существа, но члены общины не соединены в нем в качестве таковых; их гармония не есть гармония целого, в противном случае они не составляли бы общины, не были бы связаны взаимной любовью. Божество мира не есть отражение их любви, божественного в них. Потребность в религии у Иисуса находила свое удовлетворение в боге целого, ибо его обращением к богу было каждое его столкновение с миром, его бегство от мира. Иисусу нужно было только противоположное миру, в котором коренилась и сама его противоположность; он был то же самое, что и его отец, был един с ним. Что же касается его общины, то она в меньшей степени сталкивалась с миром, она жила вне действительной борьбы с ним, и ей посчастливилось в том смысле, что она не ощущала постоянного раздражения

против мира; поэтому она не была «вынуждена» постоянно бежать от мира к противоположному ему, к богу. В своей совместной жизни, в любви члены общины находили наслаждение, нечто реальное, некое подобие живого отношения, но поскольку каждое отношение противопоставляется тому, к чему оно относится, а чувство имеет еще в качестве противоположного себе действительность или, в субъективном выражении, ее возможность, рассудок, то недостаточность этого отношения должна быть восполнена чем-то объединяющим то и другое. Община имеет потребность в боге, который есть бог общины, в котором находит свое выражение именно ее всеисключающая любовь, ее характер и отношение ее членов друг к другу, — и в боге не в виде символа, не в виде аллегии, не как персонафикация некоего субъективного, чья обособленность от своего [изображения] отчетливо бы осознавалась, а в боге, который был бы в сердце чувством и одновременно предметом, чувством в качестве проникающего во все сердца духа, остающегося при этом сущностью, хотя каждый член общины и осознает свое чувство как единичное.

Сфера любви, сердца, отказавшиеся в своих взаимоотношениях от всех прав на особенное и соединенные только совместной верой и надеждой, чье наслаждение и радость составляет лишь чистое единодушие любви, есть маленькое царство божье. Однако их любовь не есть религия, ибо единение, любовь людей не содержат одновременно и изображения этого единения. Любовь соединяет их, но любящие не познают этого единения, а там, где они познают, они познают лишь обособленное. Для того чтобы явилось божественное, невидимый дух должен быть соединен с видимым таким образом, чтобы все наличествовало в одном: познание и чувство; чтобы имел место совершенный синтез, законченная гармония, чтобы гармония и гармоническое были едины. В противном случае [любовь] в ее отношении к целостности доступной разделению природы остается^[*] лишь стремление, которое слишком мало для бесконечности мира и слишком велико для его объективности, и поэтому не может быть удовлетворено; остается неистребимое, неудовлетворенное стремление к богу.

После смерти Иисуса ученики его напоминали овец, у которых нет больше пастыря. Они потеряли друга; к то-

[*] Любовь как она есть.

му же они все время продолжали надеяться, что он и есть тот, кто освободит Израиль (Лук. XXIV, 21), а с его смертью исчезла и эта надежда; он все унес с собой в могилу, и его дух не остался в них [*]. Их религия, их вера в чистую жизнь были полностью связаны с индивидуумом, с Иисусом. В нем олицетворялись их живые узы, данное им в откровении, принявшее определенный образ божество; в нем явился им бог, в его индивидуальности соединились для них неопределенность гармонии и определенное в живом человеке. Его смерть отбросила их опять к разделенности видимого и невидимого, духа и действительности. Правда, они сохранили воспоминание об этой божественной сущности, теперь далекой от них; потрясение, произведенное в них его смертью, со временем должно было сгладиться, умерший не мог оставаться для них просто мертвым, скорбь о преданном тлению теле должна была постепенно уступить место созерцанию его божественности. Тогда встанет из гроба и явится им нетленный дух и образ чистой человечности; однако почитанию этого духа, наслаждению от созерцания этого образа будет сопутствовать воспоминание о его жизни, и этот высокий дух обретет в своем прежнем существовании свою противоположность. Его воображаемое присутствие соединится со стремлением, выражающим лишь потребность в религии, однако тем самым община еще не обретает своего бога.

Этому образу во всей его красоте и божественности недоставало жизни; божественному в общности любви, в общности этой жизни недоставало образа и формы. В воскресшем же и в вознесенном на небо образ вновь получил жизнь, а любовь — выражение ее единения. В этой новой связи духа и тела исчезло противоречие между живым и мертвым, противоположности соединились в божестве. Жажда любви обрела самое себя в виде живого существа и может наслаждаться самой собой, почитание этого существа и есть теперь религия общины. Потребность в религии находит свое удовлетворение в этом воскресшем Иисусе,

[*] Через два дня после смерти Иисус воскрес из мертвых, и вера вернулась к ним. Вскоре после этого святой дух низошел на них, и воскресение Иисуса стало основой их веры и их спасения. Поскольку воздействие воскресения оказалось таким сильным, поскольку событие это стало центром их веры, потребность их в этом была, по-видимому, очень глубока.

в этой воплотившейся в образ любви. Отношение к воскресению Иисуса как к некоему происшествию соответствует точке зрения историка, далекого от религии. Вера или неверие в воскресение как в действительное событие (если они лишены религиозного интереса) есть дело рассудка, деятельность которого — установление объективности — знаменует собой конец религии⁵¹; поэтому сослаться на рассудок означает абстрагироваться от религии. Впрочем, рассудок также как будто вправе иметь по этому вопросу свое суждение, так как объективная сторона бога не есть только образ любви, но существует и для себя, занимая в качестве действительности определенное место в мире действительного. Поэтому-то и трудно сохранить во всей его красоте религиозный аспект воскресшего Иисуса, воплотившуюся в образ любовь, ибо богом он стал только благодаря апофеозу, божественность его — лишь обожествление того, кто существовал и в действительности. Он жил в качестве индивидуума, человека, умер распятым на кресте и был похоронен. Это позорное пятно человеческой природы — нечто совсем иное, чем обычный образ бога. Объективное в боге, его образ, объективно лишь постольку, поскольку оно есть отображение объединяющей общины любви, лишь чистое противоположение ей, и не содержит ничего, что не содержалось бы в самой любви (но здесь только в виде противоположения), что не было бы одновременно чувством. Здесь же к образу воскресшего, к единению, ставшему существом, присоединяется еще нечто полностью объективное, индивидуальное; оно должно сочетаться с любовью, но в качестве индивидуального, противоположенного остается прочно установленным для рассудка, и тем самым становится действительностью, которая грузом повисает на божественном и тянет его вниз, тогда как бог должен парить между беспредельностью, бесконечностью неба и землей, этим средоточием одних ограниченностей. О двойственности природы Иисуса невозможно забыть. Подобно Гераклу, который стал полубогом, после того как сжег себя на костре, обожествленный Иисус вознесся только после смерти. Однако если в одном случае алтари воздвигаются только воплощению мужества, герою, ставшему богом, который уже ни с кем не борется и никому не служит, то в другом — алтари и молитвы обращены не только к вознесенному герою; не только воскресший несет спасение грешникам и вызывает их восторг; они поклоняются и тому, кто их учил, кто

пребывал среди них и был распят на кресте. Это необычайное соединение и заставляло в течение многих веков бороться и страдать миллионы ищущих бога душ.

Не на образ раба, не на воплощение униженности в качестве оболочки божественного наталкивается потребность в религии — так было бы, если бы действительность удовлетворялась значением преходящей оболочки; напротив, она должна остаться прочной и постоянной [еще] в самом боге и принадлежать к его сущности, сама индивидуальность должна быть предметом поклонения. И сброшенная в гробу оболочка действительности вновь поднялась из гроба и повисла на воскресшем, ставшем богом. Эта печальная потребность общины в действительном находится в тесной связи с ее духом и его дальнейшей судьбой.

Ее любовь, превращающая каждый жизненный образ в сознание некоего объекта и тем самым презирающая его, узнала, правда, в воскресшем самое себя воплощенной в образ; однако для общины воскресший Иисус был не только любовью, ибо, поскольку их любовь была далека от мира, находила свое выражение не в развитии жизни, не в красоте ее отношений, не в формировании естественных отношений, поскольку их любовь должна была быть любовью, а не жизнью, для совместной веры в нее необходим был какой-нибудь критерий ее познания. Поскольку такая любовь сама по себе не создавала полного единения, нужны были иные узы, которые соединили бы общину и в которых она обрела бы одновременно и уверенность во всеобщей любви. Община должна была познать себя в какой-либо действительности. Она нашла ее в одинаковости веры, в том, что члены общины одинаково восприняли учение, имели одного наставника и учителя. Характерное для духа этой общины свойство заключается в том, что божественное, объединяющее их имеет для них форму некой данности. Духу, жизни никогда ничего не бывает дано: то, что получил дух, есть то, чем он сам стал, это настолько вошло в него, что стало его модификацией, его жизнью. Напротив, в лишенной жизни любви общины дух любви остался столь скудным, ощущал себя столь пустым, что не мог полностью познать в себе дух, который взывал к нему, не мог познать его в себе живым и остался чуждым ему. Соединение же с чуждым и ощущаемым как чуждый духом есть сознание своей зависимости от него. Поскольку любовь общины вышла за

свои собственные пределы, распространившись на множество людей, и поэтому, восполнив свое идеальное содержание, потерпела ущерб в жизни, ее идеал любви, который не нашел своей реализации, стал для нее позитивным; она видела в нем противопоставленность себе и ставила [себя] в зависимость от него. В ее духе укоренилось сознание ученичества, укоренилась идея господина и наставника; дух ее не нашел полного выражения в образе воплощенной любви; характерное для него свойство — сознание того, что он нечто получил, что он воспринял некое учение, что он ниже своего наставника, могло найти свое выражение только в образе такой любви, с которой была связана действительность, противостоящая общине.

Это высшее, противоположное духу общины, не есть величие бога, необходимое для него, ибо в нем единичное не познает [себя] самого в качестве равного ему, но в нем содержится целостный дух соединенных в нем всех, это величие есть позитивное, объективное, в котором заключено столько же чуждого, столько же господства, сколько в духе общины зависимости. В этом сообществе зависимости, сообществе, связанном тем, что оно создано его основателем, в этом проникновении в ее жизнь элементов исторического, действительного община познавала свои реальные узы, прочность своей объединенности — все то, что она не способна была ощутить в своей безжизненной любви.

Здесь-то судьба и подстерегала общину, которая в своей чистой, стоящей вне всего мирского любви как будто была неподвластна ей; судьба, сложившаяся в результате распространения этой любви (которая стояла вне каких бы то ни было отношений) на членов общины, с одной стороны, все более раскрывалась вместе с увеличением самой общины; с другой, — в ходе расширения община все более сближалась с судьбой мира, то бессознательно воспринимая множество ее сторон, то оскверняя себя в борьбе с ней.

Лишенное божественности объективное, поклонение которому считается обязательным, никогда не станет божественным, какой бы пышностью оно ни было окружено.

Правда, человеческая жизнь Иисуса также полна знамений неба: его рождение связано с вмешательством высших существ, сам он однажды был преображен в си-

яющий светлый образ^[*]. Однако и эти формы небесного стоят вне действительности, и назначение всех божественных существ, окружающих данный индивидуум, лишь в том, чтобы еще сильнее бросался в глаза контраст между ними и им. В еще меньшей степени, чем подобный переходящий нимб, могут возвысить образ Иисуса те его деяния, которые считаются божественными и творцом которых является он сам. Чудеса, не только связанные с его личностью, но и вызванные его внутренней силой, как будто могут служить достойными бога атрибутами, могут характеризовать бога; можно предположить, что божественное в них самым тесным образом соединено с объективным и что тем самым исчезает жесткое противопоставление и простое сочетание противоположностей. Эти чудесные деяния совершает человек, кажется, что он и божественное неразделимы. Между тем, чем теснее эта неразделенность, которая, однако, не становится единением, тем больше бросается в глаза неестественность этого сочетания противоположностей.

В чуде, являющем собой поступок (*Handlung*), рассудку дана связь между причиной и действием (*Wirkung*), тем самым признается наличие сферы его понятий; вместе с тем, однако, его сфера разрушается тем, что причина не есть нечто столь же определенное, как действие, а мыслится как нечто бесконечное. Ибо связь причины и действия есть для рассудка равенство определенности, а их противоположение состоит лишь в том, что в одном случае эта определенность есть деятельность, в другом — ее допущение; здесь же в самом поступке бесконечное с его бесконечной деятельностью должно вместе с тем иметь весьма ограниченное действие. Не снятие сферы рассудка есть неестественное, а то, что он *одновременно* полагается и снимается. Подобно тому как полагание бесконечной причины противоречит полаганию конечного действия, бесконечное снимает и определенное действие. С точки зрения рассудка бесконечное здесь лишь негативное, неопределенное, с которым связывают нечто определенное; со стороны бесконечного как сущего [оно] есть действующий дух, а определенность действия духа есть негативная сторона этого действия; лишь с другой точки зрения его поступки могут явить себя в сравнении как

[*] Однако возлюбленный сын божий всегда остается при этом человеком, пребывает в низком образе.

определенные; в себе, по своему бытию, они суть снятие определенности и бесконечны в самих себе. Когда действует бог, он действует в качестве одного духа на другой дух. Обычное действие предполагает наличие предмета, на который происходит воздействие, но действие духа есть снятие этого предмета. Выход за свои пределы божественного есть лишь развитие, в ходе которого оно, снимая противоположенное ему, изображает самого себя в соединении; в чудесах же дух являет себя в действии на тела [*], и тогда причина уже не есть воплощенный в форме дух, образ которого, лишь рассмотренный в своем противоположении, как тело, равное другому и допускающее свое противоположение ему, мог бы выступить в качестве одной из сторон причинно-действенной связи; подобная связь была бы общностью между духом, который лишь постольку есть дух, поскольку у него нет ничего общего с телом, и телом, которое лишь постольку есть тело, поскольку у него нет ничего общего с духом, ибо между духом и телом нет ничего общего, они являют собой две абсолютные противоположности. Их соединение, в котором исчезает их противоположность, есть жизнь, т. е. воплощенный в образе дух. И если он действует в качестве божественного, неразделенного, то его действие есть союз с родственной сущностью, с божественным и создание, развитие нового, изображение их единения. Если же дух действует в другом, противоположном образе в качестве враждебного, господствующего, то он забыл о своей божественности. Чудеса потому суть выражение не-бо-

[*] Этот род воздействия предполагает разделение самого божественного, которое сохраняется даже еще и в соединении. Чудо — это выражение наиболее далекого от божественности господства над мертвым; не свободный союз родственных сущностей и создание новых, а господство духа, который есть дух лишь постольку, поскольку у него нет ничего общего с телом, и тела, которое есть тело потому, что у него нет ничего общего с духом. Неоднородные начала, соединенные в качестве причины и действия, едины в одном понятии, но дух и тело или жизнь и смерть не имеют ничего общего друг с другом; их соединение невозможно даже в понятии, и они не могут быть связаны в качестве причины и действия, ибо они абсолютно противоположны. Низводя божественное до причины, человек не возвышается до него. Чудо — подлинное *creatio ex nihilo*, и нет мысли, менее соответствующей божественному, чем эта, ибо здесь речь идет об уничтожении или создании совершенно чуждой силы, подлинной *actio in distans*. И если в истинно божественном заключено единство, если в нем обретается покой, то божественное в чудесах есть полная разорванность природы.

жественного, что они являют собой нечто самое неестественное и содержат в себе наиболее резкое противоположение духа и тела, связанных воедино с чудовищной жесткостью. Божественное действие есть восстановление и выражение единства^[*], чудеса — величайшая разорванность.

Следовательно, пробудившееся ожидание того, что действительность, соединенная с просветленным, преображенным в бога Иисусом, возвысится до божественного посредством чудодейственных деяний этого действительного, ни в коей мере не оправдывается; более того, оно еще подчеркивает жесткость этого присоединения действительного. Однако для [нас] это настолько более очевидно, чем для членов первой христианской общины, насколько мы более рассудительны, чем эти проникнутые восточным духом люди, которые не столь безусловно разделяли дух и тело, отводили рассудку меньшее число объектов. Там, где мы познаем рассудком определенную действительность, историческую объективность, там они подчас находят дух, а там, где мы полагаем лишь чистый дух, они видят его воплощенным в тело; примером последнего может служить форма, в которой они [воспринимают] то, что мы именуем бессмертием, точнее, бессмертием души. Они понимают его как воскресение тела. Обе эти точки зрения образуют крайности по отношению к греческому духу: первая — крайность разума, противопоставляющего рассудку и его объекту, мертвому телу, душу, негативное; вторая — крайность своего рода позитивной способности разума, полагающего тело как живое, тогда как одновременно он берет его в качестве мертвого. Для греков тело и душа составляли единый живой образ, в обеих же крайностях смерть есть разъединение тела и души, причем в одном случае тело не имеет больше для души никакого значения, в другом — тело обретает постоянное существование и без жизни. К тому, что мы познаем только рассудком и считаем только действительным, или, что то же самое, чуждым духом, первые христиане примешивают свой дух. В книгах иудеев мы обнаруживаем истории из прошлого, индивидуальные похождения и исчезнувший дух людей; в богослужении иудеев — действия по приказу, дух, цель и идеи которого для нас утеряны, не содержат истины. Для них во всем этом еще были истина и дух, но *их* истина, *их* дух — они не дали им стать объ-

[*] и наивысшего наслаждения природы.

ективными. Дух, который иудеи усматривают в отдельных высказываниях пророков и в других своих книгах, заключается (для них) не в том, что они находят в словах пророков предсказания действительности или сами ищут возможность применить их к этой действительности. Здесь — лишь неуверенное, безотчетное колебание между действительностью и духом. С одной стороны, в действительности усматривают лишь дух, с другой, — действительность сама существует как таковая, но не фиксируется. Для того чтобы пояснить нашу мысль примером, обратимся к Иоанну (XII, 14 и след.). В том, что Иисус въехал в Иерусалим на осле, Иоанн видит осуществление слов пророка, который в своем вдохновении предсказал это событие; Иоанн полагает, что действительность подтверждает истину этого предсказания. Данные о том, что подобные места в книгах иудеев в значительной своей части оказались неподлинными, что они часто противоречат смыслу оригинального текста или истолкованы обратно тому смыслу, который они обретают в контексте, что они относятся к совсем иной действительности, к современным пророкам обстоятельствам и людям или, наконец, просто служат выражением сугубо личного пророческого вдохновения, — все эти данные могут быть направлены лишь против действительности того отношения, которое апостолы устанавливали между этими указаниями и обстоятельствами жизни Иисуса, а не против истины и духа этого отношения; это столь же верно, как то, что истина этого отношения не может быть обнаружена и в строгом, объективном мнении, будто подлинные слова и видения пророков являют собой предсказания последующих действительных событий. Дух того отношения, которое друзья Иисуса усматривают между видением пророков и событиями из жизни Иисуса, не может быть полностью постигнут, если полагать его только в сравнении сходных ситуаций, подобно тому как мы при описании какого-либо положения подчас ссылаемся на определенные выражения древних писателей. В вышеприведенном примере Иоанн совершенно определенно говорит, что друзья Иисуса постигли эту связь только после прославления Иисуса, после того как на них низошел дух. Если бы Иоанн видел в данном отношении лишь предположение, случайное сходство различных ситуаций, ему не понадобилось бы подобное замечание; оно свидетельствует о том, что это видение пророка и данное событие в жизни

Иисуса едины в духе. Поскольку же само отношение есть лишь в духе, объективное воззрение на это отношение как на совпадение действительного с индивидуальным оказывается несостоятельным. Этот дух, столь далекий от того, чтобы фиксировать действительность или превращать ее в нечто неопределенное, дух, познающий в ней лишь духовное, а не индивидуальное, особенно отчетливо выражен у Иоанна (XI, 51), когда Иоанн, упоминая об изречении Кайафы и его практическом применении — лучше, чтобы один человек умер за народ, нежели весь народ оказался под угрозой гибели, — говорит, что Кайафа сказал это не от себя как индивидуум, а в качестве первосвященника, предрекающего в пророческом вдохновении (ἐπρῶφῆ-τῶδ'εὐ⁵²) грядущие события. То, что мы рассматривали бы как орудие божественного провидения, в том Иоанн увидел нечто преисполненное духа, ибо ничто не было более чуждо взглядам Иисуса и его друзей, чем та точка зрения, которая во всем видит машину, орудие, инструмент; основой их восприятия была высокая вера в дух. И там, где обычно усматривают единство совпадающих поступков, самих по себе лишенных этого единства, преднамеренной целостности действия, и где подобные поступки (как, например, поступок Кайафы) рассматриваются как подчиненные упомянутому действию, неосознанно направляемые им в их соотношении к единству, рассматриваются как действительность, как орудия, там Иоанн видит единство духа, а в самом этом поступке — действующий дух целостного действия. Иоанн говорит о Кайафе как о человеке, преисполненном того же духа, в котором была заключена неизбежность судьбы Иисуса.

Таким образом, в душе апостолов чудеса теряют ту жесткость, которую создает для нас противоположенность в них духа и тела: ведь совершенно очевидно, что апостолы были лишены того рассудочного восприятия европейцев, которое все, осознаваемое ими, полностью лишает духа и фиксирует в качестве абсолютной объективности, действительности, прямо противоположной духу; очевидно, что познание апостолов было скорее неким неопределенным парением между действительностью и духом; оно, правда, их [действительность и дух] разделяло, но разделяло не столь категорично; впрочем, оно еще не замкнулось в чистой природе, а само уже давало отчетливую противоположенность, которая при дальнейшем развитии должна была стать сочетанием живого и мертвого,

божественного и действительного; это парение между действительностью и духом, поставившее рядом с просветленным Иисусом, Иисусом, ставшим богом, действительного Иисуса, указывало глубочайшему религиозному чувству на то, в чем состоит умиротворение, но не давало его, превращая тем самым это чувство в бесконечное, неистребимое и неудовлетворенное стремление. Ибо этому тоскливому стремлению всегда, даже в самых дерзновенных его мечтах, в экстазе наиболее тонко организованных, преисполненных глубочайшей любви душ, противостоит индивидуум, нечто объективное, личность, соединения с которой жаждут их самые глубокие и прекрасные чувства; однако подобное соединение — именно потому, что здесь речь идет об индивидууме, — остается навеки неосуществимым, ибо он все время замыкается в этом противопоставлении, запечатлевается в их сознании и не позволяет религии стать совершенной жизнью.

Это основное свойство христианской религии, противоположение в божественном — божественное всегда должно быть только в сознании, но не в жизни — характерно для всех форм христианской религии, выявившихся в ходе ее дальнейшей судьбы: от восторженного экстаза мечтателей, которые отказываются от всего многообразия жизни (даже от самых чистых его проявлений, когда дух наслаждается самим собой) и которые ищут в своем сознании только бога, следовательно, только в смерти способны устранить противоположность личности, до действительности самого многообразного сознания, единения с судьбой мира и противопоставления бога этой судьбе; противопоставление это может ощущаться во всей деятельности человека и во всех проявлениях жизни, когда за право этого единения с миром расплачиваются сознанием подчиненности и ничтожности такого противопоставления, — это свойственно католической церкви; оно может, подобно тому как это делается в протестантской церкви, совершаться лишь в более или менее благочестивых мыслях, когда либо гневный, карающий бог противостоит позорной и преступной жизни — это мы находим в ряде сект данной церкви, — либо милосердный бог противостоит такой жизни, все радости которой идут от бога, получены от него в качестве благодеяний и даров, в качестве действительности; в этой действительности парящий над ней дух, принявший форму идеи человека, преисполненного божественного начала, идеи пророков и т. д., низво-

дится до уровня исторической, объективной точки зрения. Между этими крайностями — многообразного или более ограниченного сознания милосердия, гнева или равнодушия бога по отношению к миру, — между крайностями, которые находятся в рамках противопоставления бога и мира, божественного и жизни, пролегал путь христианской церкви; она двигалась по кругу, проходя его то в одном, то в другом направлении. Однако ей по самой ее сущности не дано было обрести покой в безличной живой красоте, и судьбой ее было, что церковь и государство, богослужение и жизнь, благочестие и добродетель, духовная и светская деятельность никогда не могли слиться в единое целое.