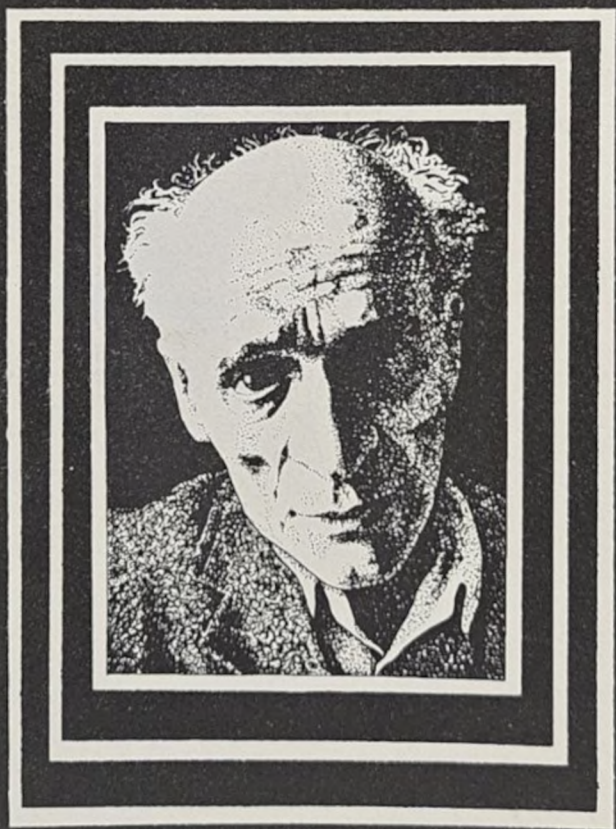


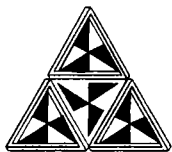
Яков Друскин



ВИДЕНИЕ НЕВИДЕНИЯ

ЗАЗЕРКАЛЬЕ ZAZERKALIE

АЛЬМАНАХ
II



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1995

Редакция:

Анатолий Кудрявцев - главный редактор
Александр Неманис - редактор
Владимир Трепцов - художественный редактор
Татьяна Покровская

Михаил Галкин - референт
Наталья Гладуш - менеджер

Особая благодарность от редакции:

*Александру Батурину, Натальи Грунечевой,
Николаю Еремину, Инне Карпенко, Ирине Козловой,
Игорю Колбасову, Дмитрию Маркову,
Алексею Орлову*

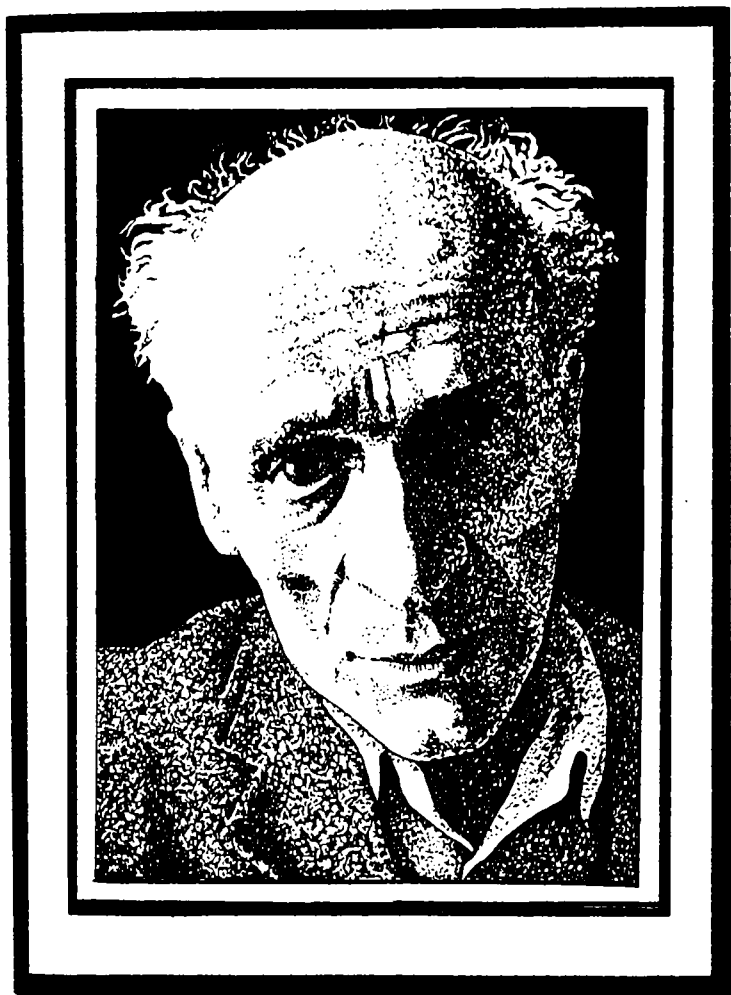
Художник *Родион Шанев*

Портрет Якова Друскина на обложке выполнен
по фотоснимку работы Михаила Шемякина
(начало 1970-х гг.)

Издание осуществлено
при поддержке
Фонда инвалидов "Кедр"

© Альманах "Зазеркалье", 1995
© Р. Шанев, оформление, 1995
© В. Трепцов, логотип, знак, 1995

Яков ДРУСКИН



ВИДЕНИЕ НЕВИДЕНИЯ

Яков Семенович Друскин (1902 - 1980) - один из интереснейших русских философов XX века - до сих пор неизвестен не только широкому читателю, но и специалистам. Изолированный от своих западных коллег, он создал религиозное экзистенциальное философское учение, отчасти близкое Кьеркегору и Гуссерлю, однако расходящееся с ними в ряде существенных положений.

В 1920 - 1930 годах Я. С. Друскин - участник эзотерического содружества поэтов и философов "Чинари" - наряду с Д. И. Хармсом, А. И. Введенским, Н. М. Олейниковым и Л. С. Липавским, с которыми его связывала не только тесная дружба, но и общее видение мира.

Представленные в настоящем издании исследования (вторая половина 1960-х годов) обосновывают совершенно новый взгляд на свободу воли и предопределение, на воздержание от суждения как основной гносеологический принцип, на библейскую онтологию и многое другое.

В России публикуются впервые.

Все права на издание работ Якова Друскина: "Видение невидения" и "Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии" принадлежат Л.С. Друскиной.

© Л. С. Друскина, 1995

*И сказал Иисус:
на суд пришел Я в мир сей,
чтобы невидящие видели,
а видящие стали слепы.*

Ин. 9, 39

1

Недавно я выходил из какого-то помещения. Подходя к двери, я поднял голову, чтобы не натолкнуться на что-либо, и вдруг увидел перед собою худого старика, чем-то знакомого, но очень чужого. Он шел прямо на меня и смотрел как бы сквозь меня. Мне стало страшно, и почти сразу же я понял: это я - рядом с дверью было зеркало. Мне стало еще страшнее, и, отвернувшись, я быстро вышел.

Почему мне стало страшно? На улице я встречаю много чужих людей, но они мне не страшны: они **не очень** чужие, а тот, кого я увидел в зеркале, показался мне **очень** чужим. Почему? Я думаю, потому, что одновременно он показался мне чем-то знакомым. Именно знакомство с ним было тем, на основе чего я и мог почувствовать свою противоположность ему - чужое. С другими людьми, которых я встречаю на улице, у меня нет непосредственной связи - общего, поэтому я не чувствую свою противоположность им, их отчужденность мне, противоположение здесь неопределенное. Но с тем, кого я увидел в зеркале, у меня было общее - родовое отличие: знакомое, и на основе его сильнее выступило видовое различие - отчужденность, это уже определенное противоположение. Поэтому он, то есть тот, кого я увидел в зеркале, показался мне очень чужим. Почему мне стало страшно? Потому что знакомое и близкое оказалось совсем чужим: знакомое и близкое чужое, причем совсем чужое, - страшно. И еще: страшно было от того, что он смотрел прямо на меня и как бы не видя меня, сквозь меня.

Почти сразу же я понял, что это я, что это мое отражение в зеркале, и мне стало еще страшнее. Почему? Потому ли, что я увидел, как я стар? Но это меня абсолютно не волнует и не трогает. Потому ли, что я увидел свой грех, свою

греховность? Но свою греховность я вижу каждый день и не в зеркальном отображении, а прямо, внутри себя. Может, сама зеркальность отображения испугала меня? Может, я увидел анти-себя, неожиданно, неподготовленно увидел свое анти-я? Не знаю. Мне кажется, во внешнем отображении я увидел свое внутреннее, духовное анти-я. Мне стало страшно, потому что я понял, что знакомое и близкое чужое, уже совсем чужое - не тот старик, которого я увидел в зеркале, а я сам: я сам себе чужой.

“Положивший руку на плуг и оглядывающийся назад неблагонадежен для Царствия небесного” (Лк. 9, 62). Руку на плуг я положил уже очень давно. И не я ее положил, она была положена не мною весной 1911 года. Но я часто, очень часто оглядывался назад. Но вот уже три года, как и оглядываться некуда, позади меня ничто, а что было - вошло уже в меня и есть сейчас, как мое жало в плоть. Позади уже ничего нет, а я все еще оглядываюсь: в малодушии и унынии, в легкомыслии, в мечтательности и бесовском парении мыслей оглядываюсь назад на ничто. Ничто - не то, что было, оно во мне, ничто - какая-то моя оболочка, когда-то живая, а сейчас мертвая, какая-то моя шелуха. Ничто - само оглядывание назад. Уже некуда оглядываться, а я все оглядываюсь назад, оглядываюсь на само оглядывание; потому что больше не на что оглядываться. Вот что я увидел, взглянув на старика, идущего на меня, смотревшего сквозь меня. Этот близкий и совсем чужой мне - я сам; я сам, самый близкий мне, самый чужой себе.

Я запутался в своих я, в своих я и в своих анти-я. Попробую по порядку перечислить их.

1. Я - чужой себе. Здесь два я: я и другой я, чужой мне. Но может быть и так: я - чужой себе, а тот, кто мне чужой, может, он и есть мое подлинное я - *сокровенный сердца человек*? А я в малодушии и легкомыслии бегу от него?

2. Я сам - чужой себе. Здесь уже три я, потому что “я сам” предполагает рефлексирование и объективирование себя самого: рефлектирующее и объективирующее я - я как субъект рефлексии, рефлектируемое и объективируемое я - я как

объект рефлексии. Тогда можно задать три вопроса: кто рефлекирует - я, которому другой я - чужой, или чужой мне, или сокровенный сердца человек? Но последнее предположение сразу отпадает: сокровенный сердца человек не рефлекирует, рефлексия - в грехе и грех, а сокровенный сердца человек - или еще до греха, в невинности, или после греха, в святости, к которой я призван или, во всяком случае, зван. Скорее всего, рефлекирует первое я - я сам и в рефлексии и самообъективировании все дальше уходит от себя самого.

3. Я - чужой себе самому. И здесь три я, потому что "себе самому" - такое же рефлекирование и самообъективирование, как и "я сам". Сокровенный сердца человек - скорее, первое я, оно со страхом смотрит на себя самого, в самообъективировании все дальше уходящего от себя самого. Это бегство от себя самого страшно: это какое-то самопоедание в самоопустошении.

4. Я сам - чужой себе самому. Здесь уже четыре я, так как оба объективируются. Здесь уже нет сокровенного сердца человека, рефлекирование и объективирование изгнало его: в грехе я ушел от себя самого, в грехе иду все дальше от себя самого, разделяюсь в себе, грех ест меня, я сам поедаю себя самого; как бес в земле Гадаринской, говорю: имя мне - легион, легион моих грехов, пожирающих меня. В этом внутреннем разделении, распадении, самопоедании я уже потерял и себя самого: "Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит" (Мф. 12, 25). Я разделился сам в себе, не устоял, опустел. Наступила мерзость запустения.

5. Я, близкий себе, - самый чужой себе. Здесь три я: я, которому я и близкий, и чужой; я, который близок мне; я, чужой мне. Здесь нет объективирования и все же три я. Кто из них мое подлинное я, мой сокровенный сердца человек - тот ли, который разрывается между близким и чужим мне и, разрываясь, в непонятном противоречивом единстве отождествляет* и близкое и чужое? Или близкий мне? Или чужой?

* В этом слове автор намеренно опускает букву "д" - возможно, в связи с его формулой: то же самое в различном и различное в том же самом. Здесь и далее все подстрочные примечания составлены Л. С. Друскиной.

Или все три - непонятное мне единство, даже тожество, сокровенного сердца человека? Христос говорит: “Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною” (Лк. 9, 23).

“Если кто приходит ко Мне и не возненавидит... жизни своей, тот не может быть Моим учеником” (Лк. 14, 26).

“Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее” (Мф. 16, 25).

“Любящий душу свою потеряет ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную” (Ин. 12, 25).

Тогда самый близкий мне - не самый ли далекий и чужой мне? Тот я, который мне ближе всего, - не самый ли далекий и чужой? А самый далекий - не самый ли близкий? В отвержении себя, в ненависти к себе, в потере себя я обретаю себя, сохраняю себя в жизнь вечную. Тогда все три я отождествились в моем сокровенном сердца человеке и уже не я отождествил их, а Христос во мне.

6. **Я**, близкий себе самому, - чужой себе. Здесь четыре я, так как второй я объективирует себя и сокровенный сердца человек или в первом я, или в последнем.

7. **Я**, близкий себе, - чужой себе самому. И здесь четыре я, но объективируется не близость себе, а чужое - отчужденность от себя.

8. **Я**, близкий себе самому, - чужой себе самому. Здесь уже пять я, так как объективируется и близость, и отчужденность. Сокровенный сердца человек загнан в первое я. Но что осталось от него после объективирования, и близости, и отчужденности? Почти ничего, и начинается мерзость запустения.

9. **Я сам**, близкий себе самому, - чужой себе самому. Здесь уже три объективирования, полное опустошение и мерзость запустения. Это уже геенна огненная.

Вот я проанализировал себя самого, свои я и анти-я, все свои возможности и пришел к последней, самой страшной - геенне огненной, геенне огненной во мне самом, где не будет, а уже есть плач и скрежет зубовой. Не это ли и испугало меня, когда я увидел свое анти-я? Когда увидел близкое мне как самое далекое и чужое?

Я не перечислил все свои я и анти-я. Я взглянул на себя как бы с одной стороны и нашел в себе нескольких я и анти-я, они реально существуют во мне - в моем взгляде на меня, потому что я и есть мой взгляд на меня. Но в одном взгляде на себя я не могу исчерпать себя: у меня множество взглядов на себя, я и есть множество взглядов на себя. Это множество несчетно: хотя в каждом взгляде на себя я нахожу конечное число я и анти-я, потому что я сотворен и конечен, но несчетно множество моих взглядов, потому что я сотворен по образу и подобию моего бесконечного Творца.

В первом взгляде на себя я предполагал, что самый близкий мне - я. Так ли это? И вот теперь, в рефлексии, в другом взгляде на себя, я уже не знаю, что сказать. В рефлексии я уже не вижу себя, в рефлексии я - я сам. Но я сам - уже не я, я сам - объект своей рефлексии, объективирован самим собою. Кто же я сам? И я снова объективирую себя самого: я сам - сам. Ведь я ищу не то, что мне принадлежит, не то, что я имею, а то, что я есть. Мои чувства, желания, прихоти - все это я имею. Кто имеет? Я, я сам. Но кто я сам? Я сам - сам. Другого ответа в рефлексии я не нахожу: все, что найду в рефлексии, кроме самой рефлексии, самого самообъективирования, принадлежит мне, все это я имею, я сам имею. Я спрашиваю: кто я? И уже ответ "я - я сам" объективирует меня. В рефлексии и самообъективировании я не найду себя: я все дальше ухожу от себя, пока не теряю себя в мерзости заустения, в геенне огненной.

В рефлексии я сам, рефлектирующий о себе самом, ближе всего себе. Но именно себя самого я и теряю в рефлексии о себе самом. Кто теряет себя самого? Я сам теряю себя самого. Я увидел это в пустом, невидящем взгляде на себя. Но кто же увидел, ведь я сам потерял себя самого, ведь сначала я даже не узнал себя? И как я увидел себя самого, уже потерявшего себя самого в мерзости заустения? Как я увидел, что эта мерзость заустения - моя, что это я?

Я нахожу в себе, по крайней мере, двух я. Одно я - я в невинности, до всякой рефлексии, даже до возможности рефлексии. Но я уже не невинный, насколько помню себя, я не невинный и свою утерянную невинность помню, как то,

что забыл. Затем я нахожу в себе себя рефлектирующего: я сам, думающий о себе самом, думающем о себе самом... Это самообъективирование я могу продолжать как угодно далеко, но чем дальше, тем больше удаляюсь от себя самого и в конце концов теряю себя. Мое первое невинное я - я уже не помню, помню, как то, что забыл; мое второе я - себя самого - я теряю. Кто же увидел свою мерзость запустения? Кто же я, увидевший пустой, невидящий взгляд? Кто понял, что пустой, невидящий взгляд - мой взгляд?

Бог сотворил меня по Своему образу и подобию. Его образ и подобие - вечно и бесконечно, время для Него ничто. Тогда акт моего творения для Него вне времени, но для меня, для моего взгляда, относится к определенному моменту времени. Поэтому, рассуждая по-человечески, и акт моего творения я разделю, найду в нем три момента: причину, цель, осуществление цели. Причина: почему Он сотворил меня? Это мне неизвестно. Цель: зачем Он сотворил меня? Цель сказана в словах: образ и подобие Его - чтобы я уподобился Ему. Для нас начало, представление цели, ее осуществление разделяются во времени, для Бога и начало, и конец - одно: сейчас, вечное сейчас. Но мы рассуждаем по-человечески и не можем рассуждать не по-человечески. Тогда говорим:

Бог создал меня невинным и безгрешным, как и все, что Он сотворил, и возложил на меня бесконечную, непосильную для меня ответственность за меня, за мое существование, за все Свое творение, чтобы в абсолютном несоответствии возложенной на меня бесконечной ответственности с моими конечными, как у сотворенного, силами у меня открылись глаза, чтобы я получил лицо, взгляд, увидел Его взгляд и стал святым, как и Он свят.

Мое экзистенциальное противоречие:

я не могу принять на себя бесконечную ответственность, так как она непосильна для меня;

я не могу не принять ее, так как Он уже возложил ее на меня.

Мой первоначальный, или первородный, грех: мое абсолютное несоответствие возложенной на меня бесконечной

ответственности. Тогда сама бесконечная ответственность стала моей виной - виной без вины, так как не я сам сотворил себя.

Бесконечная ответственность принадлежит только Творцу и неотделима от Его абсолютной, даже немотивированной свободы. Поэтому Его дар мне бесконечной ответственности был также даром абсолютной свободы. Но в невозможности ни принять Его дар, ни не принять абсолютная свобода стала только свободой выбора - грехом, Его бесконечный дар мне стал проклятием (Быт. 3).

Он сотворил меня невинным, не знающим греха и зла, а потому и добра, в котором я жил. Пусть это будет мое я. Бесконечная ответственность, возложенная Им на меня, непосильна для меня. Тогда я пал - это я сам, пусть это будет моим анти-я. Я пал не потому, что выбрал зло, я пал, потому что выбрал - все равно что, добро или зло, сам выбор; свободный выбор и есть зло и грех: и даже выбрав добро, как выбранное я сделаю его злом, как выбранное оно и есть зло. Свободно ли я выбрал свободу выбора? Вопрос бессмысленный. Так же, как и вопрос: что было до творения мира? До творения мира не было и самого "до". И также до свободы выбора не было и свободы выбора. Невинный, не имея лица и взгляда, не имеет и свободы, и возможности свободного выбора. Невозможность ни принять Его бесконечный дар мне, ни не принять его и есть мое состояние свободного выбора.

Я - невинен, я сам - грешник. Строго говоря, о своем уже утерянном невинном я я даже не могу сказать: я. Невинный еще не я, только мне: "сейчас-здесь мне", и для этого невинного мне нет еще ни до, ни после, ни раньше, ни позже, нет и ты и нет я. Я могу сказать о себе "я", только сказав "я - я сам", то есть уже согрешив: я сам, само во мне ограничивают меня, замыкают собою, отделяют и от ближнего, и от Бога: от ты и от Ты. Но также и от меня самого: в самообъективировании я теряю себя.

Так как я не могу сказать о себе "я", не сказав "я сам", то не могу уже сказать: я - невинный, я сам - грешник. И все же я чувствую в своей разделенности утерянную невинность. Пусть я будет рефлексом утерянной невинности во мне, а я сам - грешник. Ведь не два только разделенных я во мне, если

бы оба я были только разделены, то я сам не был бы разделен. Именно потому, что я - один я, я сам - один, именно поэтому я сам разделяюсь и распадаюсь. Дважды разделяюсь: во-первых, я нахожу в себе свое я как рефлекс невинности, и в то же время я - я сам, грешник. Во-вторых, я сам в самообъективировании разделяюсь и распадаюсь. Если я - рефлекс моей невинности, то я сам - рефлекс моей греховности.

Я сам как объективирование себя самого - теоретический рефлекс моей греховности, как свобода выбора - практический. Но в ограничении и замыкании самим собою я закрываюсь и от Бога, и от ближнего, и от себя самого. Тогда теоретический рефлекс становится практическим. А практический рефлекс в рефлексии и систематизации становится теоретическим рефлексом: дихотомический принцип разделения, дизъюнкция, закон противоречия и исключенного третьего - теоретическая сублимация свободы выбора. В теоретическом стремлении к полной, непротиворечивой системе проявляется мое практическое стремление: скрыть от себя самого свою неполноту, недостаточность и противоречивость, тяжесть и боль бытия. Полной, непротиворечивой системой я закрываюсь от себя самого. Саму связь теоретического с практическим, обращение одного в другое я называю первоначальным обращением. Оно проявляется в гипостазировании. Гипостазированием первого рода я называю то, что и обычно называется гипостазированием: превращение абстракций, созданных моим павшим в Адаме разумом, в реальности, вернее, понимание их как реальностей, потому что невозможно превратить абстракцию в реальность. В гипостазировании второго рода я, наоборот, опредмечиваю реальности, превращаю реальности в абстракции, разделяя и распределяя их по категориям, созданным моим разумом. В первом случае я принимаю абстракцию за реальность, во втором - абстрагирую реальность.

Гипостазирование - третий рефлекс моей греховности и проявляется в моей первородной лживости - в невозможности не лгать. Чтобы не гипостазировать само гипостазирование, я приведу конкретный пример моей ноуменальной лживости. Так как я уже пал, то и хорошее делаю плохим, добро - злом. Соборность, то есть открытость к ты и к Ты, - добро. Если я закрываюсь от своего ближнего - это плохо, зло,

грех. Но когда я открываюсь ему, подхожу к нему с “открытой душой”, это бывает часто еще хуже: “открытая душа”, во всяком случае иногда, вызывает отвращение. Но еще чаще бывает отвращение к своей “открытой душе”. Если бы я еще говорил о своих личных переживаниях, обидах, неудачах, если бы я расчувствовался - отвращение к себе было бы еще понятным. Но об этом я не говорю, и все же после разговоров иногда бывает невыносимое отвращение к себе. Почему?

Я буду различать эмоционально-психологический субъективизм и абсолютную субъективность, первое - только мое, второе - тоже мое, самое глубокое мое, но не только мое. Второе - абсолютно не мое, не помещающееся в моей душе, и именно это абсолютно не мое - абсолютно мое.

Эмоционально-субъективистские излияния могут вызывать отвращение и стыд - это еще понятно. Но почему бывает стыдно и после высказывания абсолютной субъективности - непомяющегося в моей душе? Почему иногда бывает стыдно даже после записи абсолютно субъективных высказываний, причем не когда плохо записано, а именно когда хорошо? Почему иногда бывает стыдно от того, что называют радостью творчества, не от мук, а именно от радости творчества?

Я существую. Мое существование есть существование и высказывание моего существования. Высказывание фиксируется: письменно, устно или мысленно. То, что я сейчас пишу, тоже есть высказывание моего существования, ноуменального существования. Почему же письменное, а иногда и мысленное, особенно же устное фиксирование моего высказывания вызывает иногда отвращение и стыд? Я имею в виду здесь стыд не от плохого фиксирования, а именно от хорошего. Какую-то роль здесь играет и самоудовлетворение, то есть самодовольство. Когда я хорошо запишу или скажу, мне начинает казаться, что я “разбогател и уже ни в чем не имею нужды”, и я уже забываю, до чего я “несчастен, и жалок, и нищ, и слеп”, я уже не вижу “срамоты наготы своей” (Апок. 3, 17; 18).

Когда же после этого затмения, ослепления самим собою совесть обличает меня, мне делается стыдно, я чувствую отвращение к себе самому.

Но здесь есть и другое. Различаются высказывание моего существования, то есть непомянувшегося в моей душе, и оттенок, даже не оттенок, а оттенок оттенка моего высказывания. Мое высказывание может быть правильным и хорошим. И оттенок его, то есть как моего высказывания, может быть правильным и хорошим. Все это зафиксировано письменно или устно, в разговоре. Но оттенок оттенка моего высказывания, нигде вне меня не зафиксированный, только мой и во мне, никому другому, кроме меня и Бога, неизвестный, - это сама моя первородная ложь, первородная лживость. Поэтому я всегда лгу, даже говоря правду. Всякий человек есть ложь, сказал апостол Павел. Я не лгу, только когда говорю: ложь я, и все мои слова ложь, то есть когда каюсь. Но когда я говорю это другому человеку или записываю, как сейчас на бумаге, я уже лгу. И когда говорю себе - тоже лгу. Я не лгу, когда говорю это Богу. Я не лгу, когда уже и не я говорю, "потому что мы не знаем о чем и как должно молиться", я не лгу, когда "Сам Дух неизреченными вздыханиями ходатайствует за меня" (Рим. 8, 26).

Может, мне стало страшно, когда я увидел пустой, невидящий взгляд, потому что он обнаружил мою первородную ложь? Он смотрел на меня и не видел меня, смотрел сквозь меня. Но ведь это был мой взгляд. Я смотрел на себя и не видел себя. Я смотрел сквозь себя и увидел страшное. Что я увидел?

Я - рефлекс моей утерянной, забытой невинности; я сам, моя свобода выбора, моя лживость - три рефлекса моей первородной греховности. Первый рефлекс, или я, - уже не близок мне или близок, как самое далекое и безнадежно утерянное. Сейчас мне ближе всего я сам. Но я сам противоречив. Во-первых, я сам в объективировании ухожу от себя, пока не теряюсь в геенне огненной. Что же, геенна огненная - самое близкое мне? Во-вторых, я сам - это тот, который выбирает между добром и злом. Но, что я ни выберу, - зло; свободный выбор и добро делает злом; сам свободный выбор - зло. Тогда я выбираю невыбор. Но, **выбирая** невыбор, я уже выбрал, значит, выбрал выбор. Я заключен в свободный выбор, сво-

бодный выбор - моя тюрьма, я раб своего свободного выбора: я устал от своего свободного выбора, мне опротивела моя свобода выбора, возможность свободного выбора, которая всегда остается только возможностью и из которой уже невозможно выйти, своими силами я уже не могу из нее выйти. Что же, эта невозможность, это рабство - самое близкое мне? В себе самом, замыкающем меня самим собою, я вижу свою ноуменальную лживость. Само это замыкание себя самим собою отделяет от меня меня же, само это противоречие и есть моя первородная лживость: я уже не могу не лгать даже себе самому - я замыкаюсь собою, но именно от себя. Я свободно выбираю. Свобода выбора предполагает возможность выбора и добра, и зла. Но, что я ни выберу, - зло, а не выбирать я не могу. И это мое противоречие - лживость, даже когда сознаю свою лживость. Если я сам сознаю, то снова в свободе выбора. Практически это сводится к самооправдыванию; самооправдывание - одна из форм моей коренной лживости. И эта лживость - самое близкое мне?

Три рефлекса моей греховности - мое анти-я: я сам, моя свобода выбора, моя лживость. Одновременно это и самое близкое мне и самое далекое, и самое любимое и самое ненавистное. Самое любимое и близкое - потому что это я сам; но в грехе и рефлексии. Самое ненавистное - потому что не могу же я любить геенну огненную, и устал от своей свободы выбора, и стыжусь своей лживости, стыжусь самого себя, опротивел самому себе.

Старик, которого я увидел в зеркале, открыл мне меня самого: я увидел, что самое близкое мне - я сам - самое чужое мне, что то, что я больше всего люблю, - я ненавижу, то, чем горжусь, - того стыжусь, к чему стремлюсь, - от того бегу. Пустой, невидящий взгляд смотрел на меня. Я сам смотрел на себя, сквозь себя. И увидел страшное. Страшное - это я сам, я сам себе самому: я сам, закрывающий от себя себя же; моя тюрьма - опротивевшая мне свобода выбора; моя лживость, которую я даже не могу честно осознать, потому что я лгу, даже осознавая свою лживость. Я смотрел сквозь себя и увидел страшное: не только в себе, но за собою. Это уже ни-

что: не то ничто, из которого Бог сотворил мир, не Божье ничто - οὐχ * ὄν **, а само ничто, дьявольское ничто - μή *** ὄν. Это уже какая-то активность ничто, активность зла, отец лжи - дьявол. За моим грехом, за моей лживостью, за собою я увидел лживую личину - дьявола, не имеющего ни лица, ни существования, дьявола, о котором много сказать: есть, но мало сказать: нет.

Пассивное ничто, просто несуществование, не страшно, скорее, привлекает, чем страшит. Но есть какая-то активность ничто, антихристова активность ничто, и она персонифицируется, но не в виде лица, а в виде ускользящей от меня лживой личины. Поэтому дьявол - отец лжи. Может, эту лживую личину активного ничто я и увидел за собою, когда смотрел сквозь себя? Это уже не я, а за мною, за моим грехом.

2

Возвращаюсь к своим я и анти-я. Увидев себя в зеркале, я увидел в себе мерзость запустения, увидел в себе геенну огненную, увидел свою лживую личину и за ней самого отца лжи - дьявола. Кто увидел? Кто понял то, что увидел? Ведь вначале мне стало только страшно, когда я увидел чем-то знакомого и очень чужого старика. Когда же понял, что этот старик - я, узнал в нем себя, мне стало еще страшнее. Потом же, вспоминая свой страх, я стал понимать страшное: само страшное раскрылось мне. Кому раскрылось? Кто понял? Кто я?

Я - я сам. И вот, я уже разделился в себе самом: я и я сам. Если я - рефлекс моей утерянной, забытой невинности, то я сам - анти-я. Тогда сейчас я - анти-я; анти-я и есть тот я, который в грехе сам себя разделил, сам себя противопоставил себе. Это разделение и противоположение себя себе самому

* Отрицание факта (греч.).

** Сущее (греч.).

*** Отрицание возможности (в отличие от οὐχ) (греч.). См. также работу "Дьявол в виде ничто - μή ὄν" в журнале "Арс" (б. "Искусство Ленинграда"), тематический выпуск "Бездна", 1992.

есть тот же свободный выбор: я сам всегда выбираю себя самого, что бы я ни выбрал, и этим выбором противопологаю себя, выбирающего, себе же, в невинности еще не выбирающего. А за ним - другое противопоставление: себя Богу.

Я сам разделяю себя самого. Но не два я, один я, и один я в свободном выборе раздвоен: я и анти-я. Но тогда три я: я, анти-я и один я, в котором два я. Что же, если не два я, то три я? Но если не три я, то я - не один я. Если я - один я, то один я противопологаю себе раздвоенное я: я и анти-я; это уже второе противоположение, второй свободный выбор, и я - дважды два я: во-первых, я и анти-я, во-вторых, один я, противопологающий себе я и анти-я. Но и эти три я - один я. Тогда не четыре ли я? Один я, противопологающий себе одно я, противопологающее себе я и анти-я. Это уже объективирование самого противоположения; противоположение и объективирование чередуются. В противополжении я разделяюсь, в объективировании объединяю себя разделенного, но в пустоте объективирования, тогда снова противопологаю себе объективирование. Так, противопологая себе себя же, объективируя себя самого, опустошаюсь, пока не теряю себя в мерзости запустения, в геенне огненной.

Тогда снова спрашиваю: кто увидел? кому стало страшно? кому открылось страшное? кто понял? кто я?

Когда я неожиданно взглянул на себя в зеркало, мне стало страшно: на меня смотрел пустой, невидящий, чужой взгляд. Мне стало еще страшнее, когда я понял, что этот пустой, невидящий, чужой взгляд - мой взгляд. Я буду различать явление и являющееся. Явление было телесное: лицо, глаза, взгляд. Но взгляд - уже не только телесное: взгляд что-то говорил. Что? Я еще не понимал, что он говорит, - он был пустой и невидящий, но пустота и невидение - это уже не телесное. И все же это было только явлением: я непосредственно видел взгляд и мне стало страшно еще до рефлексии, рассуждения и понимания. Страшное было амбивалентно: во-первых, оно было непосредственно страшным, во-вторых, страшное было знаком страшного, скрытого за непосредственностью страшного. Знак - непосредственно

страшное - открыл мне само страшное, за явлением я увидел являющееся: пустой, невидящий, чужой взгляд - мой взгляд. Мой взгляд был передо мною, мой взгляд смотрел на меня и не видел меня - я смотрел на себя и не видел себя. Я смотрел на себя, смотрел на свой пустой, невидящий, чужой взгляд, мой взгляд смотрел на меня, и я увидел свое невидение. Что это значит? Можно ли видеть невидение? Можно ли видеть свое невидение?

В зеркале я увидел свой взгляд: взгляд на себя, взгляд на свой взгляд. Этот взгляд я видел непосредственно, телесным зрением. Но не только телесным, потому что взгляд говорил; говорил, что он слепой, невидящий взгляд. Когда я понял, что слепой, невидящий взгляд - мой взгляд, я увидел его уже иначе, потому мне и стало еще страшнее. Я увидел само невидение, свое невидение, уже не телесным, а умным зрением: я увидел за явлением являющееся.

Было некоторое явление: лицо, глаза, взгляд, "мне страшно". Это было непосредственным, до рефлексии; глаза - телесное, взгляд - телесное, но не только телесное: взгляд говорил, он был как бы двусторонним: телесным и говорящим. "Мне страшно" - это уже не телесное. Почему мне стало страшно? Старик, которого я увидел в зеркале, не угрожал моему физическому существованию. Я увидел в его взгляде величайшую угрозу для моего ноуменального существования.

"Мне страшно" было тоже двусторонним, но не так, как взгляд. Взгляд одновременно и телесный и говорящий. "Мне страшно", во-первых, непосредственно страшно, просто страх: страх взгляда, страх опустошенности, страх перед взглядом, который смотрел и не видел. Во-вторых, "мне страшно" было знаком страшного, скрытого за непосредственностью страшного. Что скрыто за ним, я еще не знал. Я узнал, когда понял, что чужой, невидящий взгляд - мой взгляд, что величайшая угроза для моего ноуменального существования - я сам, что угроза - глубоко во мне, и может, даже за мной.

Мгновенное понимание открыло мне за явлением являющееся, осветило мне меня самого; оно было внезапным и мгновенным, как блеск молнии ночью. Знание объективирует и отделяет знающего от того, что он знает. Понимание не объективирует и не отделяет, скорее, соединяет: видимое с невидимым, телесное с нетелесным, явление с являющимся; какое-то нетелесное прикосновение к телесному, некоторая фиксация, телесно-нетелесная фиксация моего взгляда, потому что взгляд был и телесным и нетелесным - говорящим, и понимание соединило взгляд, страшное взгляда, со мною самим, с моим ноуменальным существованием. В отличие от внешнего объективирующего и разделяющего субъект-объектного знания понимание - внутреннее, самое глубокое внутреннее. И все же оно пришло ко мне извне: как молния с неба. Да и мог ли я сам понять, когда я сам объективирую и теряю себя в мерзости запустения, в геенне огненной.

Понимание пришло не от меня: оно внезапно блеснуло, осветило меня, открыло являющееся за явлением, и я увидел свое невидение. У меня еще не было знания моего невидения. Знание пришло позже, когда я думал о том, что увидел, записывал то, что думал, и то, что увидел. Также я не могу сказать, что я узнал свое невидение, когда увидел его. Наоборот, когда я узнал, что невидящий взгляд - мой взгляд, я увидел свое невидение. Узнавание или, правильнее сказать, узнание было мгновенным актом, а видение моего невидения - моим новым состоянием, может быть, содержанием мгновенного акта узнания, вышедшим за пределы мгновения. Мгновенное узнание и было мгновенным пониманием, оно пришло не от меня: пришло и сразу ушло, а видение невидения осталось - возникло в мгновенном узнании и осталось. Поэтому я не могу отождествить видение моего невидения ни с знанием, ни с узнанием, ни с пониманием.

Может быть, я допустил некоторую неточность, сказав, что узнание и понимание одно и то же. Они одно и то же и не одно и то же: когда я узнал себя в невидящем взгляде, я понял, что этот взгляд - мой взгляд; когда я понял, что взгляд, смотревший на меня и невидевший, - мой взгляд, я узнал в нем себя. Такое между ними отношение: узнание и

понимание - два одновременных, вернее, одномоментных момента некоторого нетелесного прикосновения к телесному, оно пришло не от меня, внезапно открылось мне и открыло мне меня самого.

Не удивительно, что я узнал себя в зеркале, во всяком случае не более удивительно, чем всякое узнавание. Скорее, удивительно, что я сразу не узнал себя в зеркале. Но тогда удивительно и последующее узнавание - знание пустого, чужого взгляда как своего; поэтому я и говорю, что знание пришло не от меня, а извне: чужой, пустой, невидящий взгляд оставался чужим, пустым, невидящим, хотя я и узнал его как свой взгляд.

Невидение - невидение чего-либо, слепота на что-либо. Положим, я не вижу различие красного и зеленого цвета. Вижу ли я свое невидение? Нет, я вижу красный и зеленый цвет как одно и то же. Я не вижу, а знаю, что не вижу различия между красным и зеленым цветом. Я не вижу, а знаю свое невидение различия между красным и зеленым цветом, потому что другие люди сказали мне это. Может быть, я чувствую невидение различия красного и зеленого цвета? Каждый цвет, как и всякое ощущение, не только виден и ощущается, но и переживается или чувствуется. Но если я не отличаю красный цвет от зеленого, то оба цвета я переживаю и чувствую одинаково, значит, не чувствую своего цветового невидения.

Предположим, что какой-либо человек не видит и не чувствует своей греховности. Не видя и не чувствуя своей греховности, он не видит и невидения своей греховности или своего греха. Но здесь возможны два случая. Первый случай. Положим, этот человек живет еще в непосредственности греха, он еще не чувствует бесконечной ответственности, которая в грехе стала виной, он еще не дошел до самого понятия вины и виновности. Он понимает вину внешне как нарушение какого-либо человеческого или анонимного нельзя, а не Божьего. Тогда он не видит еще ни своей греховности, ни невидения своей греховности. Это первый случай, о котором говорит Христос в Евангелии от Иоанна: "если бы вы были

слепы, то не имели бы на себе греха” (Ин. 9, 41), то есть не имели бы вины греха. О втором случае Христос говорит в притче о фарисее и мытаре. Фарисей из этой притчи уже не жил в непосредственности греха и знал, что значит: вина греха. Но он не желал видеть своей греховности, не желал видеть своей вины. Он уже понимал, что значит - видеть, что значит - вина греха, но желал видеть себя невиновным и видел себя невиновным. К этому фарисею относятся слова: “Но как вы говорите, что видите, то грех (то есть вина греха. - Я. Д.) остается на вас” (Ин. 9, 41). Он видел, и видел себя невиновным, поэтому и виноват, говорит Христос. В первом случае - в непосредственности греха - невидение было пассивным - только лишением, отсутствием видения, тогда не вменяется в вину. Второй случай сложнее: здесь тоже было невидение своего греха и вины, но одновременно было и видение - понимание видения и уверенность, видение желаемого, чего на самом деле не было, то есть невиновности, поэтому ложное, извращенное видение. Не потому видение этого фарисея было ложным и извращенным, что он был хуже других; может быть, он был и самым лучшим из всех фарисеев, самым лучшим из всех людей, но он хотел видеть и видел себя лучшим, чем его сосед мытарь, поэтому его видение было ложным и извращенным и, хотя он видел, он не видел. Его невидение активно и вменяется в вину.

И пассивно не видящий своей вины, и активно не видящий - оба, может быть, одинаково грешны и виноваты, и все же невидение первого не вменяется ему в вину, а невидение второго вменяется. Если грех - несоответствие между бесконечной ответственностью, возложенной на меня Богом, и моей сотворенностью и конечностью, если вина греха - сама бесконечная ответственность как превосходящая мои конечные силы, то в случае пассивного невидения своей вины я еще не вижу и не знаю и самой возложенной на меня ответственности; в случае же активного невидения я отвергаю ее: прямо или непрямо, в сознательном или бессознательном лицемерии, самодовольстве или самооправдывании; здесь уже явное или неявное самоутверждение, своеволие и восстание на Бога. Сама греховность, может, одна и та же у всех: “Законом заграждаются всякие уста и весь мир становится

виновен перед Богом” (Рим. 3, 19). Различие, может, только в том, принимает ли человек, насколько и как принимает на себя бесконечную ответственность, которая как непосильная для него становится его виной. Ответственность принимается верой в покаянии - потому что она стала виной. Поэтому и Иоанн Креститель, и Христос начинают свою проповедь призывом к покаянию: “Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное”. Поэтому же Христос говорит, что “в Царствии Небесном больше радуются одному грешнику кающемуся, чем девяноста девяти праведникам, не имеющим нужды в покаянии” (Лк. 15, 7). Эти слова удивительны, для моего безбожного разума - соблазн и безумие: не праведники, не имеющие нужды в покаянии, ставятся нам в пример, а грешники и не покаявшиеся, а еще только кающиеся и имеющие нужду в покаянии. Это не только религиозно-практическое, но и религиозно-онтологическое откровение природы человека, жизни и мира: подлинная реальность, не устойчивое субстанциальное или акцидентальное состояние, а акт - акт мгновенного изменения строя души в покаянии. Бог велит мне совершить этот акт. В пассивном невидении вины я еще не знаю Божьего повеления. В активном невидении я отказываюсь совершить его, остаюсь в устойчивом, повседневном; отказываюсь по маловерию, или робости, или лени, поэтому Христос так часто говорит Своим ученикам: что вы так боязливы, маловеры. О робости и духовной лени говорит и притча о талантах (Мф. 25). Конец ее для моего плотского безбожного разума соблазнительен, безумен и страшен: Бог не удовлетворяется исполнением должного и возможного для меня, Он требует от меня исполнения сверхдолжного и невозможного. В рассказе о богатом юноше, которого Христос полюбил с первого взгляда, Христос говорит, мне кажется, тоже не только о материальном богатстве. От материального богатства не так уж трудно отказаться, трудно освободиться от своего душевного, даже душевно-духовного богатства, от я сам. И мой плотский разум, самолюбивый безбожный разум, как и ученики Его, “ужасается, весьма изумляется и спрашивает: так кто же может спастись?” (Мф. 19, 25). Наконец, есть еще одна причина несовершенства Божьего повеления, еще более страшная и еще бо-

лее непонятная для меня, тем более непонятная, что и ее я нахожу в себе самом: это злая воля, упрямство и закоренелость в грехе, жестоковыйность - *Verstockenheit*. Эта жестоковыйность не обязательно проявляется в прямом восстании на Бога, в явном самоутверждении и любви к злу, но также и в лицемерии и самооправдывании, в маловерии, робости и лени.

В активном невидении невидение совмещается с видением и невидение искажает видение. Фарисей, молившийся в храме, знал видение - идею видения, знал, что надо видеть свою вину. У него было и видение, и невидение: он видел то, чего не было, - свою невинность и не видел то, что есть, - вину, которая у него была, как и у каждого человека. У него было видение, но ложно преломленное: у мытаря, который видел свою вину, каялся и в покаянии был освобожден от своей вины, он видел вину, которая уже была снята с него. У себя же самого не видел вины и еще усугубил ее, видя вину у своего ближнего, причем тогда, когда она уже была снята с того. В этом и была его вина, что он видел вину своего ближнего и не считал его вину своей виной, обвинил его и оправдал себя. Здесь оскверняется самое высокое - видение; видение, взгляд - это сам человек, сокровенный сердца человек, а в активном невидении извращается взгляд, само видение.

Меня интересует видение невидения. Сам фарисей, не видя своей вины, не мог видеть и своего невидения; невидение не объективируется, и невидение невидения - то же самое простое невидение. Предположим, что другой человек, назовем его другом фарисея, знает его греховность и его активное невидение своей вины. Видит ли он, то есть друг, активное невидение фарисея? Видение и невидение, о котором я говорю здесь, - ноуменальное, то есть видение или невидение ноуменальной сущности. Это не знание, а именно непосредственное видение; знание объективирует познаваемое и отделяет знающего от того, что он знает.

Видение не объективирует, не отделяет от себя видимое, но непосредственно имеет его, даже отождествляется с ним. Поэтому возможно только при определенной симпатии - симпатическое видение. Если же видимое антипатично ви-

дящему, как, например, мне было антипатично, даже страшно мое невидение, то, если видящий видит антипатичное, а не только знает его, у него есть антипатическая симпатия или симпатическая антипатия: симпатия к противоположному и тогда симпатическая антипатия к антипатичному. Если же этого нет, то он не видит, а только знает. Если другой не друг фарисея, а только знает его, но нет симпатии, то он только знает греховность и активное невидение фарисея, но не видит его невидение.

В крайнем случае видит активность невидения вообще, само невидение, но не невидение определенного, именно этого фарисея. Если же он друг и у него есть симпатия к этому фарисею, то есть любовь, то он видит его греховность как свою, тогда видит и его невидение. Через любовь к фарисею он отождествился с ним в грехе: принял на себя его грех, вину его греха и двойную потенцированную вину - вину за невидение вины. Если он не осуждал своего друга за его невидение, может, даже себя осуждал за то, что его друг не видел своей вины, то у него нет вины невидения вины: он видел вину фарисея как свою, тогда и невидение вины у фарисея видел уже как свое невидение. Если осуществимо такое полное отождествление со своим ближним, то, кажется, уже нет разницы между видением своего невидения и чужого, оно уже не чужое, а мое: я виноват, что он не видит своей вины, у меня не хватило любви, чтобы открыть, показать ему его невидение; этот недостаток моей любви - уже мое невидение, невидение моей вины. Если я не осуждаю его, а взял его вину на себя, то его вина невидения своей вины - моя вина и мое невидение моей вины. Если я понял это и узнал в его потенцированной вине свою вину, но не потенцированную, а простую, так как понял и увидел ее, то я вижу не только его, но именно свое невидение.

Бесконечная ответственность, возложенная на меня Богом, как превышающая мои конечные силы стала моей виной - виной без вины. Богу все возможно. Почему Он так сделал, почему Он пожелал подарить мне Свою ответственность и свободу, которая стала для меня проклятием? Этого я не знаю; апостол Павел говорит: "А ты кто, человек, что

споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиной?” (Рим. 9, 20; 21). Зачем Он сделал это? Апостол Павел отвечает: “Дабы явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе; над нами, которых Он призвал” (Рим. 9, 23; 24). И в первом послании к Коринфянам: “Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу безумием проповеди спасти верующих. <...> Потому что безумное Божие мудрее человеков и немощное Божие сильнее человеков” (1 Кор. 1, 21; 25). Вот это безумное Божие, которое ожидали и предчувствовали и язычники - Сократ и Платон называли его, почти как апостол Павел, - Божественным безумием, и все же только предчувствовали, - осуществилось в Слове, ставшем плотью, и открыло мне мое безумие, бесовское и все же Божественное.

Уже само понятие вины, моей вины - безумие. Как может быть виноват тот, кто не является виновником своего существования, кто не сам себя вызвал из небытия? Не случайно по-русски слово “вина” двузначно: вина - culpa и вина - causa. Бог, Творец всего видимого и невидимого, - виновник (causa) всего, виновник и того, что я пал; но не виноват в смысле culpa, потому что само понятие вины (culpa) неприложимо к Тому, Кто все сотворил. Виноват тот, кто не выполняет возложенного на него Богом дела, все равно по силам оно ему или не по силам. Если же дело бесконечно, то оно всегда не по силам, и все же я виноват. Не святость определяет Бога, а Бог - святость. Все, что Бог повелевает делать, свято, если же я не выполняю Его велений, все равно почему, потому ли, что я не хочу, или потому, что не могу, - я грешник и виноват. Когда же мы не понимаем жизни, не понимаем распределения добра и зла, счастья и несчастья между людьми и спрашиваем: почему? за что? мы уже прямо или непрямо обвиняем Бога. Я не говорю здесь о богоборчестве, на которое Сам Бог вызывает человека, чтобы он не успокоился в устойчивом и повседневном - в автоматизме мысли и повседневности. Иов восстал на Бога, а Бог оправдал его. Потому что в восстании Иова была бесконечная заинтересованность Богом: “Ходатаи мои, друзья мои! к Богу каплет око мое, чтобы я мог препираться с Богом, как

человек с ближним своим” (Иов. 16, 20; 21). Я говорю сейчас о “мудрости века сего”, которая спрашивает: “Я вознегодовал на гордых, видя благоденствия нечестивых; потому что нет им страданий до смерти их, и крепки силы их. <...> На что смотрит Бог? Есть ли ведение у Всевышнего, если эти нечестивые счастливы и достигают богатства?” (Пс. 72, 3; 4; 11; 12). Мудрости века сего достаточен ответ Екклезиаста: “И то, и другое (непонятное для нас распределение счастья и несчастья. - Я.Д.) устроил Бог для того, чтобы человек ничего не постигал за Ним” (Еккл. 7, 14). Пока человек в сокрушении духа не дойдет до полного сомнения, полного непонимания и незнания - мудрого незнания, он не поймет и Божественного безумия. В Божественном безумии мы не знаем, а непосредственно видим, как ограничены и ничтожны все человеческие мерки и эталоны добра, любви, справедливости. В Божественном безумии псалмист, перед этим сомневавшийся в Божественной справедливости, говорит: “Когда кипело сердце мое и терзалась внутренность моя, я был невежда, не разумел, скотом был я перед Тобою. Но я всегда при Тебе, Ты держишь меня за правую руку. Советом Твоим Ты водишь меня и в славу восприимешь меня. Что мне на небе, что на земле, когда Ты со мною. Томится плоть моя и сердце мое, но твердыня сердца моего и часть моя - Бог на век” (Пс. 72, 21 - 26). К безумному Божьему неприменимы человеческие мерки: святость и грех, добро и зло, радость и страдание, радостное и страшное в пределе совпадают, и один полюс жизни уничтожает другой - святость убивает грех. Это Божественное *mysterium tremendum**: “Как страшны дела Твои! <...> Прийдите и созерцайте дела Бога, страшного в делах Своих над сынами человеческими” (Пс. 65, 3; 5). “Ты страшен и кто устоит пред лицом Твоим во время гнева Твоего?” (Пс. 75, 8). “Я, только Я знаю намерения Мои, которые насчет вас имею, говорит Господь, намерения ко благу, а не на зло вам, чтобы дать вам будущность и надежду. И воззовете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас” (Иер. 29, 11; 12).

Обвинять в чем-либо Бога, искать Его вину просто бессмысленно, потому что Бог, как Творец и виновник (*causa*)

*Ужасная тайна (*лат.*).

всего, вне понятия вины (culpa). Вина, грех - антропологические понятия, причем понятия только теоцентрической антропологии и имеют смысл только для человека и только если есть Бог: если бы не было Бога, не было бы и понятий вины и греха. Это снова Божественное безумие: если есть Провидение, Бог, руководящий мною, все устраивающий, без воли Которого и волос не упадет с головы моей, то я свободен, виновен, грешен и отвечаю за свой грех. Если нет Бога и я сам устраиваю свои дела, то нет у меня ни свободы, ни вины, ни греха. Высочайшая, подаренная человеку Богом привилегия - вина: быть виноватым за свое абсолютное несоответствие Божественному дару - просто: быть виноватым; нести вину без вины - вот что отличает человека от всей остальной твари. Моя вина - мое экзистенциальное противоречие, моя реальность в грехе: сотворенность, то есть конечность, и одновременно сотворенность по образу и подобию Божьему, то есть бесконечность, мое безумие, одновременно и бесовское и Божественное. В этом безумии, в своей вине, в вине без вины, в видении своего невидения я нахожу свою ноуменальную сущность, мое призвание и предназначение: “Я вас избрал, и так, будьте святы, как и Я свят”, - говорит Господь (Лев. 11, 44).

3

Я смотрел на себя, на пустой, невидящий взгляд и увидел свое невидение. Кто увидел? Я, кто же другой. Но не я как рефлекс утерянной невинности: невинность еще не имеет лица, взгляда, она еще слепа; но и не я сам: я сам уже слеп, потерял взгляд, лицо, получив взамен лживую личину. Кто же я, увидевший свое невидение?

Апостол Павел говорит: “Знание надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот еще ничего не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тот **познан Им**” (1 Кор. 8, 1 - 3). (1)

“Теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно тому, как я **познан (Богом. - Я. Д.)**” (1 Кор. 13, 12). (2)

“Ныне же, познав Бога, или, правильнее: быв познаны Богом, для чего возвращаетесь снова к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?” (Гал. 4, 9). (3)

Апостол Павел различает здесь три знания: во-первых, мнимое и ложное знание, порабащающее нас “немощным и бедным вещественным началам”. Это знание не такое “как должно знать”, оно надмевает, при этом человек думает, что знает что-нибудь, но это знание обманывает его (1). Это знание - “мудрость века сего” (1 Кор. 2, 6), “мудрость мира сего”, которое Бог обратил в безумие (1 Кор. 1, 20). Во-вторых, знание “как должно знать”. Это знание возможно только для того, кто любит Бога (1), “любовь назидает” - учит этому знанию. Но сейчас, пока “я не вижу лицом к лицу, а как бы через тусклое стекло” (1 Кор. 13, 12), это знание возможно только отчасти. Но и это, пока частичное, познание уже сейчас освобождает меня от рабства “немощным и бедным вещественным началам” (3). Что же это за знание? Оно заключено в познании меня Богом: “Ныне же, познав Бога, или, правильнее: быв познаны Богом...” (3); это знание - часть Божественного знания - познания меня Богом. Божественное познание - третье знание; истинное человеческое знание заключено как часть в познании меня Богом. Поэтому

во-первых, истинное познание невозможно без любви к Богу, истинное познание: а) не только теоретическое, абстрактное, но теоретически-практическое, экзистенциальное; б) геоцентрично, а не антропоцентрично;

во-вторых, познать Бога - равносильно тому, чтобы быть познанным Богом: а) мое знание не от меня, а от Бога и только часть Его бесконечного знания (2); б) что я знаю, что я могу знать о Боге? только часть того, что Бог знает обо мне; в это знание Бога обо мне входит и Его отношение ко мне, и Его намерения относительно меня, как об этом говорят и апостол Павел, и Евангелия, и Старый Завет.

И в Старом, и в Новом Завете, в отличие от священных книг других религий, о природе Бога Самого по Себе ничего не сказано. Библия начинает свой рассказ с творения мира из ничто. Творение из ничто - бесконечная сила и мощь Бо-

га, Его всемогущество. **Ничто** полагает предел всем праздным вопросам о природе Бога Самого по Себе. О Боге мы знаем только то, что Он открывает нам о Себе, во-первых, в Старом Завете - через Моисея, пророков, псалмистов, во-вторых, в Новом - в Слове, ставшем плотью. Он открывает Своё отношение к нам и в этом отношении к нам - нас самих: в Его самооткровении мне Он открывает мне меня самого, моего “сокровенного сердца человека”. Это основное отличие и иудейства, и христианства от остальных религий. Конечно, и языческие религии до некоторой степени открывали человеку его сокровенного сердца человека. Без этого нет вообще религии, и без этого человек не может молиться. Но в языческих религиях откровение природы человека затемнено мифологическими или гностическими фантазиями о природе Бога Самого по Себе, а этого мы не можем знать, во всяком случае пока “видим отчасти, как бы через тусклое стекло”. Говоря о природе Бога, мы навязываем Ему “немощные и бедные вещественные начала” нашего мира; мы не уподобляемся Богу, а уподобляем Его себе. Поэтому в языческих религиях и наше самопознание и представление о Боге или натурализовано (в естественных народных религиях) или, наоборот, интеллектуализировано (в философских религиях) и все же не доходит до сокровенного сердца человека. Я говорю о языческих религиях, а не об отдельных язычниках. Были язычники и такие, которые знали и Бога, и сокровенного сердца человека лучше, чем многие иудеи и христиане, но знали не благодаря своей религии, а вопреки ей; потому что, как говорит апостол Павел, закон Божий написан в сердцах всех людей.

Так вот, самое главное и в Старом, и в Новом Завете: Бог открывается нам не для того, чтобы мы познали Его, каким Он есть Сам по Себе, - Он настолько превосходит нас, что цока мы этого и не можем понять, - но для того, чтобы мы узнали Его отношение к нам, чтобы я узнал себя самого таким, каким Он видит меня; каким Он видит меня, такой я и есть - мой сокровенный сердца человек. Поэтому апостол Павел и говорит, что в любви к Богу я знаю Бога в Его отношении ко мне и узнаю себя самого в познании меня Богом.

Повторяю дважды два момента истинного познания, по апостолу Павлу:

I. 1. Любить Бога.

2. **Быть** познанным Им. Я подчеркнул слово “**быть**”: Бог все равно знает меня, независимо от моего желания. Но апостол Павел понимает Божественное познание как онтологическое, то есть тождественное бытию, а мое познание - как причастное к онтологичности Божественного познания, то есть как экзистенциальное. Апостол Павел даже отождествляет познание Богом и любовь к Нему: “Но кто любит Бога, тот познан Им” (1 Кор. 8, 3). То же самое говорит и апостол Иоанн: Христос “верующим во имя Его, дал **власть быть** чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились” (Ин. 1.12; 13). Все люди - чада Божии, но апостол Иоанн говорит о **власти быть** чадами Божиими; как и апостол Павел, он понимает веру не субъективно, а онтологически - как силу и власть, как бытие, которое дает мне Бог.

II. 1. Познать Бога = быть познанным Богом. Но “пока я знаю только отчасти”.

2. Но и это, пока частичное, знание освобождает меня от порабощения “немогущим и бедным вещественным началам”. Знание, освобождающее меня от порабощения, - это уже не абстрактное, субъект-объектное знание, а экзистенциальное, онтологическое, изменяющее весь строй моей души, всю мою природу.

Мне кажется, апостол Павел ответил на вопрос: как я могу видеть свое невидение? Он различает мое знание - знание от меня самого - и мое же знание, заключенное в познании меня Богом. Объективирующее субъект-объектное знание - знание от меня самого. То, что я назвал видением, - тоже мое знание, но заключенное в познании меня Богом. Ведь сам себя я не могу видеть, и мое видение возникло в мгновенном узании и понимании, которое пришло неожиданно и не от меня: ведь вначале я и не узнал себя - свой взгляд.

Я все время соединяю: телесный взгляд и говорящий - духовный. Не я соединяю, Бог соединил: Слово, ставшее

плотью, соединило, я только узнаю его, узнаю в Том, кто соединил. В зеркале я видел только лицо, глаза, телесный взгляд. Но страшное пустого, невидящего взгляда, чужое я уже не мог видеть телесным взглядом.

Невидение - невидение вины моего греха, невидение моего греха. Бог видит и мой грех, и мою вину, и мое невидение; я увидел невидение своей вины в мгновенном узании и понимании пустого, невидящего, чужого взгляда как своего взгляда; я узнал себя, увидел свое невидение в видении Богом и моего невидения, и моей вины, и меня самого.

Невидение телесного невозможно видеть, невозможно видеть отсутствие того, что видимо только телесным зрением: если его нет, я не вижу его, но не вижу своего невидения. Но можно видеть невидение того, что видимо не телесным, а умным зрением. Кто внимательно читает нагорную проповедь, читает с бесконечной заинтересованностью, знает это: восемь блаженств - это полное видение и полное блаженство. У меня его нет, я вижу отсутствие у меня блаженств; в тоске по отсутствующим у меня блаженствам, в бесконечной заинтересованности ими я уже вижу их, вижу отсутствующее как присутствующее и, может, касаюсь его.

Христос часто говорит Своим ученикам: что вы так боязливый, малoverы. Если апостолы малoverы, то что мне сказать о себе? Если вера - полное реальное видение, видение,двигающее горами, то я вижу свое невидение, свое неверие и, как отец исцеленного отрока, повторяю: верю, Господи, помоги моему неверию (Мк. 9, 24).

Видение - вера, невидение - неверие. Я вижу свое невидение - это значит: я вижу свое неверие. Но ведь видение - вера и вижу только верой, которую дал мне Бог. Это Божественное безумие веры: я вижу свое **неверие**; но если я **вижу** свое неверие, то верю, потому что без веры не мог бы и видеть свое неверие. Ведь я говорю сейчас не о субъект-объектном знании, а о видении. Я могу не верить и **знать**, что я не верю, но я не могу **видеть** свое неверие, если не верю.

Вера - видение Бога; я имею в виду не мифологическитсогонистические фантазии и не фантазии гностиков, а непосредственное ощущение, чувство Бога, Его непосредственное присутствие рядом со мною, Провидение. Как псал-

мист, говорю тогда: “Что мне на небе, что на земле, когда Ты со мною”. И вот, вдруг Его не стало, совсем не стало. Вера от Бога, если Он оставил меня, совсем оставил, веры нет. И вот в страхе, уже в полной безнадежности я завопил: “Боже Ты, мой Боже, что Ты оставил меня”. Я завопил, потому что потерял веру. Но к кому я завопил? К Богу. Это тоже Божественное безумие: вера, потерявшая веру, когда уже нет веры, вера, которая не верит, - это самая сильная вера, двигающая горами. И это тоже видение невидения. Тогда и приходит полное видение: возвращается Бог.

Об этом вопле говорят и пророки, и псалмисты:

“Господи! услышь молитву мою, вопль мой да придет пред Тебя” (Пс. 101, 2).

“Слова мои услышь, Господи, услышь мои стенания, внемли гласу вопля моего” (Пс. 5, 3).

“И при всем том Господь ожидает, чтобы вас помиловать; и при всем том восстанет, чтобы сжалиться над вами... Он наверное помилует тебя, по гласу вопля твоего, и как услышит - ответит тебе” (Ис. 30, 18; 19).

Об этом вопле говорит и Христос (Лк. 18, 7 и др.), и Сам Он на кресте завопил громким голосом: Эли, Эли, ламма савахфани; и этот вопль в третий день воскресил Его телесно.

“Вся живая тварь мучается и стонет и донныне”, - сказал апостол Павел. Стенание - вопль, экзистенциальный вопль твари, павшей в моем грехе. “И твою душу пронзит меч”, - сказал старец Симеон Деве Марии. Он сказал это всем, сказал мне. Само существование твари есть пронзение мечом ее души.

Мой вопль могут слышать и другие, но он может быть и безмолвным, тогда слышит его один Бог. Моисей молчал, когда Бог сказал ему: что ты вопишь? (Исх. 14, 15). Но может быть и так, что я сам не слышу своего вопля: в своем несчастье обвиняю других, судьбу, рок. Не они виноваты в моем страдании: я сам виноват, мой грех. И наконец самое последнее понимание: да, я сам виноват, только я виноват, бесконечно виноват, но виноват без вины. Тогда воплю громким голосом: Боже Ты, мой Боже, что Ты покинул меня? Пока я не пойму, что мое страдание не частичное, вызванное какой-либо част-

ной причиной, а всеобщее, тотальное страдание, боль бытия, пока Бог не даст мне этого понимания, не даст вопля, всеобщего и беспредметного, Он и не явится мне.

В этом вопле я не виню уже даже себя самого, он действительно беспредметно всеобщий. В этом вопле открывается Божественное безумие, *mysterium tremendum*, страшное и блаженное. Потому что в вопле Бог возвращается ко мне: открывается бесконечная ответственность и абсолютная свобода, которую Он дарит мне; мое абсолютное несоответствие Его дару мне - мой грех; тогда бесконечная ответственность, подаренная мне, становится моей виной, виной без вины, абсолютной невозможностью принять Его дар. Но бесконечная ответственность уже возложена на меня: я не могу ни приять, ни не принять ее. Мне остается только одно: вопить от страха. В свободе выбора я детерминирован и его формой, и его содержанием, Бог ничего не оставил мне для моей свободы воли: Бог оставил мне Свое ничто. В этом ничто, в отсутствии всякой возможности, в полной невозможности, в вопле рождается моя абсолютная свобода, подаренная мне Богом. Больше мне ничего не остается, абсолютно ничего, только вопить от страха, от невозможности принять Его дар. "Но невозможное для человека возможно для Бога". В вопле я "сораспинаюсь Христу" (Гал. 2, 19), в вопле открываются мои глаза, и Бог в Христе принимает на Себя мою вину без вины.

Я могу завопить громким голосом. Я могу завопить в молчании. Могу завопить в терпении и в ропоте, в страдании и в радости. Наконец, могу не слышать своего вопля. Почему Бог не дает человеку услышать свой вопль - не знаю. Почему одному Бог дает услышать свой вопль в одно время, другому - в другое время, третьему, может, и вообще не даст услышать - не знаю. Но пока Он не даст мне услышать мой вопль, Он не явится мне. Вопит каждый; само существование есть вопль: пронзение моей души. Когда же я слышу свой вопль, я слышу, что это вопль Самого Бога - Богочеловка, пронзение Его души, Его *mysterium tremendum*.

Апостол Павел говорит: от скорби - терпение, от терпения - опытность, а тогда приходит надежда - не моя надежда, всегда обманывающая меня, а от Бога, Божья надежда. Я думаю, опытность, о которой говорит апостол Павел, - это

полная безнадежность, полное сокрушение духа, когда у меня уже нет никакой человеческой надежды и мне остается только вопить. Тогда приходит Бог.

Каждый вопит, но не каждый слышит свой вопль, бес предметный всеобщий вопль. Если же Бог дает человеку услышать его вопль, то он услышит его и в своем терпении, и в ропоте, и в покорности, и в возмущении, и в восстании на Бога, как Иов; я услышу свой вопль и в моей предопределенности и в ответственности, и в моем рабстве, и свободе; и в страдании, и в радости, и в радости страдания. Тогда открывается Божественное безумие всего моего существования, всего Божественного домостроительства. В Божественном безумии отождествляются радость и страдание, вера и неверие, добро и зло, святость и грех. О вере, которая не верит, я уже говорил. Отождествление радости и страдания знает, хотя бы частично, каждый из своего опыта: блаженны плачущие. Но праведность и грех, праведность и вина греха тоже совместны и взаимны: чем больше праведности, тем больше видение своей вины и главной - вины без вины. Но тогда больше и вины: кто не видит вины, тому она и не вменяется, кто больше видит, тому она и больше вменяется. Христос взял на Себя грех всего мира - вину греха, тогда и виноват больше нас всех, хотя и безгрешен: полная праведность - полная вина. Но тогда уже нет и греха: полное принятие на себя вины - полная ответственность, тогда нет греха. Полное принятие на себя вины уничтожает грех, так же как вера, которая не верит, убивает неверие, и радость страдания - страдание. В наибольшем напряжении обоих полюсов жизни один полюс уничтожает другой: Христос - антихриста.

Вопль и вина без вины соединены. Вина без вины - настоящая, действительная моя вина, вина моего греха. Она проявляется в каждом моем грехе, в каждом моем поступке, в каждом моем намерении, в моей мысли, но сама по себе не есть ни какой-либо определенный грех, ни вина за определенный грех. Она так же всеобща, так же беспредметно всеобща, как и вопль. Это вина за все мое существование, то есть просто: я виноват за то, что существую, хотя и не винов-

ник своего существования, я не сам себя вызвал из небытия. Я потому и виноват, что не виновник своего бытия.

Пассивное невидение своей вины не вменяется мне в вину; но не снимает моего греха, не открывает мне глаза на мое существование, я остаюсь рабом своей свободы выбора, своего греха, не вижу бесконечного дара мне, не вижу Бога. Но и в невидении своей вины я мучаюсь и стенаю, но не вижу своего мучения, не слышу своего стенания. В пустом, невидящем, чужом взгляде я увидел себя, свою отчужденность от себя, опустошенность, свое невидение: я услышал свой вопль.

Что значит: услышать свой вопль, беспредметно всеобщий вопль?

Бесконечная ответственность, возложенная на меня Богом, как непосильная для меня - моя вина. Это только моя вина, именно моя, моя глубочайшая вина; хотя и без вины. И грех - мое абсолютное несоответствие Божественному дару мне - именно мой грех, только мой, за который я отвечаю и несу вину. Кто виновник его, виновник греха? Абсолютное несоответствие само по себе не грех: дистанция между Творцом и тварью бесконечна, иначе и не может быть. Но эта дистанция - абсолютное несоответствие - стало моим грехом, когда Бог обвинил меня, сказав: Я возлагаю на тебя Мою бесконечную ответственность за тебя и за все Мое творение; Я дарю тебе абсолютную свободу, которая принадлежит Мне, только Мне. "И сказал Бог: создадим человека по образу Нашему, как подобие Наше... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его" (Быт. 1, 26; 27). Что значит образ и подобие Божие? - Абсолютная свобода, ничем не детерминированная и даже не мотивированная, и бесконечная ответственность за все Его творение.

Для Бога нет времени, нет до и после, раньше и потом, для Бога все сейчас: начало, продолжение, конец. Я сотворен Им. Тогда между Им и мною бесконечная дистанция. Он сотворил меня по Своему образу и подобию: подобным Себе. Тогда обвинил меня: как тварь, я не подобен Творцу. Я говорю уже по-человечески, перехожу на человеческий язык: со-

творил, потом обвинил; потом - категория времени, для Него же нет времени, для Него все сейчас.

Я говорю по-человечески и не могу говорить не по-человечески. Но Слово стало плотью, Вечный явился во времени чтобы оправдать мой человеческий язык. Поэтому буду говорить по-человечески: Он сотворил меня - тогда между Ним и мною бесконечная дистанция. Он сотворил меня по Своему образу и подобию - подобным Себе, тогда обвинил меня, обвинил, потому что, как сотворенный, я не подобен Творцу. Он обвинил меня за то, что я не подобен Ему: но как я сам, своими силами могу уподобиться моему Творцу. Тогда я виноват без вины.

Абсолютное несоответствие само по себе не грех. Но как только Бог обвинил меня за мое абсолютное несоответствие Ему, абсолютное несоответствие стало моим грехом, именно моим. Грех, сам грех - не нарушение какой-либо заповеди, какого-либо нравственного правила, грех бесконечно глубже: само мое существование, мое противоречие - сотворенность по Его образу и подобию и в то же время несоответствие Его образу и подобию - грех. Грех абсолютен и в то же время только мой - абсолютно субъективен. Грехом Бог одновременно и благословил и проклял меня: благословил потому что через грех я узнал Его бесконечный дар мне - ответственность и свободу; проклял, потому что этот дар мне не по силам. Само это противоречие - мое безумие, одновременно бесовское и Божественное, *mysterium tremendum* Божественного домостроительства.

Я говорю по-человечески, но это не значит, что проклятие и гнев Божий - только условные человеческие понятия. Они так же реальны, как и моя жизнь, и тяжесть, и боль бытия, как и Его любовь в Его гневе. Сотворение меня невинным и безгрешным, сотворение меня по Его образу и подобию, мое несоответствие, как твари, Его образу и подобию, цель творения - уподобление Ему - эти четыре момента вечного сейчас Бога для моего разума, павшего в Адаме, разделились и уже несовместны, тогда я распределяю их во времени. Но от этого они не становятся нереальными, и Его гнев и проклятие не менее реальны, чем благословение и любовь Его в гневе.

Слышание своего вопля - покаяние, узнавание в каждом моем прегрешении моего первоначального беспредметно всеобщего греха - моего абсолютного несоответствия. Как и вопль, мой грех беспредметно всеобщий, таким я и увидел его в своем пустом, невидящем, чужом взгляде.

Может быть покаяние частное: в каком-либо определенном прегрешении. Но если оно не дойдет до видения моей беспредметно всеобщей греховности, до такого ясного видения, что станет страшно взглянуть на себя, то это еще не полное покаяние. Покаяние не в многословии, не в том, что я многословно и длинно повторяю свои грехи Богу. Он знает их и без моего повторения. Мытарь в храме только бил себя в грудь и говорил: буди милостив ко мне, грешному, Господи. Разбойник на кресте сказал несколько слов: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое. Апостол Павел, услышав голос, говорящий ему: Савл, Савл, что ты гонишь Меня? - только спросил: кто Ты, Господи? что повелишь мне делать? - и потом молчал "три дня, не видел, и не ел, и не пил".

Когда невидящий видит свое невидение, когда невидящий становится видящим, он кается, это и есть покаяние. Для этого не надо перечислять своих грехов, не надо даже вспоминать их, надо видеть, и в каждом видеть свою первоначальную греховность, грех всего мира, воплощенный во мне. Покаяние - беспредметно всеобщий вопль. В этом вопле рождается моя абсолютная свобода, этим воплем Бог осуществляет во мне невозможное: воплем я принимаю Его бесконечный дар, непосильное для меня бремя; моим воплем Он снимает с меня вину моего греха, вину без вины.

4

Вина без вины непосредственна, пассивная вина анонимна и слепа. Ее знало и язычество, но не понимало, так как не понимало греха. Эдип женился на своей матери. Но ведь он не знал, что Иокаста его мать. Оракул открыл ему его вину. Он узнал ее, но понять не мог: он нарушил заповедь, но не

намеренно; и все же виноват, виноват без вины. Он видел свою вину как нарушение определенной заповеди, но самой вины без вины не видел; его невидение вины было пассивным, так как, не зная греха, он жил в непосредственности греха.

В язычестве вина анонимна и слепа, поэтому их *fatum* рок, или судьба, слепа и слепая судьба правит миром, даже богами.

В старозаветном иудействе грех открылся. Тогда вина прозрела: вина без вины - вина моего первородного греха моего абсолютного несоответствия Божественному дару мне, дару бесконечной ответственности и абсолютной свободы. Тогда открылся смысл и моей жизни, и истории всего человеческого рода: миром правит не слепая судьба, а Божественное Провидение; история и моей жизни и всего человечества - не случайная последовательность событий и не бесконечно повторяющийся, а потому бессмысленный круговорот, но единственное телеологическое Божественное домостроительство. Откровение его смысла начинается в Старом Завете, завершается в Христе: "На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели..." (Ин. 9, 39).

Различие двух родов познания, о котором говорит апостол Павел, появляется уже в Старом Завете как первоначальная двойственность человека и самой жизни: жизнь от себя, в грехе, в невидении - царство природы; и видение - Божественное домостроительство, Царствие Небесное, царство благодати. Это не натуралистическое противопоставление абстрактного безличного добра и зла, как в естественных языческих религиях: там оно, несмотря на резкое разделение, противопоставление и дуализм, все же оставалось в естественных границах, не выходило из царства природы; и не абстрактное противопоставление, как в философских религиях: сущее Парменида, идея блага и царство идей Платона вневременно, а не вечно. Язычники не знали различия логической вневременности и онтологической вечности; первая безлична, вторая - личная. Но личность, лицо, взгляд, видение открывается только в Библии. В Старом Завете: сотворение человека по образу и подобию Божию. В Новом - воочеловечение Бога: Христос - истинный Бог, истинный Человек. Поэтому в язычестве бессмертие понималось или нату-

ралистически как временное продолжение той же земной жизни, или абстрактно: абстрактное и в конце концов безличное бессмертие. Но уже в Старом Завете появляется идея воскресения и жизни вечной. Вначале новая для всего язычества идея вечной жизни относится к вечной жизни избранного народа, потом - к Мессии грядущему, и “когда исполнятся времена”, она реализовалась в Христе. Христос говорит: “Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет” (Ин. 11, 25). “Верующий в Сына имеет жизнь вечную” (Ин. 3, 36). Не получит, а уже имеет. “Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день” (Ин. 6, 54). Это уже о Евхаристии, о конкретном, духовно-телесном прикосании к Богу, которое и дает личную вечную жизнь и уже есть вечная жизнь, как прикосание к ней, “...заповедь Его (Бога. - Я.Д.) есть жизнь вечная” (Ин. 12, 50). Эти слова Христа надо понимать не моралистически и не метафорически, а буквально: вечная жизнь - Христос; вкушение Его плоти и крови - конкретное духовно-телесное общение с Богом; наконец - заповедь Божия. С точки зрения нашего, павшего в Адаме разума, здесь смешение различных категорий: личность Христа, прикосание к Богу, заповедь Божья, то есть Его повеление и Слово. И в то же время - мое реальное личное бессмертие. Для нашей воли это смешение категорий - соблазн, для нашего разума - безумие, как и слова Христа: “Я есмь путь, истина и жизнь”. Мой ветхий Адам во мне разделяет теоретическое и практическое, понимает истину как абстрактное соответствие, жизнь понимает как мое временное состояние, путь - как направление в пространстве или во времени. Чтобы понять религиозный смысл слов Христа, надо понимать их онтологически: Слово, ставшее плотью, открывает смысл фактичности, то есть сотворенности и телесности; само вочеловечение Бога открывает мне конкретное, духовно-телесное единство моего сокровенного сердца человека. Оно требует изменения всей моей сущности, моего взгляда, видения, строя моей души и ума. Апостол Павел говорит: “Преобразуйтесь обновлением ума вашего” (Рим. 12, 2). Он требует “обновиться духом ума и облечься в нового человека, созданного по Богу” (Еф. 4, 23, 24). “И так, кто во Христе, тот новая тварь, древнее прошло, теперь все новое” (2 Кор. 5, 17). Это снова мое позна-

нис, заключенное в познании меня Богом. Тогда объективирующее познание, разделяющее теоретическое и практическое, отпадает, истина становится личной, истина - абсолютная субъективность, Сам Христос, Бог. Для меня же истина и есть истинная жизнь в Боге, путь, взгляд, видение, тождественное видимому.

Язычество не понимало конкретности и субъективности истины, не понимало, что истина - личность, лицо, видение и в конце концов Сам Бог, личный Бог. Поэтому же не понимало, что не только человек бесконечно заинтересован Богом, но и Бог - человеком. Потому человек и заинтересован Богом, что Бог бесконечно заинтересован человеком. "В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас" (1 Ин. 4, 10). "Я ищу Тебя, потому что Ты заставляешь меня искать. Я ищу Тебя, потому что Ты нашел меня" (Августин, потом Паскаль).

Так же как мое видение заключено в видении меня Богом, так и моя бесконечная заинтересованность Им заключена в Его бесконечной заинтересованности мною. Эта бесконечная заинтересованность Бога человеком реализуется в завете, который Бог заключает с человеком. Ни в одной религии, кроме иудаизма (Старый Завет) и христианства (Новый Завет), нет даже идеи завета между Богом и человеком. Завет, то есть договор, заключают между собою равные. Господин владеет рабом, но не заключает с ним договора. И все же Творец заключил договор с одной из созданных Им тварей - с человеком, созданным по Его образу и подобию. Уже само сотворение по Его образу и подобию заключает в себе и понятие бесконечной ответственности и свободы человека, и идею завета, реализованного в Христе - Богочеловеке.

То, что я сейчас записал, - о вечной жизни в Христе - именно этого я и не увидел в пустом, невидящем, чужом взгляде. Поэтому он и был мне так страшен: он угрожал моей вечной жизни. Но я уже не живу в непосредственности греха. Я уже познал грех, и мне не нужен оракул, чтобы открыть мне мою вину: бесконечную ответственность, в грехе ставшую моей виной без вины. Я уже знаю: жив мой Иску-

нитель (Иов. 19, 25). Но в пустом, невидящем, чужом взгляде я не видел Его. Поэтому и возопил громким голосом. Мой пустой, невидящий взгляд был воплем - слышанием моего вопля. В вопле Бог возвращается. Почему Он не вернулся? Почему невидящий взгляд не оставляет меня? Горшок в руках горшечника, я спору с Ним. Как Иов, повторяю: каплет око мое к Богу, я хочу препираться с Ним, как человек с ближним своим.

“Временем искушение, временем утешение”. Меня постигло искушение. Тем большее искушение, что не было в нем никакого искушения, меня ничто не искушало. Я видел само искушение, беспредметное, всеобщее беспредметное искушение, искушение, лишенное всякой соблазнительности, раскрывшееся в полной опустошенности, я видел его в страшном, пустом, невидящем, чужом взгляде, и он не оставляет меня. Христос говорит: “Бог ли не защитит избранных своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защитить их” (Лк. 18, 7). И, как псалмист, я воплю: Господи, поспешни, Господи, не умедли.

И в Старом, и в Новом Завете Бог открывается мне, чтобы я познал себя самого. Я познаю себя через Христа и в Христе: в Старом Завете - через ожидание Грядущего, в Новом - через Слово, ставшее плотью, через Его Благоую весть.

Но это познание - видение себя в Боге, в Его видении меня. Апостол Павел говорит, что образ, по которому Бог создал меня, - Христос. В Христе я буду искать себя, в безгрешном - себя, грешника. Но как я, грешник, найду себя в безгрешном? Апостол Павел говорит: сораспявшись Христу (Гал. 2, 19). Для этого Он, Безгрешный, и взял на Себя грех всего мира, всю вину греха, чтобы в Себе открыть мне меня самого. Вина без вины - крест, Его и мой, вот что прежде всего объединяет меня с Ним, грешника с Безгрешным. На меня вина без вины возложена Богом помимо моей воли. У меня и не было воли, не было лица и взгляда, пока Бог не возложил на меня Свою ответственность, чтобы у меня открылись глаза. Как непосильная для меня, она стала моей виной без вины. Христос добровольно взял эту вину на Себя.

Тогда Он виноват так же, как и я; даже больше: Он реально принял на Себя грех всего мира, тогда виноват за всех - и за меня. Реально я могу принять на себя вину за моих ближних, за тех, кого знаю; но и то не полностью: для меня это заповедь, для Него реальность - действительная вина за всех. В этой вине без вины я проклят. И Он проклят. Апостол Павел говорит: ибо написано - проклят всяк, висящий на древе. Он говорит это о Христе.

Видение - симпатическое видение. Если я вижу что-либо, я вижу его как свое: как свое - то, что у меня есть, или как свое, но отсутствующее у меня. Иногда же, если ясно вижу отсутствующее, например восемь блаженств, если есть бесконечная заинтересованность и сила видения велика, вижу отсутствующее как присутствующее, бесконечная заинтересованность отсутствующее делает присутствующим. Это и есть вера, двигающая горами. Могут быть различные степени и качества видения. Например, читая псалом, я вижу, что он говорит обо мне, что я сам говорю, я отождествляюсь с псалмистом. Но может быть и так, что я внезапно отождествляюсь с теми грешниками, которых псалмист проклинает. Например, псалом шестой: "Удадитесь от меня все делающие беззакония. Потому что услышал Господь голос плача моего... Да будут постыжены и поражены ужасом все враги мои, да отступят и будут постыжены мгновенно". Читая этот псалом, я вдруг увидел, что я сам враг свой, что я сам совершил беззаконие, сам поражен ужасом, отступаю от себя, постыжен мгновенно. Здесь было какое-то двойное видение: я отождествился и с псалмистом, и с беззаконником - я совершил беззаконие, голос моего плача услышал Господь, обличает меня, я отступаю от себя. И также пророчество Исаии о Христе, глава 53: "Нет в Нем ни вида, ни красоты, чтобы мы смотрели на Него, и нет в Нем благообразия, которое бы нас влекло к Нему. Он был презрен и отвергнут людьми, страдалец, испытавший болезнь, и как человек, от которого мы отвращали лицо; Он был презрен, и ни во что мы ставили Его. Но поистине Он принял на Себя болезни наши и обременил Себя страданиями нашими; а мы думали, что Он поражаем и наказуем от Бога и унижен. Но Он изранен был за грехи наши и избит за беззакония наши.

Он принял на Себя наказание для спасения нашего, и через Его язвы мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, каждый шел своей дорогой; и Господь возложил на Него грех всех нас. Он был истязуем и при Своих страданиях не открывал своих уст: как агнец, ведомый на заклание, и как овца пред стерегущим ее безгласна, так и Он не отверзал Своих уст. Темница и суд похитили Его, и о роде Его кто скажет? Он отрезан от земли живых. - За грехи народа Моего Он принял язвы. <...> Праведник, раб Мой, оправдает многих познанием Его и понесет на Себе грехи их”.

Исаия говорит здесь о Христе. И в то же время и обо мне: и я блуждаю, как овца, иду своей дорогой и часто заблуждаюсь. И мой грех и беззакония, и мои болезни и страдания Он взял на Себя, а я в слабости духа отвергаю Его, в страхе и трепете, в тоске и унынии, в малодушии отвращаю от Него лицо свое. Но в симпатическом видении, в сораспятии Христу, в двойном видении я нахожу в себе то, что люди видели в Нем; в отношении к Нему это было невидением, в отношении ко мне - видение моего невидения: это во мне, именно во мне, нет ни вида, ни красоты, ни благообразия, которое влекло бы ко мне людей. Я сам в своих глазах презрен и отвергнут, я сам отвращаю от себя лицо свое. И мне стыдно, когда люди возвышают меня: “Высокое у людей - мерзость перед Богом”; мне стыдно, когда люди говорят обо мне хорошо: “Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо; ибо так поступали с лжепророками отцы их”, - здесь уже Христос говорит мне прямо. И я знаю, когда люди оставляют меня, когда я сам оставляю себя - Бог принимает меня: “Блаженны вы, когда будут поносить вас и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь...” (Мф. 5, 11; 12).

Чтобы понять это пророчество, как и все, что говорится в Священном Писании, надо видеть все сказанное в нем симпатическим видением: все это мое - мое как то, что у меня есть, мое как то, чего мне не хватает, мое как то, чего у меня нет, что у меня есть как отсутствующее. Тогда я сораспинаюсь Христу. “Темница и суд похитили Его, Он отрезан от земли живых” (Ис. 53, 8). Темница и суд еще не похитили меня, я еще не отрезан от земли живых. Но что же я увидел

в пустом, невидящем, чужом взгляде, как не темницу и суд, похищающие меня? И не был ли я уже отрезан от земли живых во взгляде на себя самого?

Я страдалец, испытывающий болезнь, я изранен и избит за грехи и беззакония свои. А Он изранен и избит за мои грехи, за мое беззаконие. Но и здесь я увижу общее с Ним: ведь последний мой грех, мое беззаконие - это бесконечная ответственность, возложенная на меня Богом; как непосильная для меня, она стала моей виной без вины. Как и на Него, и на меня Бог возложил весь грех мира, всю тяжесть и боль бытия. Сораспинаясь Ему, я вижу: один крест и у Него, и у меня. Но на меня Бог возложил эту ответственность помимо моей воли, в невинности нет ни воли, ни лица, ни взгляда; только бесконечная ответственность, непосильное бремя может открыть глаза невинности; только непосильное бремя даст мне лицо, взгляд, видение. Христос же по Своей воле взял на Себя весь грех мира, всю тяжесть и боль бытия. Поэтому Он безгрешен, а я грешник. Виноваты же мы оба, и Он больше меня. Он реально взял на Себя весь грех мира, всю вину греха и мою вину; а для меня это заповедь. Я принимаю ее, взяв на себя Его бремя и Его иго. Я принимаю в вопле, в вере, в покаянии. Он освобождает меня от моей вины, берет ее на Себя. Бог возвращает ее Себе. Тогда вина перестает быть виной - уже не culpa, а causa; и в Божественном безумии открывается чудесное *mysterium tremendum*.

Есть еще видение, в котором видимое я уже никак не могу отнести к себе. Если Христос говорит о Себе: Я и Отец - одно, то ясно, что я не могу сказать это о себе. И все же в симпатическом видении я вижу это как заповедь мне: "Я вас избрал, итак будьте святы, как и Я свят", - говорит Господь (Лев. 11, 44). "Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный", - сказал Христос. И в прощальном слове: "Я уже не называю вас рабами, Я называю вас друзьями. Потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего" (Ин. 15, 15).

Исаия говорит еще об "оправдании многих познанием Его (Христа. - Я.Д.)". Мне кажется, это то же познание, о котором говорит апостол Павел: познание себя в познании меня Богом, мое видение в видении меня Богом. В этом видении, заключенном в видении меня Богом, я нахожу своего сокровенного сердца человека.

Кто же мой сокровенный сердца человек? (1 Пет. 3, 4). Кто не видел? Кто увидел свое невидение? Кому стало страшно?

Увидев свое невидение, я прозрел. Но ведь мне было страшно, я боялся смотреть на свое невидение, я ушел в страх и трепете, в тоске и смятении. Значит, невидение оставалось: я видел не свое прошлое невидение, а настоящее; хотя я прозрел, невидение оставалось, я видел и не видел, и видел свое невидение; и до сих пор вижу, вижу свой невидящий, пустой, чужой взгляд, хожу в страхе и трепете, тоске и смятении.

Мой взгляд - я. Кого я вижу и кто видит? Кто мне страшен и кто страшится? Я вижу себя, и мне страшен я. Я вижу себя в видении меня Богом. Но ведь Бог видит и меня видящего, и меня, видимого мною.

Вот чего я не могу понять: я вижу свое невидение как настоящее, а не прошлое: сейчас - невидение, и сейчас - видение, видение невидения. Как это совмещается во мне? Если бы я видел чужое невидение - это еще понятно. Но ведь и чужое невидение, чтобы увидеть его, я должен видеть как свое невидение, сделать своим; если и увижу его, то только как свое. Всдъ и фарисей не видел невидения мытаря, потому что противопоставлял себя ему, хотел видеть его невидение как чужое, а не свое. Тогда не видел ни его невидения, ни его видения невидения. А друг фарисея видел невидение фарисея, потому что видел его не как чужое, а как свое невидение. Это удивительно: я могу видеть только свое невидение и не могу видеть чужого невидения; чтобы увидеть чужое невидение, я должен увидеть его как свое невидение, увидеть симпатическим видением. Что всякое видение - симпатическое видение, я могу понять. Но что симпатическое видение чужого сводится к видению своего - трудно понять. К себе самому у меня симпатическая антипатия или антипатическая симпатия: я люблю себя и ненавижу; интересуюсь собою и опротивел себе; стремлюсь к себе и бегу от себя.

В видении своего невидения и видение, и невидение направлены на одно и то же: на меня самого, я и есть мой взгляд; причем не в разные времена, а в одно и то же время.

Если бы я прозрел и невидение прошло, - было бы одно видение. Но ведь я видел невидение, и невидение оставалось, оставалось и тогда, когда я видел его.

К Христу привели женщину, взятую в прелюбодеянии. По закону полагалось побить ее камнями. Христос сказал: "Кто без греха, первый брось в нее камень". Обвинители, "услышав это и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим". Христос сказал: "Женщина, где твои обвинители? Никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя. Иди и впредь не греши" (Ин. 8, 10; 11). Она не видела своего невидения. Христос увидел ее невидение. Тогда она увидела Его видение ее невидения: и увидела свое невидение, потому что увидела Его видение. И даже ее обвинители - фарисеи - увидели Его видение их активного невидения.

Друг фарисея видел невидение фарисея. Предположим, у мытаря из той же притчи был друг. Его друг видел видение невидения мытаря.

Симпатическим видением я могу увидеть видение невидения моего ближнего. Как понимать это видение чужого видения невидения? Но разве оно чужое? Если я вижу, то оно уже мое: видение моего видения невидения. В видении моего невидения я прозреваю: вижу свое невидение. В видении видения моего невидения не прозревает ли само невидение? Не вижу ли я тогда именно мое видение, так что видение видения невидения есть видение видения?

Не может быть невидение невидения, невидение слепо, невидение невидения - то же самое невидение. Но есть полное прозрение - принятие на себя вины без вины и это же - снятие с меня вины, прощение грехов в вопле - не вижу ли тогда свое видение?

Кажется, что легче увидеть чужое невидение, чем свое; но чужое невидение можно увидеть только как свое и если увидишь свое.

Кажется, что легче увидеть свое невидение, чем свое видение; но как увидеть невидение, если не вижу? как увидеть, если не вижу свое видение?

Я недоумеваю. Я стою перед некоторым недоумением. Оно стоит передо мною, потому я и недоумеваю. Оно закрывает от меня Бога, мою вечную жизнь, меня самого. Тогда я задаю вопросы: не я задаю вопросы, они стоят передо мною. Потому я и спрашиваю. И последний вопрос: Ты. Как псалмисты, как Августин, как Паскаль, повторяю: я ищу Тебя, потому что Ты повелел мне искать Тебя. Я ищу Тебя, потому что Ты нашел меня.

Не я задаю вопросы - они стоят передо мною. Не я недоумеваю - недоумение стоит передо мною. Передо мною великое *mysterium tremendum*. Я пытаюсь подойти к нему, в вопросах найти ответ - не найти: увидеть, увидеть свое невидение, увидеть свое видение.

Бог видит мое видение, и мое невидение, и мое видение невидения. Я вижу свое невидение в видении Богом моего невидения и моего видения невидения. А если я не вижу? Я не вижу в видении Богом моего невидения? Фарисей не видел своего невидения. Он не видел в видении Богом его невидения? Что это значит? Как понимать?

Христос сказал: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, - это я понимаю. А как понимать дальнейшие слова: чтобы видящие стали слепы?

Я вижу. Я вижу в видении Богом моего видения. Он видит мое видение. А я? Вижу ли я свое видение? Может, это главный вопрос всей жизни. Если я не вижу свое видение, я ничего не вижу, не вижу и своего невидения; тогда все тщетно.

Невидение я видел как отсутствие видения, невидение было присутствующим, присутствовало как отсутствие видения. В пустом, невидящем взгляде я вижу себя самого как отсутствующего, как бы умершего. Поэтому я и подумал: не увидел ли я свою смерть? Но нет, это не была моя смерть, это была жизнь *sub specie mortis**. Невидение - жизнь *sub specie mortis*, не жизнь, а смерть, сама эта жизнь - смерть. Тогда видение невидения - видение жизни *sub specie mortis*, и здесь смерть двусторонняя: смерть как вечная смерть и

*Под знаком смерти (*лат.*).

смерть как избавление от вечной смерти, воскресение в жизнь вечную. Но в пустом, невидящем взгляде второго я еще не видел, потому мне и стало страшно. Но сам этот страх, страшное не открыло ли мне двузначность смерти и прежде всего мою мертвость? “Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились. Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни” (Рим. 6, 3; 4). “Всегда носим в теле мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем” (2 Кор. 4, 10). Второго я еще не видел в своем пустом, невидящем взгляде, но первое, мне кажется, видел, потому что то, что я видел и вижу в пустом, невидящем, чужом взгляде, – это не эмоционально-психологическое состояние, не настроение, а моя ноуменальная сущность: во-первых, моя онтологическая мертвость в грехе, в ветхом Адаме, во-вторых, страх перед нею. Что значит этот страх? Почему он усилился, когда в пустом взгляде я узнал себя? Мне кажется, я увидел смерть как некоторую грань, я увидел двузначность смерти, но второй знак был скрыт от меня, потому мне и стало страшно. Сама смерть не так страшна, она страшна, если двузначна, а второй знак ее скрыт. Через двузначность смерти я увидел свою мертвость, мертвость ветхого Адама во мне и почувствовал мертвость Христа во мне – Он умер и за меня. Но жизнь Его в моем видении невидения еще не открылась мне, оттого и был страх.

В видении невидения я увидел присутствующее во мне как чужое, уже умершее и отсутствующее. Но есть и другое видение, когда отсутствующее присутствует передо мною, когда вижу его как присутствующее, когда вижу Христа. Это видение видения, жизнь *sub specie Christi*^{*}, вечная жизнь.

Я задаю вопросы, я недоумеваю. Не я задаю вопросы, не я недоумеваю: само недоумение стоит передо мною, пустой, невидящий взгляд передо мною, он смотрит на меня, смотрит сквозь меня. Я сам стою перед собой, Бог показывает мне меня самого.

^{*}Под знаком Христа (*лат.*).

Вина непосредственна. В непосредственности она анонимна и слепа. Но сейчас, в грехе, она прозрела. Тогда я разделился: пустой, невидящий взгляд - чужой мне. И все же мой: потому так и страшен, что чужой и все же мой.

В непосредственности и анонимности вины нет ни ясного разделения на внутреннее и внешнее, духовное и душевно-телесное во мне, ни конкретного единства в моей разделенности. Грех разделил, откровение греха открыло разделение. Слово, ставшее плотью, соединило. Оно Само и было конкретным, фактическим соединением и дает мне, и есть единство моего сокровенного сердца человека. Но без откровения греха и Слово не стало бы плотью.

В прозрении вины я сам стою перед самым собою и я сам страшен себе самому. И уже не я недоумеваю, не я страшусь: страх стоит передо мною. Страшное недоумение, *mysterium tremendum* передо мною. Оно стоит не только передо мною. Оно стояло и перед учениками Христа, перед апостолами: "Когда они были на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе" (Мк. 10, 32). "И сказал им: что вы так боязливый? Как у вас нет веры? И убоялись они страхом великим" (Мк. 4, 40; 41). "Но они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигали его; а спросить Его о сем слове боялись" (Лк. 9, 45). "И ужас объял всех..." (Лк. 5, 26). "И просил Его весь народ Гадаринской окрестности удалиться от них; потому что они объята были великим страхом" (Лк. 8, 37). Они ужасались, потому что видели Бога телесным зрением. Но ведь телесным зрением они видели только Иисуса, Сына Марии и, как думали, Иосифа. Бога они видели в Нем умным зрением. Для этого Он и явился в унижении, чтобы Его видели умным зрением - верой. Поэтому Он и сказал апостолу Петру: "Блажен ты, Симон, сын Ионин, что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой небесный" (Мф. 16, 17). И апостолу Фоме: "Блаженны не видевшие и уверовавшие" (Ин. 20, 29).

Если же верующий - в ситуации одновременности с Христом, то и у нас остается этот страх, страх перед *mysterium tremendum* вочеловечения Бога. Ведь тайна вочеловечения именно в унижении, и из Евангелий о Возвышенном мы

почти ничего не знаем, кроме Его воскресения. И как при жизни Его многие соблазнялись о Нем, так и мы сейчас соблазняемся. И сейчас Он говорит нам: “Блажен, кто не соблазнится о Мне” (Мф. 11, 6).

В послании к Евреям уже через несколько десятилетий после Христа сказано: “Страшно впасть в руки Бога живого” (Евр. 10, 31). А псалмист за несколько столетий до Христа говорит: “...Как страшны дела Твои! Прийдите и созерцайте дела Бога, страшного в делах Своих над сынами человеческими” (Пс. 65, 3; 5).

Мне кажется, кто не почувствовал страшное в себе самом и вне себя как абсолютно страшное, а не только субъективно, кто не увидел Бога как “страшного в делах Своих над сынами человеческими”, кто ни разу “не впал в руки Бога живого”, кто не почувствовал Его гнева, тот еще не понял всей глубины греха, бесконечности любви в Его гневе, еще не знает Божественное *mysterium tremendum*. Псалмист говорит: “Страх Божий начало познания” (Пс. 110, 10). Сам Бог говорит: “Мой страх” (Иер. 32, 40). Не я страшусь - страх стоит передо мною. Не я недоумеваю - недоумение стоит передо мною. Не я не вижу - невидение стоит передо мною, я вижу его. Не я смотрю, а на меня смотрит страшный, пустой, невидящий, чужой взгляд. Но я вижу его. Тогда не вижу ли в своем невидении и видение видения своего невидения? Не стоит ли передо мною не только мое невидение, но и мое видение?

Когда я увидел в зеркале пустой, невидящий, чужой взгляд, мне стало страшно. Я еще не знал, что вижу его в зеркале, что это мой взгляд. Я видел пустое невидение, само невидение, чужое: не мне чужое, а абсолютно чужое, абсолютную отчужденность, опустошенность. Я видел это уже не телесным зрением, а умным зрением. Когда же понял, что это мой взгляд, я узнал в нем себя; и все же отчужденность оставалась: я сам стоял перед самим собою, и сам был чужой себе. Значит, было два акта и два состояния: внезапное видение или, правильное сказать, увидение пустого, невидящего, чужого взгляда и такое же внезапное мгновенное понимание - узнавание чужого взгляда как моего взгляда. Тогда

я и увидел невидение, не просто невидение, а именно мое невидение; тогда мне и явилось видение моего невидения.

Два акта и два состояния.

Первый акт: увидение чужого взгляда, чужого невидения.

Первое состояние: страх пустоты и отчужденности взгляда.

Второй акт: знание в чужом взгляде своего взгляда, то есть самого себя.

Второе состояние: видение своего невидения, своей отчужденности и опустошенности, страх перед самим собою; вернее, передо мною стоял страх, и в страхе - я сам перед самим собою.

Уже в первом состоянии был страх: мне стало страшно, когда я увидел невидящий взгляд. Но ведь страха могло и не быть. Почему мне стало страшно? Потому что я увидел не только телесным зрением, но умным зрением, причем страшное было вне меня - ведь вначале я не узнал себя. При этом и внезапное увидение, и страх были непосредственными, до рефлексии. Может, я увидел умным зрением анонимную и слепую вину без вины, вину за грех, в котором я не виноват, и все же это мой грех, увидел сам грех, безличный и абсолютный? Грех опустошает, может, потому и взгляд был невидящим, опустошенным, сама опустошенность?

Знание явилось извне и тоже не от меня: как молния с неба. Ведь, узнав в чужом взгляде себя самого, я мог успокоиться. Но я не успокоился, наоборот, страх возрос и до сих пор не оставляет меня. Почему? Откуда это состояние безысходности, безнадежности, опустошенности? Я думаю, в этом знании анонимная и слепая вина прозрела - я увидел бесконечную ответственность, возложенную на меня Богом, Его дар мне абсолютной свободы, я увидел свое абсолютное несоответствие Его дару; тогда ответственность стала моей виной, меня охватил страх и трепет; я увидел некоторую абсолютную невозможность: я не могу принять Его бесконечный дар мне, так как он мне не по силам; я не могу не принять Его бесконечный дар мне, так как Он уже дал мне его, возложил на меня Свою бесконечную ответственность. Это состояние полной безысходности: опустошенный взгляд опустошил меня. В полной безнадежности и сокрушении духа Бог дает мне силу моим воплем совершить невозможное - принять Его бесконечный дар, и принятием Его дара в мо-

ем вопле Он снимает с меня мою вину, возвращает ее Себе: *culpa* становится *causa*. Но этого еще не было. Был страх и трепет, тоска и смятение; и до сих пор не оставляют меня.

Теперь я думаю: если бы в узнании в чужом взгляде себя самого страх не возрос бы, а скорее прошел, то узнание было бы естественным и понятным. Но страх не прошел, узнание не было естественным. И не могло быть естественным, ведь уже страх в первом акте и в первом состоянии не был естественным: ведь старик в зеркале не угрожал моему физическому существованию; и не он, а его взгляд угрожал моему нумеральному существованию. Я видел это не телесным, а умным зрением, было умное видение некоторой, еще не раскрытой, непосредственной, анонимной угрозы. Поэтому и само видение было еще слепым. Во втором акте, в узнании, видение прозрело: я увидел чужой взгляд против меня, чужое видение как свое. Я увидел это видение, уже мое видение: я увидел свое видение, я увидел умным видением умное видение, и оно пришло не от меня: я увидел свое видение в видении меня Богом. Но сразу же оно стало видением невидения. Но, не увидев видения, я не увидел бы и невидения.

Я все время соединяю телесный взгляд с умным взглядом, духовным. Но ведь он уже соединен: телесный взгляд говорит, значит, не только телесный. Не я соединяю. Слово, ставшее плотью, соединило. Для того Слово и стало плотью, чтобы соединить во мне разделенное моим грехом.

Невинность живет во взгляде на нее Бога, в Его видении, но не знает, что живет в Его взгляде, не видит Его видение. Извергнутый из уст Его (Апок. 3, 16), из Его видения, я живу в рефлексии и самообъективировании, я знаю, но знаю вне Его видения, в субъект-объектном знании, в знании, предмет которого только предполагается, никогда не есть, недостижим для меня, так как это только мысль о предмете, которая есть мысль мысли о предмете, мысль о мысли о предмете... В этой рефлексии, извергнутый из Его видения, я знаю, но знаю только знание, знание о знании, знание ни о чем и в конце концов теряю и себя самого в мерзости запустения, в геенне огненной и уже ничего не вижу. Находясь

только в Его видении, я живу в Его видении, в добре, но не знаю и не вижу. Извергнутый из Его видения, я знаю: знаю, что знаю; знаю, что знаю, что знаю, но нет того, **что я знаю**, и я тоже не вижу. Непонятное для нашего разума совмещение извержения из Его видения и принятия в Его видение дает мне взгляд, и я вижу. Находясь одновременно и внутри Его видения и вне, одновременно и участник Его видения и созерцатель, созерцатель своего участия, я вижу: я вижу Его видение, вижу Его видение в Его видении, в Его видении моего видения. Тогда вижу свое видение. Совмещение “внутри” и “вне”, причем и “вне” - внутри, совмещение участия и созерцания, причем и созерцание - в участии в Его видении моего видения, - и есть видение видения. Это и есть Его любовь в Его гневе. И это вера. Поэтому в вере дважды два момента:

I. Вера - видение видения. Во-первых, вера - Божья вера. Христос говорит: “Имейте веру Божию” (Мк. 11, 23). Божья вера - это новая реальность, подлинная реальность, которую Бог дает мне. Вера - видение. Как праведность - Божья праведность, которую Бог дарит мне, грешнику (но моя собственная праведность - неправедность, фарисейство), так и вера - Божья вера (но моя собственная вера - вера не в Бога, а в свою веру); вера в веру - уже не вера, а неверие и фарисейство. Во-вторых, Божья вера - моя вера, мое лицо, мой взгляд, мое видение: видение видения, которое дает мне Бог. Имя Божью веру, я уже одно с тем, что имею; я - новая тварь: “Итак, кто во Христе, тот новая тварь, древнее прошло, теперь все новое” (2 Кор. 5, 17). Тогда оба момента веры - одно, одна живая вера. Если же этого нет, если вера разделяется, - ее и нет. Остаются только схемы веры, неэксистенциальные абстракции. Или вера становится верой в свою веру, а не в Бога. Это уже вера в себя, в свою праведность: “Ибо, не разумея **праведности Божией** и усиливаясь поставить **собственную праведность**, они не покорились **праведности Божией**” (Рим. 10, 3). Собственная праведность и есть вера в себя, в свою веру, потеря первого, онтологического, трансцендентного момента веры.

Я верю не потому, что знаю, не разумом, а против разума. И не волей - воля желает только одного: утвердить себя. - Я

верю не волей, а именно неволей. Я верю, потому что Бог делает меня “новой тварью”. Поэтому вера онтологична: новое бытие, которое дает мне Бог. Но это новое бытие, новая сущность - **моя сущность, мой строй души, мое лицо и видение, мой взгляд.** Это уже я, и я верю всем сердцем, всею душою, всем разумением своим - именно своим. Два момента или координаты веры: вера не от меня, от Бога, и Бог может обратить меня помимо моего желания и против моей воли, как Он Савла сделал Павлом. Эту координату веры соединяют с предопределением, и Христос, особенно в Евангелии от Иоанна, и апостол Павел говорят о предопределении: “Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня” (Ин. 6, 44). “Я избрал вас от мира” (Ин. 15, 19). “Отче! которых Ты дал мне...” (Ин. 17, 24). И в синоптических Евангелиях Христос говорит о предопределении, например в притче о добром семени и плевелах (Мф. 13, 24; 38), о разделении овец и козлов (Мф. 25, 32 - 46), в притче о талантах. Апостол Павел: “...Бог, **избравший** меня от утробы матери моей и **призвавший** благодатию Своей...” (Гал. 1, 15). Первая координата веры - Божья вера: вера как новое бытие, которое Бог дает мне, как Его дар мне, независимо от моей воли и моего желания, иногда даже против моей воли и против моего желания. Мне кажется даже, нет еще и веры, если я никогда не почувствовал своего противодействия Богу, не почувствовал, что верю против своего разума и желания, не волей, а неволей, что не я иду к Богу, а Он тащит меня к Себе, а я, “как лошак несмысленный” (Пс. 31, 9), противлюсь. Божья вера - это Его видение меня, которое Он дает мне увидеть. Вторая координата веры - **мое видение, видение видения, которое Он дает мне.** Ее можно назвать субъективной верой или абсолютной свободой. И об этой координате говорит и Христос, и апостол Павел: “Царствие Небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его” (Мф. 11, 12). “Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам” (М. 7, 7). “Если кто **хочет** идти за Мною...” (Мф. 16, 24). “Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные...” (Мф. 11, 28). Таких изречений можно найти очень много, вся проповедь Христа говорит о них. И апостол Павел: “И так мы... от имени Хри-

стова просим: примиритесь с Богом” (2 Кор. 5, 20). “Мы же, как споспешники, умоляем, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами” (2 Кор. 6, 1). Значит, человек может и не принять благодати, и не примириться с Богом.

И в Евангелиях, и в посланиях, и еще в Старом Завете обе координаты веры не соединены и не разделены. Их разделение приводит к квиетизму или фатализму. Но ничегонеделание тоже делание, и невыбор - выбор невыбора. Человек, павший в Адаме, уже заключен в свободу выбора, раб свободы выбора. Фатализм же детерминирует предопределение, тогда это уже не Божественное Провидение, а естественный порядок природы. Так же, а может, еще более, противоречиво соединение обоих моментов - синергетизм: Бог не может дать человеку веры, если до этого человек не хочет верить; но одно желание веры, то есть субъективная вера, тоже недостаточно. При таком понимании и Божья вера, то есть благодать, - бездейственная, так как не может Савла сделать Павлом; и субъективная вера - желание веры - ничтожна, если сама по себе ничего не может сделать. Но ведь Христос же сказал отцу отрока, которого Он исцелил: “Если сколько-нибудь можешь верить, все возможно верующему” (Мк. 9, 23). И сколько раз Христос говорит о вере, именно субъективной вере, что она горы сдвигает. Традиционное синергетическое смешение желания веры, восполняемой благодатью, и благодати, восполняемой желанием веры, умаляет и веру, и благодать. Тогда желание веры объективируется: если живое желание веры не есть уже вера, то это только бессильное желание желания веры; но это именно отсутствие веры, неверие. Всякое желание - сила, а желание желания - бессилие. И также благодать, которая не все может, которая не может неверующего против его воли сделать верующим, бездейственная, никому не нужная благодать. Это не благодать, и Бог, посылающий такую благодать, не всемогущий Бог, Вседержитель, Творец всего видимого и невидимого.

Вера - соблазн для моей воли, безумие для разума. Разум никогда не сможет соединить две несовместные координаты веры: видение, которым я вижу видение меня Богом, и то видение, которое я вижу, - Божье видение. В живой вере, в видении видения обе координаты не соединяются, а отоже-

ствляются, то есть обе - одно: я ищущу Бога, ищущу и люблю Его всем сердцем, всей душой, всем разумением своим - именно своим. И второе: я люблю Его, потому что Он возлюбил меня, я ищущу Его, потому что Он нашел меня.

II. В вере, или в видении, есть еще одна несовместность - две несовместные координаты: я, грешник, получаю Божью праведность не за заслуги, которых у меня нет и не может быть, а даром. Но как только я припишу эту праведность себе, я уже потерял ее. Я не могу утвердиться в ней: как только утверждаюсь в ней, утверждаюсь в своей праведности, а не в Божьей. Поэтому, и получив праведность, остаюсь грешником - праведным грешником. Я праведный - только признавая себя грешником, но как только признаю себя праведным, я грешник и лицемер, как фарисей из притчи.

Я, маловер, верящий только в себя, получаю Божью веру. Я уже имею ее. Но если мне никогда не покажется, хотя бы на время, что мне не хватает силы веры, что я теряю веру, что у меня уже нет веры, если мне это никогда не покажется, хотя бы на мгновение, то у меня нет живой веры, веры в Бога, а не в свою веру. Если я никогда не усомнюсь в силе своей веры, даже в своей вере, значит, у меня еще нет живой веры, значит, я верю еще не в Бога, а в силу своей веры, в свою веру, в себя; значит, я еще не встретился лицом к лицу с "Богом, страшным в делах своих над сынами человеческими". Но кто всегда сомневается в своей вере, в силе своей веры, у кого никогда, хотя бы раз в жизни не явилось ощущение силы его веры, чья вера никогда, хотя бы раз в жизни, не сдвинула гору его неверия, кто ни разу в жизни не увидел Провидения, руководившего всей его жизнью, кто никогда не почувствовал всем сердцем, всей душой, всем разумением своим, что все хорошо, весьма хорошо, тот еще тоже не встретился лицом к лицу с Богом, еще не верит, не может сказать: Жив Господь, жива душа моя.

Теперь я сравню две пары координат веры. В первой паре - Божья вера, или видение, которым видит меня Бог, и субъективная вера - видение, которым я вижу, - не соединены и не разделены, то есть разумом я не могу их ни соединить, ни

разделить. Но в живой вере они отождествлены. Разум не может отождествить обе координаты, но может найти антиномическую формулу или схему отождествления, в крайнем случае постулировать отождествление двух несовместных для разума предложений. Но совершает это отождествление вера в некотором созерцании и это - видение видения.

Во второй паре обе координаты могут разделяться и во времени. Каждую из этих координат я могу рассматривать абсолютно или субъективно.

Абсолютно: гнев Божий, Его страх и Его любовь в гневе.

Субъективно: некоторое сомнение, сомнение, доходящее до полной разуверенности, сокрушения духа и безнадежности, - видение невидения - искушение; некоторая уверенность, доходящая до полной, абсолютной уверенности, - видение видения, утешение.

Обе координаты несовместны: разуверенность не есть уверенность и уверенность - не разуверенность. Ошибка синергетизма: частично разуверенность, частично уверенность - немного тут, немного там, как сказал пророк Исаия. Но это уже малодушие и неверие - отсутствие или слабость бесконечной личной заинтересованности. Другая форма его - нежелание и боязнь совершить невозможное, совместить несовместное. Тогда остается только одна из двух несовместных координат, как только одна, - она ложь: невидение, пассивное или активное. Пассивное невидение: легкое верие и в сомнении, и в уверенности; активное - жестоковыйность - упорство в сомнении во всем, кроме себя самого, и уверенность, но только в себе самом - самоуверенность и фарисейство. А за ним - само невидение, не алогичное, а антилогичное; потому что и синергетизм и самоуверенность именно логичны: логичны в своей антилогичности - враждебности алогичному безумному Божьему, Логосу - Слову. Это само невидение, отсутствие видения, взгляда, то есть лица, - безличная личина, которую я увидел и все время вижу за страшным, опустошенным, невидящим взглядом. Это сама антидуховная духовность или духовная антидуховность, ведь бесы тоже духи, только злые.

Обе координаты независимы и несовместны и как несовместные отождествлены в вере: разуверенность без уверенности - малодушие, то есть слабость духа; уверенность без ра-

зуверенности - вера в свою веру, то есть в себя самого. Вторая координата тоже предполагает первую: иногда в разные времена, иногда в одновременности. Это сказано и в их абсолютных определениях: Божья любовь в Его гнев предполагает и гнев Божий; иначе глаза у меня не откроются: возложение на меня бесконечной ответственности и есть гнев Божий, так как она мне не по силам и, как тварь, я не соответствую ей. Невозможность ~~ни~~ принять, ни не принять ее субъективно есть видение невидения, абсолютно - гнев Божий. Его любовь в гнев открывается в Христе, в Его Благой вести. Но еще до того, как Слово стало плотью, Оно говорило уже в Старом Завете - через пророков и в псалмах. Там Оно было еще только Словом, Грядущим, Его ждали; в Сыне Марии и, как думали, Иосифа Оно стало плотью.

Видение невидения без видения видения - уже не видение невидения, а само невидение. Гнев Божий, в котором не открывается Его любовь, - не Божий гнев, а дьявольский: безличная активность невидения, слепоты и зла. Взаимное отношение видения невидения и видения видения можно определить так: видение видения есть основание бытия видения невидения, если нет видения видения, нет и видения невидения, одно только невидение. Но через видение невидения я узнаю и видение видения, первое - основание познания второго: в первом открывается второе, как в гнев Божьем Христос открыл Его любовь. Видение видения и видение невидения определяют меня как праведного грешника; между ними - активное невидение, само невидение: когда я, получив Божию веру, утверждаюсь в ней, как в своей, тогда заменяю Божью праведность своей собственной и уже не имею никакой.

Обе пары координат определяют некоторое неустойчивое равновесие, в котором я своими силами не могу удержаться. Живая вера - дважды двойное тожество несовместных для разума состояний: абсолютная субъективность и абсолютная абсолютность; Божья сила и устойчивость в моей неустойчивости и слабости. Это сказано в слове Христа апостолу Павлу: "Сила Моя совершается в немощи"; и в словах апостола Павла: "Когда я немощен, я силен"; и в словах отца исцеленного отрока: "Верую, Господи, помоги моему неверию" (Мк. 9, 24).

5

Абсолютная вера - дар мне от Бога: "Власть быть чадами Божиими" (Ин. 1, 12). Это не от меня, от Бога - полное видение. И как дар мне, - мое, именно мое: мое видение, и я вижу его, вижу видение. Без этого видения видения нет и видения невидения, без веры нет и покаяния. В мгновенном узнании - понимании невидения как моего невидения - я увидел свое видение, иначе не увидел бы и невидения. Но оно ушло так же мгновенно, как и пришло, ушло, не оставив и следа; осталось видение моего невидения - моя вина без вины. Почему ушло? Почему сразу же ушло, не оставив и следа? В видении видения я принимаю на себя бесконечную ответственность, Бог снимает с меня вину. Но видение ушло, вина осталась; остался страх и трепет, тоска и смятение. Почему? Почему, раз получив видение видения, не могу удержать его, почему видение видения сменяется видением невидения, утешение - искушением? Здесь два вопроса. Первый - личный: почему меня не оставляет пустой, невидящий, чужой взгляд? Как отец исцеленного отрока, я все время повторяю: верю, Господи, помоги моему неверию. Но страшный, пустой, невидящий взгляд не оставляет меня. Второй вопрос: как понимать смену искушения утешением, утешения - искушением? И наконец последний вопрос: почему Христос пришел не только для того, чтобы невидящие увидели, но и чтобы видящие стали слепы?

В рефлексии мое самосознание объективируется: я думаю о себе думающем. Я думающий - субъект; тот я, о котором я думаю, то есть объект моей мысли, реально тот же; тогда я думаю о себе, думающем о себе. В этой рефлексии о себе самом я не приблизился к себе, скорее, удалился и, продолжая это объективирование себя, думающего о себе, думающего о себе... все больше удаляюсь от себя: объект мысли о себе, думающем о себе, не возвращается в субъект. Тождество моего самосознания в рефлексии повреждено: хотя реально субъект и объект мысли один и тот же, но идеально, или номинально, в рефлексии я не могу вернуться к себе. Это иде-

альное, или ноуменальное, несовпадение меня как объекта моей мысли со мною как субъектом этой же мысли я реально ощущаю и чувствую, во-первых, в противоречивости своих желаний и поступков, когда хочу одно, а делаю другое, в раздвоении самого желания, в стыде; во-вторых, в воспоминаниях, в воспоминании своей определенной, конкретной вины, в раскаянии и в отвращении к себе самому.

Видение видения - возвращение видения к видящему, самосознание; в отличие от поврежденного в рефлексии объективируемого самосознания видение видения - адекватное реальное возвращение к себе. Оно объединяется с действием Святого Духа: "Когда же поведут предавать вас, **не заботьтесь**, что вам говорить, и **не обдумывайте**; но что дано будет вам в тот час, то и говорите: ибо не вы будете говорить, но Дух Святой" (Мк. 13, 11). Заботы и обдумывание - это и есть рефлексия и объективирование, свобода выбора, Святой Дух дает видение видения. Апостол Павел: "Мы не знаем, о чем и как должно молиться, Сам Дух неизреченными воздыханиями ходатайствует за нас" (Рим. 8, 26). "Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии" (Рим. 8, 16). Свидетельство Духа моему духу - реальное тожество моего самосознания, то есть лицо, личность, взгляд, видение в видении меня Богом. Тожество моего самосознания - дар мне от Бога: рождение от Бога (Ин. 1, 13), рождение от Духа (Ин. 3, 8), "власть **быть** чадами Божиими" (Ин. 1, 12). Я подчеркнул слово "быть", потому что тожество моего самосознания - не единство моего сознания, хотя бы и синтетическое, не форма, а именно сущность его - абсолютная инвариантность моей души в видимой временности и прехождении. Скорее, временность и прехождение - форма, в которой мне в грехе является тожественность, то есть абсолютная инвариантность, моей души. От этого и отвращение к себе, и раскаяние, и стыд: я тот же и являюсь себе не тем же. Это чувство или ощущение настолько конкретно, что я определил бы его словами: тошно, мутит. Меня мутит оттого, что я тот же - не тот же. Меня мутит, когда я по-настоящему вспомню о каком-либо человеке, который когда-то для меня был самым близким, а сейчас абсолютно безразличен. Меня мутит от самого слова: прошло, проходит,

пройдет. Отчего мутит? Отчего стыд, отчего отвращение к себе? Отвращение в двух измерениях: сейчас - в раздвоенности моего желания, в опустошенности чужого, невидящего взгляда, **моего** чужого, невидящего взгляда, смотрящего на меня; во времени, когда я вспоминаю себя, каким я был вчера, год, десять, двадцать лет тому назад. Если бы у меня было только аналитическое тожество сознания или только синтетическое единство самосознания, не было бы ни отвращения к себе, ни стыда, на меня не смотрел бы страшный, невидящий, опустошенный, чужой взгляд.

Тожество моего сознания - синтетическое, то есть алогичное тожество различного, тожество не того же самого. Это дар мне Бога, дар, который я не могу принять, потому что мне, как сотворенному, он не по силам, и не могу не принять, потому что я уже получил его. Тогда этот дар мне - реальное синтетическое тожество самосознания, видение видения в видении меня Богом - в грехе и рефлексии повредился и является мне в форме изменчивости и прехождения, во временной форме. Мое самосознание настолько извращено в невозможности ни принять, ни не принять Божественный дар мне, что в рефлексии именно изменчивость и прехождение я принимаю за содержание и сущность своей души, а единство для меня только абстрактная форма; причем в рефлексии это единство настолько опустошено, что стало только аналитическим тожеством понятия, полюсом интенционального отношения - трансцендентальным ничто. Тогда души и вообще нет. А так как моя инвариантность абсолютна, то есть не подчинена законам времени, то, если душа не бессмертна, ее вообще нет, есть только смена психических состояний. Нет и видения видения, а значит, и видения невидения. Но тогда нет и ощущения вины и сознания греха, нет и стыда, и раскаяния, и покаяния. Тогда на меня не смотрел бы мой пустой, невидящий, чужой взгляд.

Пустой, невидящий взгляд опустошает меня, я теряю себя самого: я - не я. Но как я могу сказать: я - не я? Кто я, который не я? Кто я, говорящий себе самому: я - не я? Ведь это не абстрактные теории, не слова, я вижу это, все время вижу в страшном, опустошенном взгляде, не оставляющем меня. Это видит каждый человек, если внимательно посмотрит на себя, если у него хватит смелости взглянуть на себя самого.

В грехе и рефлексии я разделил подаренное мне синтетическое тождество самосознания: я отделил единство и тождество от многообразия и различного, первое я представляю себе, как пустое аналитическое тождество понятия, второе - как несоединенное слепое многообразие, источник нечистоты и зла. Но, только гипостазировав аналитическое тождество, или синтетическое единство самосознания, его можно принять за добро, чистую волю, категорический императив, идею блага или какую-либо другую гипостазированную идею. Само это дихотомическое разделение есть теоретическая сублимация свободного выбора, то есть греха. Оттого и мутит, что свою синтетическую тождественность - тот же не тот же - я представляю себе в рефлексии: в свободе выбора, во времени, в грехе. Первоначальную слепую, еще не прозревшую тождественность - в невинности - я потерял, новую - в Христе - еще не получил: я получаю ее в вере, я призван к тому, чтобы усилием восхитить Царство Небесное. Моя абсолютная инвариантность - вечная жизнь в Христе. Поэтому Христос и говорит о вечной жизни в настоящем времени: "Верующий в Сына имеет жизнь вечную" (Ин. 3, 36). "Слушающий слово Мое и верующий в посланного Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но пришел от смерти в жизнь" (Ин. 5, 24).

Моя абсолютная инвариантность объединяется с действием Святого Духа, потому что Святой Дух, исходящий от Отца (Ин. 14, 26), - Божественный ритм, ритм Божественного самосознания, причем личный: ритм как Лицо; поэтому не только идеальное, но реальное самосознание и единство Божественной Троицы. Святой Дух восстанавливает и мое, поврежденное в грехе самосознание. Мне кажется, так объясняются некоторые изречения из Евангелия и Посланий о Святом Духе и Его действии в нас.

Повторяю основное экзистенциальное, религиозно-онтологическое противоречие, онтологическую невозможность, в которую я заключен и из которой сам, своими силами не могу выйти.

Бог дарит мне Свою бесконечную ответственность, абсолютную свободу. Он уже подарил мне ее, уже возложил на

меня Свою бесконечную ответственность, бесконечный дар мне.

Я не могу принять Его дар мне - бесконечную ответственность, она мне не по силам.

Я не могу не принять бесконечной ответственности, она уже возложена на меня.

Эта невозможность ни принять, ни не принять Его дар - мое реальное онтологическое противоречие, реальная противоречивая сущность меня самого. И здесь как бы в одной точке - в **сейчас** - заключены и мое отвержение, и мое призвание, и гнев Божий, и Его любовь в гневе. В моем абсолютном несоответствии Его дару, то есть в невозможности ни принять, ни не принять его, абсолютная свобода стала только свободой воли, то есть свободой выбора, мотивированной содержанием выбора и детерминированной его формой. Вернее, не стала, а есть: невозможность ни принять, ни не принять абсолютную немотивированную свободу и есть материально мотивированная, формально детерминированная свобода, то есть мой грех.

Свобода выбора и есть эта невозможность, поэтому и детерминирована - мнимая свобода, и я раб своей свободы, раб своего греха. Это рабство в грехе - невидение. Но здесь же, в этой же точке, в **сейчас**, и моя абсолютная свобода - видение; Бог уже возложил на меня Свою бесконечную ответственность: поэтому я не могу не принять ее - тогда вижу, вижу свое видение. Но Его ответственность мне не по силам - тогда не вижу; или вижу свое невидение. В невозможности не принять Его дар я внутри: в видении, в Его видении моего видения и моего невидения; в невозможности принять Его дар я вне Его видения, не вижу. Но и вне Его видения я внутри, потому что сама невозможность ни принять, ни не принять Его дар мне есть не только рабство в грехе, но и мой вопль, открывающий мне глаза. Именно в полной невозможности какой-либо свободы выбора рождается моя абсолютная свобода - я совершаю невозможное: Бог совершает невозможное для меня - освобождает меня.

В одной и той же двойной точке и мое отвержение и рабство, и мое призвание и свобода. Абсолютно эта двойная точка - любовь Бога и Его гнев на меня.

Любовь: Он сотворил меня по Своему образу и подобию (Быт. 1, 26).

Гнев: как сотворенный, я не равен Ему, не подобен. Тогда Он обвинил и проклял меня за то, что я не равен, не подобен Ему, за мое абсолютное несоответствие Его дару (Быт. 3, 14).

Любовь в Его гневе: Он обвинил и проклял меня, чтобы у меня открылись глаза, чтобы я получил лицо, взгляд, видение. Глаза открываются через грех (Быт. 3, 7). Больше ничего я сам не могу сделать, только грешить (Быт. 8, 21). “Но Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную” (Ин. 3, 16). Тогда Его проклятие стало благословением. Грехом Он и проклял, и благословил меня.

Августин различает три человеческих состояния: возможность грешить; невозможность не грешить; невозможность грешить. Первое состояние он относит к невинности; в невинности, говорит он, греха еще не было, потому что человек сотворен невинным и безгрешным, но свободным, поэтому была только возможность грешить; второе - наше состояние после грехопадения; третье - святость. В определении невинности Августин неправ. Невинность слепа: не имеет ни лица, ни взгляда, ни видения. Она не может грешить, потому что и не знает греха: безгрешна, значит, и не может грешить. Возможность греха и есть грех. Сама невозможность ни принять, ни не принять подаренную мне абсолютную свободу и есть моя детерминированная возможность, или потенциальность: возможность свободного выбора; возможность свободного выбора и есть свободный выбор. Он всегда только возможен и никогда не осуществим, никогда не переходит из состояния потенциальности в состояние актуальности. В этом его детерминированность - моя детерминированность в грехе.

Непонимание невинности происходит от перенесения на Бога категорий времени. Бог сотворил человека по Своему образу и подобию. Бог сотворил человека невинным и безгрешным. Оба утверждения правильны, ложно отнесение их к определенному моменту времени. Бог вечен, вне времени, для Него всё сейчас. Время - функция моей свободы выбора,

то есть моего греха. И все равно непонятно и алогично, как и сам грех. Непонятное мы обозначаем словами “уже” и “еще” - уже нет и еще нет. То, что я называю прошлым, - уже нет - функция детерминированности формы свободного выбора, поэтому в рефлексии и воспоминании представляется как детерминированное предыдущим состоянием: детерминированность формы свободного выбора и есть идея детерминирования. Прошлое получает для меня содержание от объективирования моей самости, то есть моего “я сам”: прошлое я вспоминаю как свое прошлое - если вспоминаю, причем сейчас вспоминаю, а не абстрактно мыслю. Будущее - чего еще нет - я представляю как то, что может быть. Как возможность, или потенциальность, представление будущего есть содержание моего выбора, оно одновременно и контингентно, то есть случайно, и детерминировано материально - мотивами моего выбора. Оно контингентно в том смысле, что передо мною в свободе выбора стоят разные возможности и в свободе выбора мне кажется, что я могу выбрать любую. Но та, которую я выберу, когда выбрана - детерминирована мотивами и моим предшествующим состоянием: не до выбора, а именно как выбранная, она всегда детерминирована. Контингентность выбора относится уже к его форме: сам акт выбора сейчас, то есть сам акт греха, включает в себе представление случайности и сознание ответственности, ожидание и свободу, но только свободу выбора.

Если же в невинности нет ни свободы выбора, ни лица, ни взгляда, то нет и времени. Но мы уже не можем мыслить и рассуждать вне времени. Тогда то, что для Бога одно, хотя бы и как различное, Его вечное сейчас, - мы распространяем, раздвигаем во времени. Мы разделяем творение, невинность, возложение бесконечной ответственности, грехопадение, оправдание, спасение, распределяем их по времени. Тогда же возникают человеческие понятия цели и средства. Поэтому, рассуждая по-человечески, мы можем сказать: творение человека по образу и подобию Божьему - намерение и цель Бога. Невинность и безгрешность принадлежат к определению всякой твари: все, что сотворил Бог, невинно и безгрешно. Виновник же всего один: Творец.

Грехопадение - средство для осуществления Божьей цели: прозрение одной из тварей - человека, чтобы он уподобился Своему Творцу.

Невинность и святость не одно и то же: Бог свят, но не невинен, наоборот, виновник (causa) всего. Невинна вся сотворенная Богом тварь; именно потому, что она сотворена, а не сама себя сотворила, она безгрешна, невинна и невиновна. Но поэтому же она и несвободна. Свобода, абсолютная немотивированная свобода - привилегия одного только Бога. Бог сотворил меня, как и всякое Свое творение, безгрешным и невинным, поэтому несвободным. Бог подарил мне абсолютную свободу, принадлежащую Ему и только Ему. Для нас, рассуждая по-человечески, это два момента. Для Него - один, так же как и то, что для нас между этими двумя моментами: невинность, грехопадение, прозрение; оправдание и спасение - это уже дает Бог.

Бессмысленно приписывать невинности одновременно и безгрешность и свободу; какая же это невинность и безгрешность, если Адам, находясь в Раю, ни в чем не нуждаясь, непосредственно общаясь с Богом, все же согрешил, согрешил ради греха. Какой же он невинный? Он хуже нас: он мог не грешить, мы не можем не грешить; он ни в чем не нуждался, мы во всем нуждаемся. Библия ничего и не говорит о свободе Адама до грехопадения; в книге Бытия строго различается два состояния: невинность до грехопадения и прозрение, то есть свобода, после грехопадения. У Адама открылись глаза только после вкушения от древа познания (Быт. 3, 7). До вкушения от древа познания у него и не было познания и он не мог знать различия добра и зла, значит, не мог и грешить. Само это противоположение добра и зла и есть первоначальное противоположение невыбора в невинности и выбора в грехе; а за ним - противоположение себя Богу. Но до вкушения от древа познания не могло быть и знания этого противоположения, то есть свободы выбора.

Адама соблазнила Ева, змий. Но и змия сотворил Бог. Слова змия (Быт. 3, 5) - классическая формула соблазна, то есть соблазнения: "А правда ли?.." Правильный ответ здесь один - устранение соблазняющего вопроса: "Отойди от меня, сатана, ибо ты мне соблазн". Но до грехопадения Ева была невинна, невинность слепа - Ева даже не знала, что есть соблазн, поэтому ответила: нет. Формально ответ был правильный, но она вступила в пререкания с соблазнителем,

тогда пала: пала в свободу выбора, в необходимость ответить “да” или “нет”. Тогда у нее открылись глаза - так говорит Библия (Быт. 3, 7). Поэтому, я думаю, слова змия надо понимать как непрямую речь Бога, Его речь, преломленную в моем греховном взгляде: чтобы у меня открылись глаза, чтобы я увидел Его бесконечный дар мне. Апостол Павел говорит: “Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа” (Гал. 3, 22). “Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать” (Рим. 11, 32). Непослушание, о котором говорит апостол Павел, - грехопадение; если Бог всех заключил в непослушание, то Он и есть последняя причина грехопадения, причем, говорит апостол Павел, это было средством, а цель - помилование по вере в Христа. Христос же - образ, по которому Бог сотворил человека, - так говорит апостол Павел. Поэтому, рассуждая по-человечески, творение по образу и подобию Божьему можно назвать целью, а грехопадение - средством. А виновник (causa) один - Бог.

Тот же, по образу Которого Бог сотворил человека, Тот же и освобождает его от вины без вины: “...Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. <...> Если Сын освободит вас, истинно свободны будете” (Ин. 8, 31, 32, 36). Апостол Павел: “И так стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не поддавайтесь игу рабства” (Гал. 5, 1). “К свободе призваны вы...” (Гал. 5, 13). Истина, которая освобождает, - это Сам Христос (Ин. 14, 6), то есть Бог, ставший человеком; иго рабства, о котором говорит апостол Павел, - иго греха, свободы выбора. Христос, освобождая от греха, освобождает от детерминированности свободного выбора, то есть от самого свободного выбора, дает абсолютную, немотивированную свободу. Она сказана Христом в Гефсимании: “Впрочем, пусть будет не по Моей, а по Твоей воле” (Лк. 22, 42). А Божья воля - абсолютно свободная, немотивированная. Это не так просто, как кажется; потому, что я должен принять эту абсолютную свободу, Божья воля должна стать моей волей. Но то, что я сейчас сказал, уже неверно: если я должен, если я принимаю по долгу, то я уже не свободен - именно не принимаю Божьей воли. В Христе я ничего не

должен, Христос верой в Него освобождает меня от всякого долженствования, долженствование и есть рабство. Именно свободный от всякого долженствования и долга, и формального-категорического императива, нравственной и всякой другой обязанности, и материального - естественной необходимости или рабства своим пожеланиям и прихотям, именно тогда, когда я от всего свободен и ничего не должен я и принимаю Божию волю, то есть возложенную на меня бесконечную ответственность и абсолютную свободу. Но сам, своими силами я не могу этого сделать, я совершаю это верой, которую дает мне Бог: но тогда уже не я, а Бог. Мой безбожный разум никогда не поймет этого Божественного безумия: я абсолютно свободен, когда исполняю не свою, Божию волю, я абсолютно свободен, когда уже не я, а Христос живет во мне (Гал. 2, 20).

Труднее всего понять - даже невозможно понять разумею, можно только видеть, видеть верой - не мою свободу Боге, когда Христос живет во мне, а именно переход к некоему акту принятия Божьей воли. Этот акт и есть безумное Божие потому что совершаю его я, именно я, никто другой не может совершить его за меня; и в то же время я не могу совершить его, так как я могу только грешить, и совершаю его не я, а Бог. Это безумное Божие - антиномия, в которой оба не совместных тезиса верны, и как только они разделяются нет веры. И вторая антиномия: акт принятия Божьей воли состоянием в Божьей воле, антиномия акта и состояния, о чем говорит Христос в изречении (Ин. 9, 39). Об этом будем дальше.

Бог сотворил меня, и Бог отвергает меня: извергает и уст Своих (Апок. 3, 16), чтобы у меня открылись глаза; отвергает, чтобы принять. Тогда будет два я: я сам, извергнутый из уст Его, рефлектирующий в свободе выбора; и я видящий. Я видящий - это уже не рефлекс невинности, невинность слепа; я видящий - в Боге, в Его видении меня и моего видения. Я видящий - мой сокровенный сердца человек: как мне меня желает видеть и видит Бог. Но разве меня, рефлектирующего в грехе, Он не видит? И меня рефлектирующего

Он видит, и я, рефлектирующий и думающий, думаю и не вижу Его в Его видении моего невидения, извергнутый из уст Его. В одной и той же двойной точке я проклят Им и благословен.

Я вижу свое видение. Тогда я в самом видении видения, в видении Богом моего видения. И вот я пожелал увидеть свое видение видения. Что значит видеть свое видение видения? Видение видения не объективируется, в видении видения я и участник видения меня Богом, и созерцатель своего участия; и внутри - тогда вижу свое видение, и вне - тогда вижу свое невидение. Я сразу и внутри и вне; и "вне" - тоже внутри, внутри видения. Но видение видения видения - это уже объективирование видения, рефлексия, тогда я уже только вне и нет даже видения невидения, одно только невидение.

Я в одной двойной точке: в грехе и в Боге, в свободе выбора и в дарованной мне абсолютной свободе. Я в некотором неустойчивом равновесии, на грани: уже в грехе я выхожу из-под власти "немощих и бедных вещественных начал", из-под власти природы - животные не грешат. В грехе я выхожу из-под власти природы и подпадаю под еще худшую власть - свободы выбора и греха. В грехе я не вижу, но только через грех откроются мои глаза. В грехе мое невидение активно и вменяется мне в вину. "Но Бог не хочет смерти грешника, но чтобы он обратился и жил" (Иез. 33, 11). Бог дает мне увидеть мое невидение. В одной и той же двойной точке: грех, невидение, видение невидения, видение видения в Христе.

Я в некотором неустойчивом равновесии, на грани: уже не на земле, не под властью "немощих и бедных вещественных начал", но и не на небе - под властью греха. И вот, в этом неустойчивом равновесии Бог дает мне увидеть мое невидение и в невидении увидеть мое видение в Его видении меня. Я вижу свое видение видения. И я пожелал увидеть свое видение видения. Что значит: пожелал увидеть? Пожелал увидеть извне, только извне, абсолютно извне, пожелал увидеть от себя, сам пожелал. И Бог исполнил мое желание: изверг меня из уст Своих, чтобы я увидел извне, только извне, от себя. Но извергнутый из уст Его ничего не вижу. Тог-

да завопил в страхе и в вопле увидел свой страшный, пустой, невидящий взгляд.

Бог дал мне увидеть мое невидение, невидение извергнутого из уст Его, невидение желающего видеть извне в рефлексии и в свободе выбора, Бог дал мне услышать мой вопль, потому что Он "не хочет смерти грешника, но чтобы грешник обратился и жил".

Я живу на какой-то грани, в неустойчивом равновесии. Вот я увидел, увидел в видении меня Богом. Видя в Его видении мое невидение, я вижу Его гнев и проклятие меня. Видя в Его видении мое видение, я вижу Его любовь и благословение. Но пока я вижу "отчасти, как бы через тусклое стекло", я не могу утвердиться в своем видении видения, само это утверждение и есть успокоение в автоматизме мысли и чувства - рефлектирующее невидение.

Вот я увидел, получил некоторое видение, видение своего видения в видении меня Богом. Я уже не на земле, но и не на небе, я в некотором неустойчивом равновесии между землей и небом.

И вот я сказал себе: да, я достиг некоторого равновесия, стою прочно, даже не сказал себе, только подумал, мелькнула мысль - только почувствовал устойчивость своего равновесия, свою устойчивость, и как только почувствовал это, пал, пал на землю и ниже - в самую преисподню: я уже потерял только что подаренную мне Божью праведность, заменив ее своей праведностью. Поэтому апостол Павел сказал: "Ты думаешь, что стоишь? Бойся, как бы не упасть" (1 Кор. 10, 12).

Я могу утвердиться и в видении невидения - в покаянии. Тогда это ложное, фарисейское покаяние: игра в покаяние от гордыни, лицемерия или легкомыслия.

Теоретическая аналогия к ложному покаянию, или к игре в покаяние, - игра в сомнение: самоуверенное, самодовольное сомнение.

Теоретическая аналогия к фарисейскому утверждению в своей праведности: уверенность в своем уме, и так как в своем, то глупость; это теоретический, абстрактный догматизм.

Мне угрожает мое невидение: моя, собственная праведность, мой, собственный ум. Мне угрожает устойчивое - моя устойчивость, мой автоматизм мысли и чувства. Это искушение; и в этом же искушении я вижу утешение, смысл смелых утешения искушением.

В моем крушении и падении, в моем вопле, в слышании своего вопля, беспредметно-всеобщего вопля, в неустойчивости моей устойчивости и моего равновесия - моя сила и крепость. Потому что тогда уже не я держу себя - Бог держит меня: "Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься ногою о камень" (Пс. 90, 11; 12). Это сказано о Христе; это сказано и о всяком верующем в Него.

Апостол Павел говорит: "Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет восхищен был до третьего неба, и знаю о таком человеке, что он был восхищен в Рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать. <...> И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: довольно для тебя Благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова... ибо, когда я немощен, я силен" (2 Кор. 12, 2 - 4; 7 - 10).

Я не был вознесен до третьего неба. Я не слышал неизреченных слов. Но, может, каждый человек бывает вознесен до третьего неба, только не видит? и каждый слышит неизреченные слова, но не понимает, как каждый вопит, но не каждый слышит свой вопль? И каждый имеет свое жало в плоть, только не понимает, к чему оно, и даже не знает, что ему дано жало в плоть, что Бог дал ему жало в плоть, чтобы удручать его. Может, Бог послал мне страшный, пустой, невидящий взгляд, чтобы он постоянно напоминал мне о моем жале в плоть, чтобы я не успокоился в устойчивом, в автоматизме мысли, чувства и повседневности?

В Евангелии есть жестокие изречения. Во всяком случае, такими они кажутся моему самоуверенному, павшему в Адаме, разуму, моей упрямой, жестоковыйной воле, моей сентиментально-чувствительной душе.

1. Христос ничего не требует от меня, никаких ограничений, наоборот, Он пришел, чтобы освободить меня от всех ограничений, сделать свободным, освободить от греха и страдания. Но условие этой свободы и освобождения от страдания очень жестокое - еще большее страдание: полное отречение не только от мира, но и от всех своих желаний и своих привязанностей, от себя самого.

2. Христос говорит о вечном осуждении, вечной муке - геенне огненной. В этих словах страшны не осуждение, не мука - их достаточно и в жизни, и я заслужил их, страшна **вечность** осуждения и муки.

3. Христос говорит: “На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а **видящие стали слепы**” (Ин. 9, 39).

1. Я все время повторяю: в одной и той же точке грех и святость, страдание и радость, зло и добро. Благая, то есть добрая и радостная, весть - самая страшная и жестокая: “Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и братьев, и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником. И кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником” (Лк. 14, 26; 27).

Кто ненавидит своих родителей, тот плохой сын и нарушает пятую заповедь: чти отца и мать твою. Христос не призывает к нарушению пятой заповеди, наоборот, он упрекает фарисеев за то, что они нарушают ее (Мф. 15, 3). И Сам Он на кресте помнил о Своей матери. Он призывает не к ненависти, а к любви, даже к врагам. Любовь к ближнему, говорит Он, одна из двух заповедей, на которых стоят закон и пророки. Как понимать изречение Лк. 14, 26; 27?

Христос принес не мир, но меч (Мф. 10, 34; Лк. 12, 51). Этот меч - отречение, отрезание от себя не только мира, но и

себя самого. Апостол Павел: “Господом моим Иисусом Христом мир распят для меня, и я для мира”. Я сам - это все мои мысли и намерения: и злые, и добрые, и греховные, и праведные; все они, и добрые, - как мои мысли, мои намерения - злые. Я должен отречься от некоторого коэффициента, сопровождающего все мои мысли, намерения, дела. Этот коэффициент - свое, я сам. Какой-то оттенок, даже оттенок оттенка всякой моей мысли, всякого моего намерения, самого истинного, самого доброго и святого - ложь, грех и зло. Я должен отречься от этого оттенка оттенка всех моих мыслей, чувств, желаний; не от самих мыслей, чувств, желаний, а именно от оттенка оттенка их. Я сказал: должен отречься - это уже неверно. Если я должен, если я отрекся по долгу - мое отречение ничего не стоит, такое отречение - еще более сильное утверждение своей воли - своего. Христос от всего освобождает меня, от всякого долженствования; и от меня самого. Он не требует, а просит, увещевает, любит меня. Это самый сильный деспотизм - жестокость и деспотизм любви (Розанов).

В Гефсимании, ужасаясь и скорбя, Христос молился: “Если возможно, пронеси эту чашу мимо Меня; впрочем, пусть будет не как Я хочу, а как Ты хочешь” (Мк. 14, 36). Это формула абсолютной свободы и для меня. Здесь нет никакого долженствования, никакого императива. Наоборот, Христос просит, если возможно, пронести чашу мимо Него; но свободно подчиняется - принимает Божью волю, Божья воля становится Его волей, а Божья воля - абсолютно свободная, даже не мотивированная. Здесь двойная свобода - два момента Евангельской свободы: свободный акт принятия Божьей воли и состояние в свободе Божьей воли.

Отречение от своей воли - не императив мне, не долженствование, а абсолютно свободное “преобразование обновлением ума” (Рим. 12, 2), “обновление духом ума, облачение в нового человека, созданного по Богу” (Еф. 4, 23; 24). И в то же время это облачение в нового человека, осуществляемое мною, осуществляется не мною, а Богом. Апостол Павел говорит: “Уже не я живу, Христос живет во мне”.

Отречение от своей воли - обращение. Обращение единственное. И как одно и единственное совершается мною

жество раз: вся жизнь, каждый день, каждый час - обращение, если этого нет, наступает самоуспокоение в автоматизме мысли и чувства - пассивное или активное невидение. Каким образом одно и единственное есть многое и как многое каждый раз одно и то же? Но не так ли и **сейчас**, то есть мгновение? Ведь и **сейчас** - одно и единственное и каждый раз как **сейчас** - одно и то же и единственное **сейчас**, хотя и другое: одно и то же как другое, и не то же. Поэтому непонятно, что значит сейчас, которого сейчас нет. Но в воспоминании и рефлексии я вспоминаю **сейчас**, даже многие **сейчас**, которых сейчас уже нет. Когда вспоминаю? только **сейчас**. И снова в одной двойной точке и то, что **есть**, - **сейчас**, и то, чего нет, что **не есть**, - **сейчас**, которых нет, которые только вспоминаются; но вспоминаются сейчас. **Сейчас** - состояние бодрствования, бдения; воспоминание - состояние некоторого автоматизма мысли, чувства и повседневности - если только не оживляет во мне реально **сейчас**, которого сейчас нет, то есть не присутствует сейчас, как жало в плоть, как свершение и полнота времени (Гал. 4, 4). Воспоминание, как автоматизм мысли и повседневности, - состояние, противоположное бодрствованию; тогда не жизнь, скорее сон. Я живу только **сейчас**. Но большая часть жизни проходит не сейчас, а в воспоминании прошлых **сейчас**, в автоматизме мысли, чувства и повседневности. Тогда не жизнь, скорее сон, смертный сон.

Обращение - призвание и переход к бодрствованию, обращение - сейчас. Я живу во времени, в свободе выбора, в автоматизме мысли и повседневности. Я сотворен по образу и подобию моего вечного Творца. Тогда призван, во всяком случае зван, Им: прикасаюсь к вечности. Это разрыв времени мгновением - обращение. В мгновении я касаюсь вечности, во времени это мгновенное прикосновение расширяется: как бы аналитическое продолжение во время; и некоторое время я живу в расширенном, продолженном во время мгновении. Весь этот временный промежуток расширенного мгновения - утешение: у меня сохраняется видение моего видения, видение в видении меня Богом. Но наступает затухание продолжения мгновенного касания, затухание - во времени; продолжение теряется во времени, в рефлексии, в

объективировании, наступает искушение: невидение. В этом описании обращения, смены искушения утешением, утешения - искушением есть все же погрешность, даже ошибка: я хотел дать объективное описание и ввел временную координату, а обращение не объективно, но абсолютно и абсолютно субъективно и время в обращении - знак фактичности и контингентности и уже не время, но свершение и полнота времен. Я совершил ошибку, но эта ошибка поучительна: обращение осталось в пределах естественного, но оно не естественно, описание правдоподобно, но правдоподобие и есть ложь: подобосущие, а не единосущие, то есть арианство.

Если намерение, хотя бы и доброе, я чувствую как **свое** намерение, **свое** решение, то как **свое** оно уже стало дурным и греховным: это уже моя собственная праведность, а не Божья. Тогда я говорю: я падаю и поднимаюсь, падаю и снова поднимаюсь и так иду вперед - совершенствуюсь. Это уже чистое фарисейство. Я иду только к греху. Я могу только грешить. Потому что все, что я сам делаю, сам от-себя делаю, я делаю в свободе выбора, а в свободе выбора выбираю не Бога, а себя самого, что бы я ни выбрал; иду не к Богу, а к себе самому. Не я иду к Богу: Бог тащит меня к Себе, я же "как лошак бессмысленный противлюсь". Кто этого не чувствует - льстит себе, верит еще не Богу, а себе самому.

Это не значит, что у меня нет бесконечной заинтересованности Богом. Она есть. Апостол Павел говорит: "Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю... когда хочу делать добро, прилежит мне зло" (Рим. 7, 18 - 21). Но самый большой соблазн появляется, когда я делаю добро и иду к Богу, а думаю, что сам совершаю добро, сам, по своему решению иду к Богу. Тогда уже не иду к Богу и само добро, осуществленное мною, станет самым большим злом: лицемерием и фарисейством или формальным по долгу легализмом; о нем и сказано: "Ты ни холоден, ни горяч; о если бы ты был холоден или горяч. Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих" (Апок. 3, 15; 16). А о фарисействе: "Ибо ты говоришь: я бо-

гат, разбогател и ни в чем не имею нужды, а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг” (Апок. 3, 17).

Одного самоотречения мало. Чтобы самоотречение не стало воспитанием воли, фарисейским путем совершенствования, надо отречься от **своего** намерения, отречься от некоторого коэффициента, сопровождающего всякую мою мысль и намерение; этот коэффициент - я сам, свое. Иначе намерение объективируется, станет намерением намерения отречься, намерением намерения намерения... Само намерение, уже как намерение, мое намерение, есть намерение намерения, тогда объективируется. Это можно назвать теоретическим рефлексом лживости намерения. Практически намерение, как человеческое намерение, лживо: лицемерие думать, что я совершаю что-либо хорошее, намереваясь или сам решая совершить его; потому что мое намерение сразу же сопровождается самоудовлетворением, я нравлюсь самому себе, то есть самодоволен. Самоудовлетворение, хотя бы нравственное, хотя бы самое идеальное, - лицемерный синоним самодовольства.

Обращение - не намерение, не совершенствование, а акт: акт обращения. Условно, по аналогии, назовем его путем обращения: потому что оно одно, и все же не одно, а многое, и как многое - одно; совершается много раз и каждый раз, как одно и то же: покаяние - обращение, как одно и то же, хотя и не одно и то же. Само название акта обращения путем обращения - погрешность моего обращения, погрешность всей моей жизни, понимание всей моей жизни как некоторой погрешности.

Путь совершенствования выбирают, принимают в результате решения “работать над собой”, “совершенствоваться”. Выбор, решение - уже грех, своеволие. Это путь искренней лжи или лживой искренности. Путь обращения не выбирают, на путь обращения становятся. И не сам человек становится на путь обращения, Бог ставит его: призывает и повелевает, как Христос призвал Савла.

Бог ставит меня на путь обращения, а я по маловерию, по слабости духа схожу с него: тогда лицемерно, искренне лицемерно называю его путем совершенствования. Я живу сейчас: того, что было, уже нет, того, что будет, еще нет. Я живу **сейчас**, но все время забываю его, засыпаю и уже не

живу, а только существую в воспоминаниях, в устойчивом, в автоматизме мысли и повседневности. Я имею в виду автоматическое воспоминание в малодушии и бесовском парении мыслей или в сентиментально-душевной чувствительности. Но есть другое воспоминание, актуальное, когда в **сейчас** живет и прошлое, и, может, будущее - свершение и полнота времен. Я живу сейчас, но не могу удержаться в нем, убегаю в сон, в пассивные воспоминания, в автоматизм мысли и чувства. Как понять эти смены бодрствования и сна? Не **сейчас** проходит, а я по слабости духа бегу от него, бегу от Бога. Но что значит: **снова** сейчас, многие сейчас? Это непонятная погрешность моего **сейчас**, погрешность меня самого, я сам как погрешность.

Есть неприятный привкус в словах: заботиться о своей душе. Христос сказал: “На что человеку целый мир, если он повредит своей душе?” (Мф. 16, 26). Но как человек больше всего вредит своей душе? Христос сказал: “Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее” (Мф. 16, 25), “любящий душу свою потеряет ее” (Ин. 12, 25).

И еще: “Заботьтесь прежде всего о Царствии Божиим и все остальное приложится вам” (Мф. 6, 33) - приложится и спасение души. Не я должен заботиться о ней, Бог заботится, Он больше меня заинтересован в сохранении моей души. Поэтому заботиться о своей душе и значит: не заботиться о ней.

Заботы о своей душе так же эгоистичны, как и заботы о своем материальном благополучии и о своих прихотях; в конце концов тоже мирская забота: противоположные понятия принадлежат к одному роду, два полюса того же самого. Христос говорит не о заботах, а о ненависти к своей душе. Тогда Бог и сохраняет мою душу в жизнь вечную. Не мне это надо, а Ему. “Что мне на небе, что на земле, когда Ты со мною” (Пс. 72, 25). Когда Бог со мною, мне ничего не надо. Ему надо сохранить меня в жизнь вечную.

В заботах о своей душе, так же как и в пути совершенствования, есть намеренность. Намеренность требует и создает некоторые технические навыки, навыки - привычку: автоматизм мысли, чувства и повседневности. Это уже буква, уби-

вающая дух. В автоматизме мысли и чувства усыхает моя душа. Богу не нужна усохшая душа.

Если я говорю об усыхании души, если прошу: да не усохнет душа моя, то не потому, что забочусь о ней, заботиться о своей душе и значит не заботиться о ней. Душа усыхает в автоматизме мысли, чувства и повседневности, в намеренных заботах о ней, наконец в опустошенности искушения.

Усыхание души я увидел в опустошенности невидящего взгляда, эта опустошенность и есть усыхание души, смерть при жизни. Не смерть страшна, а смерть при жизни; ад и вечная мука и есть смерть при жизни: опустошенность души.

Опустошенный, невидящий взгляд двузначен - сама опустошенность и страх опустошенности: чтобы не усохла душа моя. Если опустошенность еще страшна мне, то еще не усохла душа моя, не совсем усохла.

О изречении Христа, которое приводит евангелист Лука (14, 26). Христос предлагает здесь отказаться не от любви к родителям, а от **своей** любви, то есть от некоторого коэффициента, сопровождающего любовь, чтобы любовь к родителям не стала любовью любви к своим родителям.

Я должен возненавидеть не своего ближнего, а **свою** привязанность к нему, чтобы в любви к ближнему не заменить ближнего **своей** привязанностью к нему; тогда я люблю уже не своего ближнего, а удовольствия и радости, которые он мне дает, люблю свою привязанность, свои привычки и впадаю в автоматизм мысли и чувства. Но если я одинаково люблю всех своих ближних, никому не оказывая предпочтения, ни к кому не привязываюсь, то я никого не люблю. Это даже и не нравственность, а легализм и в конце концов безразличие к своему ближнему; и я снова впадаю в автоматизм мысли и повседневности, из которого своими силами я никак не могу выбраться.

Все равно остается какая-то ноуменальная жестокость и ноуменальное противоречие: я должен возлюбить каждого своего ближнего, как самого себя; но равенство и отсутствие предпочтения в привязанностях - смерть любви. И Сам Христос имел любимого ученика.

Я думаю, это противоречие разрешается в Христе. Он сказал: "Где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я" (Мф. 18, 20).

О печали. В печали тоже есть некоторый соблазн. Печаль, во всяком случае печаль о Боге, свята (2 Кор. 7, 10).

Я не должен избегать ее, не должен ненавидеть ее, но радоваться. Но любование своей печалью - сентиментальная чувствительность и соблазн.

Я не думаю, что объяснил жестокость Благой вести, что эта жестокость - мое жало в плоть, чтобы не усохла душа моя, что эта жестокость - мое высшее благо и радость. Объяснить этого нельзя, можно только указать и сказать: смотри. Для меня же, рефлектирующего в грехе, для моего самоуверенного ума непонятное все равно останется непонятным и страшное - страшным. Но можно изменить направленность страха. При некотором сдвиге строя души именно непонимание и станет пониманием и страх - страхом Божиим - началом мудрости (Пс, 110, 10).

2. Изречения Христа о вечном осуждении, вечной муке и гессне огненной. Мой безбожный самолюбивый разум спрашивает: не всех ли сотворил тот же Бог? Почему же одни пойдут в жизнь вечную, другие - в муку вечную? Я не могу ответить на этот вопрос. Есть вопросы, которые мы уже не можем не задавать. И в то же время не можем правильно спросить, сам вопрос поставлен неправильно; наш разум, наш взгляд преломляется в грехе, тогда вопросы, необходимые для нас, задает в такой форме, что ответа на них нет. Я только попытаюсь освободить вопрос и возможные ответы от неправильных, человеческих представлений вечного осуждения и самой вечности. Вечность - не бесконечное продолжение во времени, не *indefinitas*, а *infinitas*. Вечность вообще категория не количества, а скорее, качества, особое качество бытия. Поэтому Христос иногда говорит о вечности в настоящем времени: не получите, а имеете жизнь вечную. Если уж искать аналогии вечности, то не бесконечное время,

а скорее, **сейчас** - аналогия вечности. Поэтому и говорят: вечное сейчас.

Античность не понимала онтологичности вечности, поэтому Платон и мог сказать, что время - подвижной образ вечности. Время именно не образ вечности, скорее невидение и отрицание вечности. Не понимая вечности, мы и вечное осуждение и вечную муку понимаем как неопределенно долгое, без конца продолжающееся во времени мучение. Но, может быть, вечное осуждение и вечные муки - это только один бесконечно страшный миг, бесконечно страшный миг очищения? Может, потому Христос и сказал Марии Магдалине: "Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему" (Ин. 20, 17)? И если Христос, как говорит апостол Павел, был проклят за вину без вины, которую Он взял на Себя, если это действительное проклятие, то ведь не на время? И если на кресте Он сказал: "Боже Ты, Мой Боже, что Ты оставил Меня?" - то ведь тоже не на время; оставление Богом принадлежит к совсем другим категориям, не временным. Вообще вечность не измеряется временем. Может, и каждый человек в некотором мгновении прикасается к вечности: и к вечному блаженству, и к вечному осуждению и муке. Может, последнее я и увидел и вижу в страшном, опустошенном взгляде? Но прикасания к вечности, как и сама вечность, не измеряются временем.

Исаак Сирианин сказал, что адский огонь - это угрызения совести и раскаяние, когда уже нельзя изменить совершённое. Но можем ли мы с уверенностью сказать, что в вечности нельзя изменить совершённое? Скорее, во времени мы не можем вернуть прошлое и изменить совершённое: но, может, в вечности и совершённое можно изменить и даже сделать совершённое несовершенным? Для Бога нет ничего невозможного.

Христос прямо говорил о вечном осуждении. И в то же время: "Я пришел не судить мир, но спасти мир" (Ин. 12, 47). "И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе" (Ин. 12, 32). И апостол Павел: "Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его" (Рим. 11, 32; 33). "А за тем конец, когда Он (Христос. - Я.Д.) предаст царство Бо-

гу и Отцу... да будет Бог все во всем" (1 Кор. 15, 24; 28). Если Бог будет все во всем, то уже нет места аду.

Для нашего ограниченного разума вечность осуждения и мук несовместна с их прекращением. Но это так, если вечность понимать как бесконечно долго продолжающееся время. Вечности мы не понимаем, но во всяком случае временем она не измеряется. Как апостол Павел, мы можем только сказать, что бездна богатства и премудрости Божией бесконечно превосходит наше ограниченное понимание, а потому и не делать самоуверенных, малодушных или по-человечески жестоких выводов. От нашего малодушия и чувствительности, не понимая серьезности греха и величия Божественного *mysterium tremendum*, мы отрицаем ад и вечное осуждение. От свойственного человеку желания все объяснить причинно и обязательно обвинить не себя, а своего ближнего мы придумываем по-человечески жестокие измышления о двойном предопределении, вечном осуждении и аде; бессознательно, а часто и сознательно, мы предназначаем ад не для себя, а для своих ближних, которые несогласны с нами и мешают нам. Я верю в реальность вечного спасения и вечного осуждения, но снова повторяю: вечность не измеряется временем. Практически к вечному осуждению, мне кажется, правильнее всего относиться так: самых последних и глубоких мыслей своего ближнего я не знаю, а свои мысли знаю. Я знаю только прегрешения их, а не сам их грех. А свой бесконечный грех я знаю. Для меня они только не ведают, что творят; а я всдаю, что творю. Поэтому, может, ад и создан для меня одного. Но если остановиться на этом, не умаляется ли сила любви Христа, сила Его жертвы? Тогда я верю, что моя любовь к Нему сожжет и предназначенный мне адский огонь.

Вечное спасение и вечное осуждение - абсолютные реальности, которые я вижу как бы уже осуществленными в жизни: во мне, в моих ближних, во всем Божественном *mysterium tremendum*, два полюса жизни, реально определяющие меня и мое неустойчивое равновесие, мою неустойчивость, из которой своими силами я никак не могу выйти. Но сейчас в опустошенности невидящего, чужого взгляда я вижу, скорее, второй полюс, чем первый.

3. “И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы” (Ин. 9, 39). (I)

Это изречение эсхатологическое, так как говорит о последнем суде. Приведу еще шесть эсхатологических изречений Христа.

“Так будут последние первыми, и первые последними; ибо много званых, а мало избранных” (Мф. 20, 16). (II)

“Ибо, кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что он думает иметь” (Мф. 13, 12; Лк. 8, 18). (III)

“На небесах больше радуются одному грешнику кающемуся, нежели девяноста девяти праведникам, не имеющим нужды в покаянии” (Лк. 15, 7). (IV)

“Поле есть мир; доброе семя, это - сыны царствия, а плевелы - сыны лукавого; враг, посеявший их, есть дьявол; жатва есть кончина века” (Мф. 13, 38, 39). (V)

“Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир” (Ин. 3, 16 - 19). (VI)

“...Слово, которое Я говорил, оно будет судить его (неверующего. - Я.Д.) в последний день. Ибо Я говорил не от Себя, но пославший Меня Отец, Он дал мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная” (Ин. 12, 48 - 50). (VII)

“Последние” из (II) и грешник кающийся из (IV) - это те же невидящие, к которым Христос пришел, чтобы открыть им глаза (I). А первые из (II) и праведники, не имеющие нужды в покаянии, из (IV) - видящие, которые станут слепы. Мой безбожный разум спрашивает: а если все грешники покаются, на небесах уже не будут радоваться? Можно ответить, что Христос говорит здесь о нашей земной жизни, в Царствии Небесном уже поздно каяться. Но это смягчает радикальность изречения. Не напрасно кающийся грешник противопоставляется праведникам, не имеющим нужды в по-

каянии. Именно потому, что они праведники, им и не нужен Христос. Он Сам говорит, что пришел не к праведникам, а к грешникам: “Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию” (Мф. 9, 13). Об этом же говорит и изречение (VI). Мне кажется, здесь сказано наиболее радикальное разделение веры и нравственности, освобождение веры от морализирования: самые лучшие и добрые мысли, намерения и дела не могут освободить человека от его внутренней противоречивости и лживости, от тяжести и боли бытия. И сама нравственность, самая высокая нравственность, без веры и покаяния станет безнравственностью: или легализмом, то есть формальным по долгу исполнением заповедей, или фарисейством - лицемерным путем совершенствования, фарисейскими заботами о своей душе; потому что праведность без веры в Бога станет **своей** праведностью, и я уже не смогу удержаться от двух соблазнов: пожалеть себя в своих неудачах и несчастьях и похвалить себя за свои добрые намерения и дела.

Слова “чтобы видящие стали слепы” можно понимать в переносном смысле - как предупреждение мне: чтобы видящие **не** стали слепы; или под видящими понимать уверенных в себе видящих, так же как под девяносто девятью праведниками - уверенных в своей праведности. Но тогда это уже не праведники, а фарисеи, а уверенные в себе видящие - уже слепы. Все это снова смягчает радикальность слов Христа. Девяносто девять праведников, о которых говорит Христос, настоящие праведники, не нуждавшиеся в покаянии; праведниками были и друзья Иова: они и говорили праведно. А Иов говорил неправедно, восстал на Бога, проклял день своего рождения. Но в глазах Бога Иов оказался праведником, а праведники - неправедными. Праведник не нуждается в покаянии; но отсутствие нужды в покаянии - неправедность. Это ноуменальная противоречивость моей праведности, как собственной праведности: как моя собственная праведность - она уже не праведность. Только Бог может дать мне праведность - Свою праведность. Тогда она моя, но как только станет моей праведностью, она уже моя собственная праведность, которой я горжусь, то есть фарисейство.

Так же и видение в изречении (I). Видение - не устойчивый или постоянный атрибут человека, не естественное состояние. Видит только тот, кому Христос открывает глаза,

тогда невидящий становится видящим. Но как естественное, постоянное и устойчивое состояние, видение - слепота и невидение. Поэтому суждение "видящие" из второй части изречения (I) - уверенные в себе "видящие" - не синтетическое, а аналитическое суждение; как синтетическое оно смягчает радикальность изречения: видение и есть уверенное в себе видение, другого видения у человека нет, вообще нет и не может быть. Поэтому именно невидящего Христос делает видящим - это уже видение в видении меня Богом, о котором говорит и апостол Павел. Видение актуально - именно акт видения, а не состояние, состояние - естественно. Трудность и соблазн здесь другой: как сохранить мне видение, полученное в акте видения, чтобы оно не стало уверенным в себе видением, то есть слепотой? Но чтобы ответить на этот вопрос, надо просто переписать все Евангелие от начала до конца.

Очень часто Евангельские изречения смягчают и упрощают, понимая их не буквально, а в переносном смысле; устраняют их противоречивость, но тогда и их религиозный и религиозно-онтологический смысл. Потому что сама вера противоречива для разума: для воли - соблазн, для разума - безумие (1 Кор. 1, 2; 3). Например, в первом блаженстве (Мф. 5, 3) нищета духом сказана именно в прямом смысле: когда я лишусь самого высокого, что имею, не только душевного, но и духовного, тогда Бог дает мне еще более высокое - Себя Самого. Но человек сознательно или бессознательно желает свой разум поставить выше Бога и контролирует веру разумом. Тогда исключает то, чего разум не может понять, для этого же и из онтологии исключает противоречие, строит онтологию на основе законов тождества, противоречия и исключенного третьего. Но это - античная онтология, основу Евангельской онтологии надо искать в самом Евангелии: Слово, ставшее плотью, то есть вочеловечение Бога, это уже противоречие; если я боюсь противоречия, то я должен отвергнуть Евангелие. Поэтому апостол Павел и говорит: "Ибо слово о кресте для погибающих есть безумие, а для нас спасаемых - сила Божья. Ибо написано: погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну. <...> Безумное Божие мудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков... Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить"

мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное, и незнатное мира и униженное и ничего не значущее избрал Бог, чтобы упразднить значущее. Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом” (1 Кор. 1, 18; 19; 25; 27 - 29). Предпоследняя фраза в переводе смягчена; точно: несуществующее избрал Бог, чтобы упразднить существующее. И дальше в том же послании: “Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом” (1 Кор. 3, 18; 19). И слова апостола Павла нельзя понимать в нравственном или переносном смысле, но в религиозном, причем религиозно-онтологическом. Они тоже говорят об онтологичности и актуальности знания, понимания, или видения, в видении меня Богом и о ноуменальной противоречивости моего видения: как мое видение, как мое естественное состояние, в котором я утверждаюсь, оно уже невидение.

Я говорил здесь об онтологичности изречения (I), об онтологичности видения. Но это изречение эсхатологическое, и мой уверенный в себе, самолюбивый разум смущается и соблазняется словом “чтобы”: чтобы видящие стали слепы. Ведь слепота - это гибель, а Христос пришел “не погублять души человеческие, но спасти” (Лк. 9, 56). О эсхатологии я буду говорить дальше, пока же только замечу, во-первых, что Христос для того и пришел в мир, чтобы освободить меня от естественной детерминированности, то есть от детерминизма естественным, которое в грехе стало злом, а значит, и от детерминированности моего видения. Ведь видение, взгляд - это и есть я, мой сокровенный сердца человек. Во-вторых, Божий суд - не человеческий. Чтобы отказаться от человеческих пониманий суда, требуется полное преобразование всего строя души, не нравственное преобразование, а онтологическое: религиозно-онтологическое. Для моего ума, для моей воли это новое понимание - видение всегда будет камнем преткновения: соблазном и безумием. Безумие - совмещение предопределения (V) с моей ответственностью и виной: “За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда” (Мф. 12, 36); безумно понимание суда одновременно как уже совершенного от века (V), совершающегося сейчас [(I), (VI)] и в то же время грядущего - будущего суда (Мф. 12, 36) (VII). Наконец, безум-

но понимать суд как свет, пришедший в мир (VI), - “свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Ин. 1, 9). Но “безумное Божие мудрее человексов”.

Моей самолюбивой воле, моему сентиментальному чувству безумное Божие кажется жестоким. Потому что мой разум не может понять бесконечной ответственности, подаренной мне Богом, которая в грехе стала виной без вины; моя воля не принимает ее и отвергает Божественное *mysterium tremendum*. Но ведь есть же какое-то непонятное, необъяснимое, ноуменальное невидение, ноуменальная сонливость. Сколько раз говорит Христос Своим ученикам - тем, которых Он Сам избрал от мира: “Неужели и вы еще не разумеете?” (Мф. 15, 16). “Неужели и вы так непонятливы?” (Мк. 7, 18). “Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце?” (Мк. 8, 17). Наконец в Гефсимании, уже идя на крест, Он “начал ужасаться и тосковать. И сказал им: душа Моя скорбит смертельно: побудьте здесь и бодрствуйте” (Мк. 14, 33; 34). А они трижды засыпали, “ибо глаза у них отяжелели; и они не знали, что Ему ответить. И приходит в третий раз и говорит им: вы все еще спите и поживаете? Кончено; пришел час...” (Мк. 14, 40; 41). И когда мой час приходил, я спал и поживал; и мое сердце окаменено было, и мои глаза отяжелели. Это уже не малодушие, а какая-то бесовская активность малодушия и неверия, бесовское окаменение сердца, бесовское невидение. Страшное для моей сентиментальной чувствительности “чтобы”: чтобы видящие стали слепы - это страшность самой жизни, страшность меня самого, страшность греха, а за этим - непонятное для моего самоуверенного, самолюбивого разума величие Божественного *mysterium tremendum*.

Видение - вера, невидение - неверие. С невидением связан страх. Поэтому так часто Христос говорит Своим ученикам: “Что вы так боязливы, малoverы?” (Мф. 8, 26). “Что вы так боязливы? Как у вас нет веры?” (Мк. 4, 40). Апостолу Петру, когда он испугался и стал тонуть: “Малoverный, зачем ты усумнился?” (Мф. 14, 31). Начальнику синагоги: “Не бойся, только веруй” (Мк. 5, 36).

Ноуменальная жестокость, ноуменальная слепота и сонливость - невидение и малoverие, страх - все три соединены. И для моего самоуверенного разума, для моей самолюбивой

воли, для моей сентиментально-чувствительной души слова Христа “чтобы они стали слепы” останутся жестокими.

Эту ноуменальную жестокость, слепоту и страх я вижу в опустошенности чужого невидящего взгляда, он все время стоит передо мною, не оставляет меня. Это уже не моя опустошенность, а сама опустошенность, опустошающая меня, сама слепота, ослепляющая меня. И в смятении своем говорю: “Отлучен я от очей Твоих. Услышь, Господи, голос молитвы моей” (Пс. 60, 2).

7

Передо мною Божественное *mysterium tremendum*. Оно было, есть и будет. Для Бога же - сейчас. И для меня сейчас: в грехе, в сокрушении духа, в опустошенности, в отчаянии и безнадежности, в вопле, в слышании своего вопля, в покаянии и обращении. В пронзении моей души, в пронзении души Богочеловека я участник Его *mysterium tremendum*. В Боге оно сейчас и как бывшее, и как настоящее, и как будущее, и как завершившееся. Для меня во времени оно продолжается. Для меня в пронзении моей души оно сейчас; оно стоит передо мною как прошлое, настоящее, будущее, и я в нем - в том, которое стоит передо мною: то, что я вижу перед собою, то, что стоит передо мною, именно в нем я, и мой сокровенный сердца человек, и я сам - грешник, упорствующий в своем грехе, и грешник, кающийся в сокрушении духа.

Я созерцатель: созерцаю великое и страшное, блаженное Божественное *mysterium tremendum*; созерцаю в страхе и трепете, в удивлении и радости. Я участник - участник Его великого *mysterium tremendum*. Я в нем, его участник, и я, находящийся в нем, созерцаю его: изнутри - в видении своего видения в видении Богом моего видения; и извне, извергнутый из уст Его, - в мерзости запустения, в геенне огненной, в бесовском ничто - *μηδὲν*, и уже ничего не вижу. Тогда воплю, и Бог дает мне услышать мой вопль, увидеть мое невидение и в видении моего невидения увидеть мое видение. Я вижу свое невидение в видении Богом моего невидения и вижу свое видение в видении Богом моего видения. Между

ними - мерзость запустения, геенна огненная, извержение из уст Его.

Я созерцаю то, участником чего одновременно и являюсь, то, в чем я нахожусь; это и есть видение видения, и я одновременно и внутри и вне.

Если я одновременно и участник, и созерцатель, и созерцатель своего участия, то жизнь и мир нельзя понимать в субъект-объектном отношении: мир - не только вне меня; он сразу же и вне меня, и во мне, и я в нем. И второе: отпадает античное представление космоса как благоустроенного мира. Грех уже вошел в мир, тогда нарушил непосредственное, наивное благоустройство невинного мира: он уже не благоустроен; и еще не благоустроен. Сейчас хозяин его, как сказал Христос, - дьявол.

Евангелие дает новое понимание жизни и мира. В Евангельском понимании слово м и р четырехзначно.

Четыре значения слова "мир", несовместные для разума, веры, и в вере мой сокровенный сердца человек, отождествляет:

I. Мир вне оценки, мир как наличное, непосредственно видимое нами, в котором мы живем, через который проходим; мир, в котором Бог "повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных" (Мф. 5, 45). И также: Ин. 16, 21; 16, 28; 17, 18 и др.

II. Мир, хотя и павший, но возлюбленный Богом: "Ибо так возлюбил Бог мир..." (Ин. 3, 16). Мир, спасаемый Богом, то есть мир как то, что нуждается в спасении, что Бог любит и спасает: "Ибо не послал Бог Сына в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него" (Ин. 3, 17). И также Ин. 1, 29; 6, 51; 12, 47 и др.

III. Мир как разделенный, противоречивый, как само номенальное онтологическое разделение:

"На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы" (Ин. 9, 39).

Любящий душу свою потеряет, а ненавидящий душу свою в м и р е сем сохранит ее в жизнь вечную" (Ин. 12, 25).

"Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он возгорелся. Крещением должен Я креститься, и как Я томлюсь, пока сие совершится. Думаете ли вы, что Я при-

шел дать мир земле? Нет, говорю вам, но "разделение" (Лк. 12, 49 - 51).

"Не мир пришел я принести, но меч" (Мф. 10, 34).

Разделение, о котором говорит Христос, можно понимать интенсивно, как разделение во мне самом, и экстенсивно - разделение между людьми, разделение самого мира. Христос говорит и о первом разделении, и о втором. Но кто понимает, вернее, желает понимать это разделение только интенсивно, - морализирует, забывает о глубине греха, о противоречивости жизни, об онтологичности и эсхатологичности этого разделения. Кто забывает о первом - разделении в себе самом - да еще сочиняет свои человеческие измышления о двойном предопределении, вечном осуждении и пр., - лицемер и фарисей. Если я забываю, что я сам первый грешник, что во мне самом лукавый посеял плевелы, что я виноват за всех, что, может, для меня одного и создан ад, если я забываю это и начинаю строить теории о вечном осуждении других, - я лицемер и фарисей. Я не отрицаю ни двойного предопределения, ни вечного осуждения. Но я знаю только практическое экстенсивное разделение людей и знаю только таким, каким вижу. Но последних, самых глубоких мыслей человека и его последней, предсмертной мысли я не знаю и никто не знает, кроме Бога. Это не отрицает экстенсивного разделения, о котором говорит Христос, и оно остается страшным.

IV. Павший мир, хозяин которого дьявол; мир, власть над которым и слава предана пока дьяволу (Лк. 4, 6); мир, отвергаемый Христом:

"Вы от низших, Я от высших, вы от мира сего, Я не от мира сего" (Ин. 8, 23).

"Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего" (Ин. 14, 30).

"Если мир ненавидит вас, то знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир" (Ин. 15, 18, 19).

Здесь наиболее сильное противопоставление Христа миру как онтологическому принципу зла. Но и здесь мир как начало зла надо понимать и интенсивно, как начало зла во мне самом, и экстенсивно, как злое начало вне меня. Хри-

стос избирает от мира, но также и от моего благоустроенного мира в моей душе, от моей собственной благоустроенности, благоустроенности моей души, успокоившейся в автоматизме мысли, чувства и повседневности.

Это избрание от мира и есть меч, который принес Христос, чтобы я отрезал от себя и мир, и себя самого: “Господом моим, Иисусом Христом, мир распят для меня и я для мира” (Гал. 6, 14).

Избрание от мира, сораспятие Христу (Гал. 2, 19) - не нравственный, а религиозно-онтологический акт. Тогда не только интенсивное, но и экстенсивное разделение - абсолютное: Божественное *mysterium tremendum*.

То, что я назвал ноуменальной жестокостью, - экстенсивное разделение людей: чтобы невидящие увидели, а видящие стали слепы - это не жестокость Бога или Христа, а моя ноуменальная онтологическая противоречивость - мое абсолютное несоответствие, как сотворенного и конечного, возложенной на меня бесконечной ответственности и вечной жизни, к которой я призван. Пока глаза у меня не открываются, бесконечный дар Бога мне - жестокость и проклятие. Но без этой жестокости глаза не откроются. Об этом даре Христос говорит и в притче о талантах (Мф. 25).

Для раба лукавого и ленивого заключительные слова притчи кажутся жестокими: “Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что он имеет” (Мф. 25, 29). Имеющий, которому дастся и приумножится, это тот же грешник, которому противопоставляются девяносто девять праведников, тот же невидящий, которому Христос открывает глаза. Грешник не имеет праведности - своей праведности, невидящий не имеет видения. И именно в этом отсутствии он и есть имеющий, которому дастся и приумножится.

Эта притча тоже эсхатологическая, во вступлении к ней Христос говорит: “Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын человеческий” (Мф. 25, 13).

Есть несколько главных Евангельских тем. Они даны в противопоставлении, их противопоставление и кажется жес-

токим для моего уверенного в себе ума, для моей лукавой и ленивой воли. Эти темы: ноуменальная сонливость и бодрствование; рабство в грехе и свобода, которую дает Христос; страх и дерзание; соблазн и вера.

Христос говорит: “Горе миру от соблазнов; ибо надобно прийти соблазнам. Но горе тому человеку, через которого соблазн приходит” (Мф. 18, 7). Горе мне, горе каждому человеку: каждый соблазняется и каждый соблазняет. Соблазн – зло. Но еще большее зло – не иметь или не знать соблазнов. Вера, не знающая соблазнов, – пассивное невидение: легковерие; оно сопровождается фантастической мечтательностью и чувствительностью и любованием своей мечтательностью и чувствительностью; в конце концов это вера не в Бога, а в свою веру или в свое чувство. Поэтому и говорят, что самый большой соблазн – думать, что уже не имеешь соблазнов. Я бы сказал даже, что самый большой соблазн – не иметь никаких соблазнов. Потому что соблазн всегда мысленный, фактическая реализация его очень часто вопрос не веры, а нравственной техники, часто даже и не нравственной техники, а только боязнь нарушить свой покой, или боязнь унизить себя в мнении своих знакомых, или нарушить установившийся порядок своей жизни – только автоматизм мысли, чувства и повседневности.

Без соблазна и некоторого сомнения нет и веры. Поэтому и апостол Петр говорит: “Огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного” (1 Пет. 4, 12). И апостол Павел: “Испытывайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследывайте” (2 Кор. 13, 5).

Есть уверенность, и есть самоуверенность. Самоуверенность не знает ни сомнения, ни соблазна, боится “огненного искушения, для испытания посылаемого”, боится испытывать себя и свою веру. Она не знает дерзания, о котором говорит Христос. В конце концов самоуверенность – это уверенность в себе самом, а не в Боге. Мне кажется даже, кто никогда не соблазнялся, никогда не сомневался ни в себе, ни в своей вере, кто никогда, ни разу в жизни не дошел до полной разуверенности, до полного сокрушения духа, полного, безнадежного банкротства, тот еще не имеет веры, двигающей горами, еще не верит и в воскресение Христа.

Уверенность сопровождается и сомнением, доходящим иногда до полной разuverенности, отчаяния и безнадежности. Это не колеблет уверенности и веры, но только если это полная радикальная разuverенность, если она не останавливается перед сомнением и разuverенностью и в себе самом: в своем уме, в своей праведности, в своем сомнении. Соблазн уже вошел в мир, и надо иметь смелость смотреть ему прямо в глаза - соблазн и сомнение во всем, даже в том, что, как говорит Исаак Сирианин, и вымолвить страшно. Скрывать это от себя самого - лицемерие, может, даже хула на Духа Святого. Если же есть дерзновение, дерзновение и в сомнении, тогда Бог обращает это сомнение и разuverенность и в себе, и в своей вере, и в "в том, что даже вымолвить страшно", - на меня самого. И в полной разuverенности, в полной слабости и бессилии уже не я сам утверждаюсь, а Бог держит меня.

Но есть не полностью радикализированное сомнение, останавливающееся перед сомнением в себе самом и, главное, перед сомнением в своем уме: я знаю и знаю, что я знаю. Последний идол - я сам: мой ум, мое понимание справедливости, мое понимание добра, мое понимание ума. Это другая сторона наивной, непосредственной самоуверенности и легковерия. Оно уже не непосредственно, так как в рефлексии, но не менее наивно и глупо. Радикализированное сомнение в Боге невозможно без радикального сомнения в себе самом. Если нет Бога, нет никакого абсолютного критерия истины и знания и нельзя сказать: я знаю, что нет Бога. Полностью радикализированное во всем сомнение - от Бога. Поэтому неавтономно. Автономное же - не полностью радикализировано: наивная вера в себя, в свой ум, в "я знаю". Это и отличает моего сокровенного сердца человека от ветхого Адама во мне: моего ума, моей воли, моей сентиментальной чувствительности.

Самоуверенность, самоуверенная вера, легковерие, боящееся сомнения, и легкомысленное, нерадикализированное сомнение - два полюса одного и того же: жизни в автоматизме мысли и повседневности, в духовном сне и рабстве, от которого освобождает Христос. Но для этого надо иметь дерзновение. Христос говорит: "Дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои" (Мф. 9, 2). "Дерзай, дщерь! вера твоя спасла те-

бя” (Лк. 8, 48). Апостол Иоанн говорит о “дерзновении к Богу” (1 Ин. 3, 21), о “дерзновении к Сыну Божьему” (1 Ин. 5, 14), о “дерзновении в день суда” (1 Ин. 4, 17). Апостол Павел - о “великом во Христе дерзновении” (Флм. 1, 8). Это дерзновение не боится ни сомнения, ни “огненного искушения”, не закрывает глаз ни перед соблазном, ни перед искушением, как бы оно ни было страшно, как бы я сам ни был страшен себе самому. Это дерзновение - “победа, победившая мир, вера наша” (1 Ин. 5, 4). Поэтому Христос говорит: “Не бойся, только веруй” (Лк. 8, 50).

Четыре Евангельские темы: свобода, бодрствование, дерзание и вера в их жестоком для раба лукавого и ленивого противопоставлении рабству, сну, страху и соблазну, мне кажется, объясняют не только онтологический, но и эсхатологический смысл изречения (I). Все соблазны в конце концов сводятся к двум: мир и Христос. Сам мир в невозможности ни принять, ни не принять Божественный дар мне стал соблазном. И Сам Христос, Богочеловек, - соблазн. Поэтому Он и сказал: “Блажен, кто не соблазнится о Мне” (Мф. 11, 6). Изречение (I) и говорит об этом соблазне: ведь вторая половина его обращена к законникам и фарисеям - к тем, кто ждали Его, а когда Он пришел, не приняли. В чем этот соблазн?

В бесконечной дистанции, пропасти между Христом и миром. По сравнению с Ним, с Его Благой вестью все, кроме Него и Его слов, кажется каким-то мировым, космическим прозаизмом и провинциализмом. Кто это почувствовал, уже уязвлен Христом, уже не может успокоиться: надо делать выбор между Ним и миром. Совместить их нельзя.

В Старом Завете есть непонятные жестокости, иногда там виден больше гнев Божий, чем Его любовь, и все же дистанция между Богом и миром, Богом и человеком там не так велика, как в Евангелии. Только когда Бог стал человеком, стало ясно, как человек далек от Бога. И не только человек, - как мир далек от Бога. Поэтому любовь Бога, открывшаяся в Христе, страшнее Божьего гнева; Христос открыл мне меня самого: как я далек от Бога, как я далек от себя самого, страшен себе самому.

Христос показал мне, как я далек от Бога. Он показал еще, как Бог близок мне: Бог Сам пришел ко мне, потому что я не могу прийти к Нему; и я увидел бесконечность Его любви.

Я сказал: кто уязвлен Христом, должен сделать выбор между Христом и миром. Это неверно: кто уязвлен Христом, - ничего не должен; невозможно выбирать между Христом и миром. Кто **выбирает**, - что бы ни выбрал - если выбирает, уже выбрал мир, а не Христа. Это и есть величайший соблазн: невозможно выбирать между Христом и миром; и не только потому, что сам выбор как выбор есть выбор мира. Невозможно выбирать, потому что дистанция между Христом и миром бесконечна, они несоизмеримы. Последний соблазн о Христе: я выбираю Христа; тем самым, что выбрал, выбрал мир, а **думаю**, что выбрал Христа, - это последний соблазн. Уязвленный Христом не выбирает, а видит Его, тогда весь мир для него, всё, кроме Христа, - соблазн.

Христос от всего освобождает, от всякого долга, императива, закона. В других религиях есть правила и обряды. Тому, кто их исполняет, обещается спасение. Христос, в сущности, ничего не требует и ничего не запрещает. Он только советует, просит, призывает: кто может вместить, да вместит. Он не осуждает того, кто не может вместить, только просит вместить, если можешь. Выбирают правило или закон. Христос дает не правила или законы, Он отменяет их. Христос дает Себя. Уязвленный Христом идет за Ним, выбирать ему уже нечего. Слова Христа часто морализируют. Как моральные заповеди они вообще неосуществимы. Их нельзя назвать даже идеалом нравственного поведения, хотя бы бесконечно отдаленным идеалом, к которому надо приближаться. К нему невозможно даже приближаться, настолько он противоречит всей человеческой природе. К нему и не может быть никакого приближения. Всякое приближение к нему - лицемерие и фарисейство, профанация идеала: Он или есть, или Его нет, третьего здесь нет и не может быть, как нет третьего между грехом и святостью. Все, что говорит Христос, к чему Он призывает, абсолютно неосуществимо и невозможно. И в то же время уже осуществлено, полная осуществленная реальность, потому что это говорит Христос: Он Сам и есть осуществление невозможного. Как объяснить эту неосуществимость и одновременно абсолют-

ную осуществленность - я не знаю, это можно только видеть. Я - грешник; грешник, уязвленный Христом: для меня, грешника, это противоречие, невозможность отождествить несовместное; для меня, уязвленного Христом, - это полное осуществление, полная, абсолютная реальность: путь, истина и жизнь, Сам Христос.

Христос просит, призывает: кто может вместить, да вместит. Он только просит. Но кто в словах Христа увидел его Самого, уже не может успокоиться, пока не вместит. Но вместить все равно не может. Тогда уже нет покоя. Христос призывает к Себе всех труждающихся и обремененных, чтобы успокоить их, дать покой их душам. И дает беспокойство. И вот, когда беспокойство доходит до последних пределов, до полного отчаяния и безнадежности, когда кажется, уже и жить нельзя, приходит покой: Он Сам приходит. Когда уже в полной разuverенности, в полном сокрушении духа, в отчаянии и безнадежности воплю, так как не могу вместить, Он приходит и вмещает.

Самое главное в Евангелии - Сам Христос, Слово, ставшее плотью. Вочеловечение Бога - не идея, не "мысленный проект", а абсолютный факт - реальность, по сравнению с которой все остальное - видимость и ложь. Слово стало плотью: все слова Его стали плотью; это не нравственные правила, а Он Сам. Он Сам сказал: "Слова, которые Я говорю вам, - дух и жизнь" (Ин. 6, 63). "Я и есть то, что говорю вам" (Ин. 8, 25). В Его словах объединились, даже отождествились и то, что Он говорит, и то, как Он говорит, и Тот, Кто говорит. Поэтому самое главное в Евангелии не учение Христа, а Он Сам: Он Сам и есть Его учение, Он Сам и есть то, что Он говорит. Это и значит: "Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Ин. 1, 1). Это и есть вочеловечение Слова, полная, абсолютная субъективность истины, личная истина: Он Сам и есть истина. "Я есмь путь, истина и жизнь", - говорит Он. Поэтому же в сравнении с Его словами все другие слова, вообще всё - мировой, космический прозаизм и провинциализм: не только провинциализм, но и прозаизм. Потому что в Его словах, в Нем Самом есть какая-то красота; красота не эстетического порядка или этического, но совершенно другого рода, не определяемая никакими человеческими категориями.

Или Христос, или мир. Невидящие, мытари, грешники выбирают мир. Видящие, праведники - Христа. Но ведь Христос пришел не к праведникам, а к грешникам, Он Сам сказал: "Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию". Праведникам Христос не нужен.

Можно выбирать все, что угодно: кроме Христа. Христа невозможно выбрать, можно быть уязвленным Христом. Видящий, праведник не нуждается в Христе, ему не нужен Христос. И это величайший соблазн: Христос выше праведности. Тогда всякая моя праведность, всякая человеческая праведность, стала несправедностью.

Противоречие в том, что передо мною дилемма: или Христос, или мир. И в этой дилемме величайший соблазн - Сам Христос. Потому что выбрать Христа невозможно, всякий выбор - грех и своеволие. Выбирая Христа, я уже выбрал антихриста.

Несомненно, что среди законников и фарисеев были и не лицемеры - истинные праведники, с бесконечной заинтересованностью ждавшие Мессию, то есть Помазанника, - Христа, как Его ждал и Савл. Выбирая между миром и Христом, они **выбрали**, как и Савл, Христа. Поэтому, когда Он пришел, отвергли Его. И Савл отверг Его; пока не услышал голос с неба: "Что ты гонишь Меня?" Тогда Савл не выбирал, а стал Павлом: так как был уязвлен Христом.

Эти истинные праведники были видящими. И Христос для того и пришел, чтобы они, видящие, стали слепы. Это и есть Божественное *mysterium tremendum*: человек видит, когда Христос пробуждает его, но не может утвердиться сам в своем видении. Я снова перешел к онтологическому объяснению, но ведь истинные праведники были все же видящими. Эсхатологический смысл изречения (I) все равно нельзя объяснить, его можно только видеть и ужасаться, как ужасались и апостолы. Кто не видит его и не ужасается, еще не видит Божественного *mysterium tremendum*, не видит Христа, еще не имеет радости и великого дерзновения во Христе.

В невозможности ни принять, ни не принять Божественный дар мне я пал в свободу выбора, пал во время. Во времени я сплю, время и есть сон, смертный сон. Бог для того и

стал человеком, чтобы пробудить меня. Я живу только, когда Он пробуждает меня, только в акте пробуждения. Но не могу утвердиться в пробуждении, в бодрствовании, снова засыпаю. Как у апостолов в Гефсимании, глаза у меня тяжелеют и, когда приходит мой час, я сплю и почитаю; как у пяти неразумных дев к приходу жениха, у меня не хватает масла для светильника. И как апостолу Петру, Христос говорит мне: “Ты спишь! не мог ты бодрствовать один час? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение”. Об этом же говорит и изречение (I). Но почему же сказано “чтобы”? чтобы видящие стали слепы? Умом я понимаю: видение - не мое естественное состояние, в грехе я слеп, естественное состояние - сон во времени; Христос пришел пробудить меня. Но как только я пробуждаюсь, как только увижу, я присваиваю себе это видение, оно уже мое собственное состояние: мой атрибут, моя акциденция, мой *habitus** - тогда уже не вижу.

Я сказал: умом я понимаю это. Именно умом не понимаю: я вижу. И как только вижу, это видение становится моим собственным видением видения, рефлектирующим видением моего видения видения, то есть невидением. Поэтому Христос и сказал **чтобы** : чтобы видящие стали слепы. Это **чтобы** страшно моей сентиментально-чувствительной душе. Может, его я и вижу в пустом, невидящем взгляде? Или есть два **чтобы** : на время, как предостережение и угроза, и на всю жизнь? Но ведь и вся жизнь - на время. Но если и на время, то не печать ли и знак вечности? Я все время колеблюсь между онтологически-телеологическим и эсхатологическим пониманием этого страшного **чтобы** . Может, само это колебание - только сентиментальная чувствительность моей души, боязнь, положивши руку на плуг, не оглядываться назад? Или знак эсхатологичности моего **сейчас**, сейчас, в котором я живу? Если позади - ничто, если что было, вошло в меня и сейчас во мне как мое жало в плоть, то ослабела сила желания, сила свободы выбора и ожидания ближайших событий, впереди ничто, вплоть до моего последнего **сейчас** . Тогда промежуток между моим **сейчас**, в котором я живу, и моим последним **сейчас** - пуст. Тогда

*Состояние (лат.).

оба **чтобы** объединились и мое **сейчас** эсхатологично: времени нет, свершилось исполнение времен.

Соблазн о Христе пришел с Христом - с исполнением времен. Невозможно выбрать Христа. Выбирающий Христа выбирает антихриста, так как сам выбор и есть выбор антихриста. Христос и не требует выбора, Он освобождает от всякого выбора, от всякого долга. "Истина сделает вас свободными", - говорит Он, а истина - Он Сам: "Если Сын освободит вас, вы истинно свободны" (Ин. 8, 36) - свободны от долга, от формально и материально детерминированной свободы выбора. И Он Сам ничего не требует, а просит, призывает к Себе: "Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко" (Мф. 11, 28 - 30) - легко, если тяжело, и чем тяжелее, тем легче. Но тогда все остальное, весь мир - тщета и сор, как говорит апостол Павел: "Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего. Для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа" (Флп. 3, 8).

Но соблазн о Христе остается. Остается как жало в плоть, как опустошенный, невидящий взгляд, как сама опустошенность жизни без Христа. Остается как постоянная угроза: чтобы не впасть в автоматизм жизни, мысли и повседневности, чтобы не усохла моя душа.

Когда Он пришел, Он и стал самым опасным соблазном. Иудеи, самый благочестивый народ в мире, народ, избранный Самим Богом, тысячу лет ждавший Мессию, когда Мессия пришел, соблазнились, не узнали Его: "Пришел к своим и свои Его не приняли". Но ведь избранному Богом народу уже по избранности принадлежало видение. Тогда Христос и сказал "чтобы видящие стали слепы". Он обнаружил, открыл Божественное безумие, Божественное безумие самого видения, онтологическую и эсхатологическую противоречивость видения для моего самоуверенного разума, для моей самолюбивой воли, для моей сентиментально-чувствительной души. Он открыл невозможность видения.

Но именно эта невозможность видения и есть осуществление видения: невозможное у людей возможно для Бога. Бог дает человеку видение, а сам от себя человек не видит.

Я хочу понять свое невидение: увидеть в своем невидении видение невидения, видение видения. Поэтому мне не хотелось бы говорить о невидении других людей, о церкви - о *Civitas Dei**, осуществляемой на земле. Я скажу только несколько слов. "Мое царство не от мира сего, - говорит Христос, - дьявол хозяин мира сего", ему передана власть над миром и слава его (Лк. 4, 6). А Августин хотел на земле строить *Civitas Dei*.

Мне кажется, вся история церкви - *Civitas Dei*, осуществляемой на земле грешниками (потому что все люди грешники), осуществляемой именно теми, которым Христос открыл глаза, - раскрывает смысл слов "чтобы видящие стали слепы". Им, строящим на земле *Civitas Dei*, Он и говорит эти слова.

Он говорит их и мне. Я услышал их как угрозу мне, я все время слышу их в пустом, невидящем взгляде, открывающем мне опустошенность жизни, жизни без Христа, тяжесть Его бремени, невозможность ни принять, ни не принять Его бремя, так как оно уже возложено на меня, но непосильно мне, невозможность ни вместить, ни не вместить Его слова, так как не вместить я тоже не могу, я уже уязвлен Им. Он говорит и мне, чтобы я не забыл о своем жале в плоть, чтобы я не впал в автоматизм мысли и повседневности, чтобы не усохла душа моя.

Что же в конце концов можно сказать об эсхатологическом смысле слов: чтобы невидящие стали слепы? Да, Христос для того и пришел, чтобы законники и фарисеи, чтобы праведники стали слепы; чтобы Анна и Каиафа стали слепы. Чтобы и Арий, и Несторий, и Пелагий стали слепы. Чтобы и современные христианские законники и фарисеи стали слепы. Но ведь на кресте Христос молился и за них: "Прости им, Господи, не ведают, что творят". Я осужу идеи Анны и Каиафы, Ария, Нестория и Пелагия, осужу идеи современных законников и фарисеев, а о них самих ничего не скажу, этого мне не дано решать. Если же хватит веры и любви, то скажу: прости им, Господи, не ведают, что творят.

*Царство Божие (лат.).

Что же касается двойного предопределения, конца света, страшного суда, вечного осуждения, то и об этом я знаю только то, что сказано в Евангелии. А там сказано немного, вернее, очень много в немногом - в одном, двузначном двустороннем одном: имей страх Божий и имей великое дерзновение во Христе.

Вот я закончил это рассуждение, довел его до конца; но опустошенный, невидящий взгляд не оставляет меня. Когда я увидел его, мне стало страшно, меня охватил страх и трепет, я ушел в тоске и смятении. И тоска и смятение не оставляют меня.

Увидев свое анти-я, я прикоснулся к некоторой реальности. Прикосание было мгновенным и страшным. Прикосание прошло, а страшное осталось. Страшное было вне меня и было во мне. Я сам был страшен себе. Страшное - мой грех, соблазн и искушение, уже лишенное всякой соблазнительности, опустошенное, сама опустошенность. Грех шел из меня, идет из меня и загрязняет все кругом. Грех всего мира во мне, идет из меня, все Божье творение я вижу преломленным в моем грехе, изгаженным моим грехом. Я вижу опустошенность греха, греха всего мира во мне, я вижу его в опустошенном, невидящем, чужом взгляде, все время вижу его, не знаю, как избавиться от него. Я должен был написать это рассуждение, чтобы опустошенный взгляд оставил меня, чтобы Бог убрал его, чтобы Бог снял с меня вину моего греха, греха всего мира, непосильную для меня вину, непосильное бремя.

Когда я увидел пустой, невидящий взгляд, придя домой, я записал то, что увидел. Я думал: этого довольно, он оставит меня. Но он не оставлял меня. Четыре рассуждения я начал писать за это время и ни одного не закончил. Потому что пустой, невидящий, чужой взгляд ни на минуту не оставлял меня, не давал мне покоя. В нем видел я весь грех мира, всю опустошенность греха, всю страшность жизни.

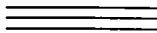
Вот я прикасаюсь к реальности, страшной или радостной, к страшной и радостной, к *mysterium tremendum*. Мне что-то открывается, я что-то вижу. Это продолжается мгновение. Мгновение расширяется во времени - большое мгновение; затем проходит. Остается воспоминание, остается радость от мгновения, остается страх и трепет. И я пытаюсь

уже со стороны, извергнутый из мгновения, может, извергнутый уже из уст Его, понять, что я увидел. Я жил много лет. У меня есть некоторый опыт, опыт жизни и мысли. Я пытаюсь понять то, что увидел. Увиденное открывается, хотя уже не вижу его, только вспоминаю; и все же снова прикасаюсь к нему. Некоторое время до какого-то мгновения увиденное открывается все больше и больше, я не теряю связь с ним. Но затем наступает автоматизм мысли: прикосание кончилось, связь порвалась. Я даже не замечаю, как это наступает; вдруг вижу: я сплю, давно уже сплю. Опыт жизни, опыт мысли построил готовые схемы, готовые ответы на все вопросы. Когда это приходит, я уже ничего не вижу. Тогда останавливаюсь и жду. Жду, пока не увижу пустого, невидящего взгляда. Или пока Бог не пошлет мне утешения.

Вот я нашел ответ: чтобы не впасть в автоматизм мысли и повседневности, в автоматизм устойчивого, чтобы не усохла душа моя, чтобы я всегда чувствовал великое, страшное и радостное *mysterium tremendum*, Бог послал мне пустой, невидящий взгляд, посылает за утешением искушение, за искушением утешение. - Что мне до этого, что мне до моего ответа, когда на меня снова смотрит опустошенный, невидящий, чужой взгляд, как мне освободиться от него? Я пытаюсь понять его, увидеть свое невидение и в видении невидения увидеть видение. Я уже вижу, вижу Христа, но пустой, невидящий взгляд снова смотрит на меня, снова низвергает на землю и ниже, в самую преисподнюю. И я хожу в страхе и трепете, в тоске и смятении.

Я нахожу ответы, я все объясняю, и когда все объяснено - все непонятно, и я стою перед Твоим чудесным великим *mysterium tremendum*.

Я увидел невидящий взгляд, увидел свое невидение, увидел свой грех, опустошенность греха, грех всего мира, всю страшность жизни, всю тяжесть и боль бытия. Я принял Твое иго, и оно благо, я принял Твое бремя, и оно легко. Я иду к Тебе: Ты тащишь меня к Себе. Освободи же меня от страшного, пустого, невидящего взгляда, освободи меня от меня самого. Верю, что освободишь, верю, Господи, помоги моему неверию.



Два месяца меня мучил пустой, невидящий взгляд. Бог послал мне его, послал ангела сатаны, чтобы он удручал ме-

ня, чтобы я всегда помнил свое жало в плоть, чтобы оно не стало повседневным, обычным, чтобы я не успокоился в повседневности, в автоматизме мысли и повседневности, чтобы не усохла душа моя, на что Тебе усохшая душа?

Ты извергнул меня из уст Своих, и я ходил в страхе и трепете, в тоске и смятении: все время смотрел на меня страшный, пустой, невидящий взгляд, ни на минуту не оставлял меня. Меня постигло искушение, пустое, опустошенное искушение, и не было мне покоя.

Я думал: Бог отверг меня, оставил в моей опустошенности, совсем оставил. Но и тогда Ты показывал мне Свое *mysterium tremendum* и тогда возносил меня на третье небо, но опустошенный взгляд снова низвергал меня на землю и ниже, в самую преисподнюю.

И я снова думал: оставил Ты меня в моей опустошенности, совсем оставил. А Ты опустошал меня от моей опустошенности, опустошал от того, что мне уже не нужно: от соблазнительности ненужных, уже несоблазнительных соблазнов.

Ты освободил меня от пустого, невидящего взгляда, и снова я вижу: “Ты держишь меня за правую руку. Советом Твоим Ты водишь меня” (Пс. 72, 23; 24).

Пустой, невидящий взгляд оставил меня, но тень его осталась, осталось жало взгляда. Какой-то скелет, бесплотный скелет пустого, невидящего взгляда остался, остался как постоянное напоминание, чтобы не усохла душа моя, чтобы жало в плоть было больнее, чтобы бремя Твое было тяжелее, тогда оно легко и иго Твое благо.

Что было? Было искушение. Было обращение. Сколько раз в жизни совершается обращение? Сколько раз Савл становился Павлом? Один раз. Множество раз. Вся жизнь, каждый день - покаяние и обращение. Если же этого нет, наступает автоматизм мысли и повседневности. Тогда усыхает душа: в пассивном или активном невидении; если же вижу это, вижу свое невидение, - то в опустошенности и страхе. Христос говорит: “Не бойся, только веруй”. - Верую, Господи, помоги моему неверию.

Да не усохнет душа моя.

АВТОРСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ*

Стр. 6. Сокровенный сердца человек - из послания Петра. В каждом человеке есть что-то, чего он и сам не знает, только чувствует, это его ноуменальное ядро. Христос все время об этом и говорит. Сокровенный и значит: скрытый в сердце, внутренний человек.

Субъект-объектное знание противопоставляется симпатическому пониманию. Субъект-объектное знание разделяет процесс понимания на субъекты и объекты, симпатическое понимание через симпатию сближает, иногда даже отождествляет субъект с объектом.

Стр. 7. В земле Гадаринской был человек, одержимый легионом (тысячей) бесов. Христос изгнал из него бесов. Бесы мучают человека, то есть поедают его в переносном смысле. Грех, и в грехе я сам мучаю, то есть поедаю, себя. Христос сказал: "Блаженны..." (Нагорная проповедь). По-гречески, блаженны - такаг, Шеллинг толкует это так: та каг - не ешь себя.

Рефлексия - размышление, раздумие. Рефлекс - отражение, в переносном смысле - проявление, действие. Оба слова одного корня, потому что в мышлении, например, о себе самом, о том, что мне близко, я отражаю на себя самого. Это во-первых. Во-вторых, мысль всегда есть некоторое отражение чего-либо вне мысли и на мой акт мысли. Я мыслю, потому что что-то вне мысли действует на меня и самой мыслью я отражаю это действие на меня - на то, что действует на меня.

Стр. 12. В мысли я произвольно или произвольно произвожу некоторое разделение, например я и не я; материальный и нематериальный мир; телесное, душевное и духовное и т.д. Могут быть разные принципы деления. Принцип деления зависит не только и не столько от того, что делится, но и от того, кто делит, то есть он определяет разделение, разделение и самого разделяющего. У Гегеля триадический принцип деления: тезис, антитезис, синтез. При дихотомическом разделении принцип - два; это, не это; затем не это снова разделяется на два, и т.д.

Дизъюнкция - разделение, в математической логике определяется словами: или... или.

Сублимация - перенос, или перенесение, термин Фрейда.

*Составлены для конкретного лица, поэтому носят характер личного обращения.

Он говорит, что некоторые неизвестные мне **мои** тайные желания, которых я стыжусь или боюсь или которые мне неприятны, - бессознательно переводятся в другие желания, из бессознательного переносятся в сознательное, при этом преобразуются, так что тайная причина этих желаний остается мне неизвестной.

Стр. 13. Это мое разделение; я отличаю субъективизм как **только** личное от субъективности, которая тоже личное, даже самое глубокое личное, но не только личное, - абсолютное. Например, вера: если она не личная, самое личное, - то и не вера, а фарисейство, или модничанье, или *Fugwahrhaltung*, или что-либо другое. Поэтому субъективность абсолютна, а субъективизм - эмоциональность, психологизм, прихоть и др.

Д. И.* говорил: субъективно я предпочитаю арбуз дыне, а абсолютно - Гоголя Бальзаку. От других людей я не требую, чтобы они тоже предпочитали арбуз дыне, а абсолютно - требую, то есть убежден, что те, которые предпочитают Бальзака Гоголю, ничего не понимают в литературе. Д. И. употребил здесь слово "субъективность" в смысле "субъективизм". Я бы поправил так: **только** субъективно я предпочитаю арбуз дыне, но **абсолютно** субъективно предпочитаю Гоголя Бальзаку.

Амбивалентно - двойственно. Термин введен Фрейдом. Фрейд говорит: очень часто наши желания двойственны, но мы почти не сознаем это. Бывает и так, что человек одновременно и любит и ненавидит. Кьеркегор говорит: страх - симпатическая антипатия или антипатическая симпатия, то есть амбивалентен, - одновременно и страшит и притягивает.

Ontos, или **on**, по-гречески - сущее, или бытие, онтология - учение об истинно сущем. Онтологическое бытие? Все знают: существует и что-либо вне меня. И также все знают, что само по себе, или истинно, оно существует не таким, каким я вижу его, представляю или думаю о нем. Особенно ясно это в отношении к другому человеку. Только в редких ноуменальных отношениях я ясно вижу, **что** и **кто** есть этот человек. Это **что** и **кто**, или сокровенный сердца человек, - его сущее, или **он**, **ontos**, по-латински - *essentia*, а его видимое для всех поведение - существование, *existentia*. Это разделение относится не только к человеку, но ко всему: к природе,

*Даниил Иванович Хармс (Ювачев), 1905-1942, - поэт, близкий друг автора.

как я ее вижу и чувствую, к жизни, к определенным жизненным ситуациям. Философы всегда пытались понять это разделение, например у Канта - мир вещей в себе и мир явлений. Индусы считали последний мир, то есть экзистенцию, только призраком - покрывалом Майи, лживо скрывающим от нас подлинную реальность. Этим же интересуется и занимается искусство и, прежде всего, религия.

Вместо "существования" (*Dasein*), противоположаемого "сущему" (*Sein*), со времен Кьеркегора говорят "экзистенция", потому что Кьеркегор показал, что абстрактное отделение сущего от существующего ложно, тогда нет ни сущего, ни существующего, а только абстрактные, мысленные комбинации - например, Гегель. Как все великие мысли, они не придуманы, но существуют всегда, только сформулированы великим человеком. Самая первая и главная экзистенциальная мысль сказана в Евангелии от Иоанна: Слово стало плотью, то есть Бог, Вечный, явился во времени, стал человеком. Но тогда абстрактное отделение сущего от существующего пусто, ничего не говорит.

Прилагательное "экзистенциальное" противопоставляется "абстрактному", то есть только мыслимому, не имеющему отношения к реальному.

Экзистенциализм тоже различает сущее и существующее, но ищет сущее в существующем, ищет вечное во временном. Конечно, все философы, вообще все думающие люди, а значит, и все люди, сознательно, или полусознательно, или бессознательно чувствуют противоречивость жизни и стремятся понять ее. Все люди говорят: хорошо - плохо, важно - не важно; как-то чувствуют: вечное - не вечно. Поэтому все стремятся к экзистенциальному пониманию. Но очень немногие сознательно приходят к нему.

Стр. 22. Аксиденция - свойство или состояние - противопоставляется субстанции - тому, что имеет или чему принадлежит акциденция. Аксиденциальность - непervasальность.

Стр. 24. Потенция - степень, например $4 = 2 \times 2 = 2^2$; $8 = 2 \times 2 \times 2 = 2^3$, то есть 3-я степень, или потенция, от двух. В самосознании я думаю о себе самом, таким образом, удваиваю себя:

я думаю о себе самом
 | |
 1-я степень 2-я степень

я думаю о себе самом,
 | | |
 1-я степень 2-я степень

думающем о себе самом
 | | | |
 3-я степень и т. д.

Это не пустые абстракции. Если ты думаешь о себе самом, о своей жизни, о людях, с которыми встречался и встречаешься, иногда раскаиваешься в своих поступках, хотел бы их исправить, но уже не можешь, ты как бы реально переносишься в свое прошлое, тогда уже потенцируешь себя. Также, думая о самом ближайшем прошлом, наконец с ейчас, в сомнении и колебании я уже раздваиваюсь, тогда потенцирую себя. Это несовершенство - грех моей экзистенции, то есть меня самого. Эту мою раздвоенность, мой грех, самопоедание я пытаюсь высказать словами, тогда отвлечение в виде некоторой формулы. Реальность, то есть экзистенциальность, этой формулы я яснее всего ощущаю в раскаянии и в сомнении и колебании, когда передо мной стоит определенная, конкретная дилемма.

Каждый человек, хотя бы и очень редко, но в какие-то особые минуты, воспринимает свою жизнь как целое. В этом целостном восприятии своей жизни, в которую входят и все его отношения к его ближним, он ощущает некоторый ритм своей жизни. Но так как каждый человек грешник, то ритм его жизни поврежден, поэтому и его самосознание - поврежденный ритм. Самосознание Бога - неповрежденный ритм. Но ведь самосознание - личное, поэтому и ритм - личный, то есть лицо. Мне кажется, что Святой Дух, то есть третье лицо Троицы, и есть Божественный, неповрежденный грехом ритм - Божественное самосознание.

Когда я говорю о ритме человеческом, поврежденном, греховном или о ритме Божественном, неповрежденном, то есть святом, о ритме как лице, вот что я имею в виду: каждый человек чувствует и говорит "я - я", то есть чувствует единство своего сознания. И одновременно его раздвоенность: "хочу одного, делаю другое". Но может быть и одновременно двойное, амбивалентное, желание: и хочу и не хочу, и боюсь и манит, и т.д. Все сводится к одному, к одной дилемме: или я ощущаю этот ритм как что-то не зависящее от меня, хотя и полностью ответствен за него, или не ощущаю, все свожу на себя. Иначе: я ощущаю, что моя жизнь принадлежит не мне, а Богу, или не ощущаю, то есть имею ли я ощущение вечного или нет, верю в Бога или не верю. В одном стихотворении Шура* пишет о том, как человек ду-

*Александр Иванович Введенский (1904-1941) - поэт, близкий друг автора.

мает, что “он начальник Бога”, это уже вера в себя, а не в Бога.

В Шуриных вещах все время ощущение: человек принадлежит не себе, хотя и ответствен за себя, и виноват; например, “Элегия”.*

Стр. 28. **Антропология** - учение о человеке.

Физиологическая, или биологическая, антропология - учение о человеке как биологическом виде.

Философская антропология - учение о человеке как существе, выходящем из мира природы. Почти все вещи Лени** - философская антропология (стихия и индивидуальность, ужас, телесные прикосновения, язык - все это уже не укладывается в рамки биологической антропологии).

Антропоцентрическая - исключает Бога, пытается объяснить и духовную жизнь человека как автономную: человек - начальник Бога. Наиболее характерный пример антропоцентрической антропологии -

Антропология: Фейербах, Маркс, Сартр.

Теоцентрическая - утверждает, что человека как духовное существо вообще нельзя понять без Бога. Theos - Бог. Без Бога и человек - не человек, а один из видов животного.

Стр. 29. Теософия и гностицизм - фантастические, но большей частью бесплодные попытки понять отношение вечного и временного, Бога и мира, Бога и человека.

Стр. 38. Парменид слишком абстрактно отделил сущее от существующего, поэтому сущее стало у него только абстрактным понятием, а не реальностью, так же как и идеи Платона.

Стр. 39. Прикосновение к Богу - ощущение, чувство Бога, об этом говорят и Библия, и Евангелие, и Псалмы, и вообще все религиозные книги, не только христианские.

Дуализм. У Веберна есть выражение: то же самое в различном. Он имеет в виду музыку, но это приложимо в жизни, ко всему. “То же самое” - принцип единства, “в различном” - множественности. Философы не придумали это, да и Веберн не философ, а каждый человек сознательно, полусознательно или бессознательно ощущает это, в разные време-

* Стихотворение А. И. Введенского.

** Леонид Савельевич Липавский (1903-1941) - философ, близкий друг автора.

на у одного и того же человека преобладает иногда принцип единства, гармонии или разделения, дисгармонии, множественности. У некоторых философов (например, Спиноза, Фихте) преобладает в их системах принцип единства - множественности, у других (Декарт, Кант) - принцип дуализма.

Стр. 45. Есть понимание внешнее, абстрактное и есть понимание внутреннее, симпатическое, интуитивное: понять можно только то, что любишь. Антипатичное понимаешь тоже по симпатии - если любишь противоположное - антипатическая симпатия или симпатическая антипатия. Если этого нет, то понимание только внешнее: слов, понятий, отношений понятий, но не сущности того, что выражается этими понятиями. Я боюсь, что когда мы с М.* комментируем мои вещи, то он только вовремя произносит соответственные, то есть правильные, слова и их отношения, что когда он говорит, то только правильно повторяет мои термины и правильно связывает их. Я когда-то писал - между двумя людьми может быть:

1. Полное понимание, хотя и нет общего языка.
2. Общий язык, но никакого понимания.
3. Общее понимание и общий язык.

Я боюсь, что у М., когда он говорит о моих вещах, есть только второе.

Стр. 48. *Sub specie aeternitatis* - под формой вечности - термин Спинозы, то есть видеть жизнь под формой вечности.

Sub specie mortis - под формой смерти: это в грехе и в неверии.

Sub specie Christi - под формой Христа: это в вере и через веру.

Стр. 52. *Culpa*, то есть вина, греха, становится *causa*, то есть виной в смысле виновности - причинности. Когда в моей вере Христос берет на себя вину моего греха, то реализуется подаренная мне Богом абсолютная ответственность и свобода.

Стр. 53. Трансцендентный - вне меня лежащий - момент веры. Если есть настоящая вера, то она не от меня, не просто мое психологическое состояние, я получаю ее от Бога и тогда уже не могу противиться ей. Об этом говорит и Евангелие, и многие религии.

*Один из знакомых автора, общавшийся с ним в 1960 - 70-е годы.

Стр. 61. Интенция - тяготение, стремление, отношение. Субъект-объектное знание - интенциональное; полного понимания объекта, совпадения через симпатию с субъектом при этом нет.

Стр. 62. Кант свел всю этику к категорическому императиву. Его этика автономная, то есть антропоцентрическая. Это наиболее возвышенная, а потому и наиболее греховная форма эгоизма и атеизма. Конечно, это не значит, что сам Кант был неверующий. Он верил в Бога, но неправильно обосновывал свою веру и этику. Евангельская этика - теоцентрическая.

Идея блага у Платона - высшее понятие. До сих пор спорят: идея блага - абстрактное понятие? Но Платон приписывал этому понятию свойства Бога. А Бог - реальность, а не абстракция. Сам Платон понимал, вернее, чувствовал идею блага конкретно как Бога, но в своих толкованиях идеи блага он, как мне кажется, все же не мог перейти от идеи к реальности, только гипостазировал идею блага. Некоторые же считают, что он достаточно ясно описал идею блага как идею Бога, значит, указал, как от идеи, или понятия, перейти к предмету, то есть реальности.

Стр. 65. В своей логике Аристотель различал суждения аподиктические, то есть необходимые, например $2 \times 2 = 4$, допустимые и возможные. Допустимость и есть контингентность.

В жизни есть события, которые кажутся вначале случайными, а потом обнаруживаешь в них какую-то целесообразность, даже преднамеренность, но трансцендентную, то есть не зависящую от воли людей. Я ввожу для подобных случаев термин "контингентность". Он не вполне соответствует аристотелеву смыслу этого слова, но терминология - право автора, если она достаточно обоснована. Я бы определил так: контингентность - случайная неслучайность или неслучайная случайность, поэтому полное ощущение контингентности может быть только у верующего, это ощущение Провидения. Но здесь есть еще и второй момент - экзистенциальный: абстрактная логическая мысль необходима, например сумма углов треугольника на евклидовой плоскости равна двум прямым и не может быть ни меньше, ни больше. А контингентное всегда фактично, любой факт, наступивший **сейчас**, мог **сейчас** и не наступить. Евангелие и дает полное понимание смысла фактичности - фактичности контингентного, то есть его не абстрактности, а экзистенциальности.

Стр. 75. По Евангелию и ортодоксальному учению, Христос - Сын Божий, или второе лицо Троицы, - единосущен Отцу. Рационализм не может понять этого - Арий учил, что

Христос не единосущен Отцу, а только подобосущен. Арианство стало почти нарицательным словом: может, всякая попытка рационально объяснить арациональное, то есть рационально, то есть умом, а не верой и симпатическим пониманием-видением, совместить несовместное для разума - уже в какой-то степени арианство.

Стр. 82. Эсхатология - слово о последних вещах, то есть о конце. Различается: личная эсхатология, то есть учение о смерти, но не как о биологическом, а как о духовном, религиозном факте, и учение о конце всего мира, и снова не как о биологическом, а как о религиозном факте.

Эсхатологическое понимание, связывающее эмпирическую, обычную жизнь с другой жизнью, то есть понимающее нашу жизнь не только как биологическое, психологическое или социологическое явление. Все вещи Шуры эсхатологичны: время, смерть, Бог - вот что меня интересует, говорил он. Вещи Д.И. не так прямо, но тоже, иногда косвенно, эсхатологичны. Философская антропология Лени тоже иногда прикасается к эсхатологическим вопросам, то есть к вопросам о последнем смысле жизни, а этот вопрос неотделим от вопросов о конце жизни, то есть смерти, и о бессмертии.

Стр. 84. Схематически эти законы выражаются так:

Тождество: **А** есть **А**.

Противоречие: **А** не есть **А**.

Исключение третьего: из двух контрадикторно несовместных предложений

А есть **В**

А не есть **В**

} - одно обязательно истинно.

Стр. 87. *μή ὄν* - несуществующее.

Стр. 92. Радикализированное - то есть полное, доведенное до конца, сомнение распространяется и на самого сомневающегося.

РАССУЖДЕНИЯ
о Библейской онтологии,
о тайне контингентности,
о моем рабстве и моей свободе
и об эсхатологии,
не вошедшие
в “ВИДЕНИЕ НЕВИДЕНИЯ”

Только Бог - Сам Дух, чистая актуальность без всякой потенциальности: абсолютная личная немотивированная свобода, абсолютная неограниченная мощь и ответственность за все творение. Все, сотворенное Им, сотворено из абсолютного ничто, в котором нет никакой потенциальности - ничего нет: *οὐχ' ὄν* **. Но сотворенное - не ничто: Бог творит что, а не ничто. Но бытие сотворенного - что этого что - не в нем самом, а в Боге: в этом потенциальность сотворенного, оно не имеет **своего** бытия.

Бог сотворил меня по своему образу и подобию: дарит мне Свою ответственность и абсолютную свободу, Свою духовность, Свой Дух - Себя Самого. У Него - Своя духовность, у меня не своя - Его духовность. И здесь открывается мое онтологическое ноуменальное противоречие: Он дарит мне Свою духовность; она уже моя: моя как не моя, а Его. Но как моя, только моя - она уже не Его, подаренная мне духовность, а моя собственная: тогда уже не духовность, а абстракция - царство идей, царство смыслов, ценностей, норм - все это гипостазированные, абстрактные понятия, гипостазирование тенденций ума, павшего в Адаме. Сама духовность противоречива для меня, как и сама праведность. Как сама праведность - моя собственная праведность (а не Божья), то есть фарисейство, так и сама духовность - моя собственная духовность, тогда не духовность, а абстракция.

Духовность Самого Бога недостижима для человека. Он Сам недостижим. Тогда Он Сам стал человеком, чтобы я мог приобщиться к Его духовности. Кажется, Ириной спросил: *сиг Deus homo?* - Почему Бог стал человеком? И ответил: чтобы человек стал Богом, то есть приобщился к Божеству. Я именно приобщаюсь - в видении моего видения в Его видении моего видения; в этом, я думаю, смысл Евхаристии - причастия: приобщение к Богу, к Его духовности. Его духовность становится моей, но именно в приобщении и только в приобщении: она моя как не моя, а Его. Если же

* Отрицание факта (*греч.*).

** Сущее (*греч.*). См. также работу "Дьявол в виде ничто - *μή ὄν*" в журнале "Арс" (б. "Искусство Ленинграда"), тематический выпуск "Бездна", 1992.

станет только моей, самой духовностью вне приобщения, то это уже не духовность, а или душевность, или абстракция. Только в реальном, фактическом приобщении она не абстрагируется - в этом, мне кажется, смысл слов Христа о вкушении Его тела и крови.

Я сам - не абстракция, я фактичен и контингентен, то есть существую сейчас-здесь. Абстракция вневременна, поэтому вне сейчас-здесь.

Духовное вечно. Вечное - не бесконечное продолжение во времени, не категория количества, а, скорее, категория качества. Бог вечен и не ограничен определенными сейчас-здесь. А я ограничен. Чтобы я мог приобщиться к Его духовности, Он Сам в определенном, единственном сейчас-здесь стал человеком. Тогда духовность стала фактической: сейчас-здесь. Его сейчас-здесь реализовало и освятило и мое сейчас-здесь.

Для меня, как сотворенного, духовное, в отличие от абстрактного и вневременного, конкретно и связано со всей моей жизнью, со мною, с моей фактичностью и контингентностью. Если я забываю об этом, моя духовность вырождается в абстракцию, тогда Бог - только идея Бога, идея блага, *causa sui** или какое-либо другое гипостазированное понятие. Для того Слово и стало плотью, чтобы соединить меня с Богом, именно мою фактическую контингентную экзистенцию, меня в целом, а не только мой ум и мою способность мыслить. Это отличает Благоую весть от язычества: контингентность, фактичность, экзистенциальность и субъективность истины в Слове, ставшем плотью.

Нельзя строить Библейскую теологию на основе абстрактной субстанциальной онтологии. Основу Библейской и Евангельской онтологии надо искать в Самом Евангелии. Вместо субстанции или неопределенного бытия основой онтологии станет Слово: "Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Ин. 1, 1).

*Причина самого себя (*лат.*).

І. О Евангельской* онтологии

Бог - Сущий: Он есть то, что он есть. И как то, что Он есть, Он больше того, что он есть.

Математическая бесконечность определяется как величина, которая не уменьшается, когда мы отнимаем от нее какую угодно большую конечную величину; поэтому как то, что она есть, она больше того, что она есть. Применение этого определения к Богу - только аналогия. Он первоначально и по существу, не только в количественном отношении, как то, что Он есть, больше того, что Он есть. В этом Его абсолютная актуальность. Второй момент Его актуальности: Бог - абсолютный творческий акт. Творческая актуальность, или творческий акт, принадлежит к сущности всякой личности и сотворенной, Бог же - абсолютный творческий акт. Наконец как личность, то есть самосознание, этот акт троичен: Бог есть Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух. Из трех моментов Божественной актуальности первый момент определяет преимущественно первое лицо Троицы, второй - преимущественно второе и третий - преимущественно третье.

Бог не ограничен числом, ничем не ограничен. Мне известно о Нем только то, что открывает нам Его Слово: акт, которым я вызван из небытия. Этот акт - Божественное *mysterium tremendum***. Он раскрывается мне как творение, возложение на меня бесконечной ответственности, мое несоответствие Божественному дару, вочеловечение Слова, смерть человека, которого Слово приняло в Себя, Его воскресение и ожидаемое спасение - и все это один из моментов Божественного личного акта: Божественное домостроительство, *mysterium tremendum*, для участия в котором Бог и сотворил меня.

Бог сказал Моисею: Я сущий. Все, что Он сотворил, - сущее, но не абсолютно и не автономно сущее: сущее только в

*Так у автора. Ср. с названием работы.

**Ужасная тайна (*лат.*).

Его взгляде и слове; мир, сотворенный Богом, не Бог, не в Боге, не эманация из Бога - мир сотворен Богом: мир перед Богом. Но его бытие не в нем самом, а в Боге. Это сказано уже в первой главе книги Бытия: мир сотворен из ничто, сотворен словом Бога. Библейская формула творения: сказал... и стало. Отношение между Божественным высказыванием и бытием творческое: отношение творения.

Божественное Слово, или высказывание, создает бытие, поэтому онтологически предшествует ему: не во времени, а онтологически, потому что и время сотворено Богом. Отношение между словом, то есть высказыванием, познанием бытия, и бытием - предмет гносеологии. Поэтому можно сказать, что в Божественной гносеологии познание онтологически предшествует бытию - бытию мира. Это и есть онтологичность Божественного Слова - Его творческая сила. Божественная гносеология обоснована онтологически, есть часть онтологии.

В рефлексии и нашем субъект-объектном знании бытие предшествует знанию: мое знание не может сотворить мир. И все же и субъект-объектное знание относительно творческое - я создаю картину мира, его образ и вижу мир через созданную моим разумом картину. Но мир, созданный Богом, мир перед Богом, я уже потерял: я вижу его не таким, каким он есть, не мир перед Богом; я вижу его таким, каким представляю через рефлекссию, объективирование и гипостазирование, вижу его преломленным через мой грех. Это мир, в котором я живу или думаю, что живу, павший в моем грехе проклятый Богом за мой грех (Быт. 3, 17). Об этом мире апостол Павел говорит: проходит образ мира сего (1 Кор. 7, 31). Так как и наше субъект-объектное знание относительно творческое - греховно творческое, то и человеческая гносеология обоснована онтологически.

Бог сотворил мир Словом. В нашем понимании Божественное Слово четырехзначно:

1. Слово - Сын Божий, Бог.
2. Словом Бог сотворил мир.
3. Слово, ставшее плотью, - Христос.

4. Слово, которое говорит Слово, ставшее плотью, в Благой вести.

1. Слово в первом значении - основание и жизнь всего существующего.
2. Словом во втором значении Бог сотворил меня: вызвал из небытия.
3. Слово в третьем значении - *ratio essendi**, то есть абсолютное реальное основание моего спасения: откровение Бога в Христе, Его жертва; жертва - не только смерть, но само вочеловечение, то есть Его унижение, которым Он искупил меня, приобщил Себе (Флп. 2, 5 - 7).
4. Слово в четвертом значении - *ratio cognoscendi*** , то есть субъективное идеальное основание: я узнаю Слово через Его слова. В Его Благой вести, в Его словах я слышу и вижу Его Самого.

Для моего разума четыре значения Слова различны. Но "Утешитель... Дух истины, Который от Отца исходит" (Ин. 15, 26) отождествляет их во мне: читая слова Христа, действительно слышишь и видишь в них Его Самого, Самого Бога, ставшего человеком. И также в молитве, когда не я, а "Сам Дух неизреченными вздыханиями ходатайствует за меня" (Рим. 8, 26).

Основание Евангельской онтологии - не субстанция, а Слово, причем Слово, ставшее плотью.

Три момента определяют мое существование, мою экзистенцию: творение, грехопадение, вочеловечение Бога. И все три связаны со Словом. Само Сущее - Бог. Самого Сущего мы не знаем, мы знаем только Его откровение нам в Слове.

Во-первых, в творении мира Словом, в творении меня по Его образу и подобию. Но мир надо понимать не субстанциально, а актуально: акт творения мира. Нельзя субстанциализировать ни мир, ни его бытие, его бытие в Боге.

* Смысл, основание существования (*лат.*).

** Основа познания (*лат.*).

Во-вторых, в возложении на меня бесконечной ответственности; невозможность ни принять ее, ни не принять - мое существование в грехе. Возложение на меня бесконечной ответственности сказано словами: по образу и подобию Божьему; образ - Слово. Мое существование определяется несоответствием между мною, как сотворенным, то есть потенциальным, и моим несотворенным, поэтому актуальным прообразом - Словом.

В-третьих, в Слове, ставшем плотью, чтобы снять с меня мою вину без вины и тем самым чтобы я смог актуально принять на себя бесконечную ответственность.

Три момента Евангельской онтологии:

- акт творения Словом;

- акт грехопадения, то есть моего несоответствия Слову;

- акт вочеловечения Слова, искупления и спасения меня Словом.

Онтологически различается существующее и несуществующее. Существующее - что, несуществующее - ничто: *οὐχ ὄν*; в нем нет никакой потенциальности, или возможности. Из этого ничто Бог сотворил мир. Если бы в нем была какая-либо потенциальность, или возможность, она ограничила бы всемогущество Божие. Тогда это уже не ничто, а первоначальная, не сотворенная, а от века существующая потенциальность, материя, или хаос, а Бог - не Вседержитель, Творец всего видимого и невидимого, но только Демиург. Третьего между существующим, или что, и несуществующим, или ничто, нет. Если мы признаем третье между что и ничто, то или мы ограничим всемогущество Божье, или придем к гностицизму, к признанию эманации мира из Божества и в конце концов к пантеизму: в третьем к что и ничто исчезает граница между что и ничто, а тогда и граница между Богом и миром. Но на этом простом, или однократном, разделении на что и ничто я не могу остановиться. В противоречивом состоянии, в грехе я уже не могу назвать свое состояние ни жизнью, ни смертью, ни существующим, ни несуществующим: я не могу остановиться на одном из этих двух названий. Я не могу назвать свое состо-

яние в грехе истинной жизнью. Но неистинная жизнь - не жизнь, а смерть. Но я не могу назвать свое состояние и смертью. Третьего же между что и ничто нет. Тогда я введу дважды двойное разделение всего сотворенного Богом на что и ничто. Два основания для этого разделения: первое - скорее порядка онтологического, второе - гносеологического. Я подчеркнул слово "скорее", так как гносеология заключена в онтологии, обоснована онтологически. Оба основания одновременно и онтологичны, и гносеологичны, но в одном сильнее онтологическая интенция, в другом - гносеологическая. В некотором приближении можно сказать, что онтология - *ratio essendi* гносеологического познания, а гносеология - *ratio cognoscendi* онтологического основания.

Если я существую во взгляде на меня Бога и таким, каким Он видит меня, то я не могу сказать о своем состоянии в грехе ни что, ни ничто. Непосредственная, наивная потенциальность, то есть еще не павшее творение, живет в Боге, поэтому не знает Бога, лишена актуальности. Греховная потенциальность, то есть человек, порвала с Богом, поэтому может видеть Бога. Но когда может - уже не может; греховная возможность, или потенциальность, - невозможность видеть Бога. В этой невозможности совершается невозможное - качественный скачок в актуальность, к которой греховная потенциальность призвана.

Если я существую в бесконечной ответственности, которую Бог возложил на меня, если я не могу ни принять, ни не принять ее, то в невозможности принять ее я не что, а ничто, в невозможности не принять ее я не ничто, а что. Таким образом, как греховная потенциальность я ни что и ни ничто и одновременно и что, и ничто. Это противоречивое совмещение и одновременно несомещение что и ничто и есть мое состояние как греховной потенциальности. В наивной потенциальности что не отделено от что этого что. В греховной разделились, тогда недостаточно простое двойное деление на что и ничто. Тогда потенциальное, то есть греховное потенциальное, есть как могущее быть, но всегда только могущее быть, никогда не есть. Как никогда несуществующее оно и есть несуществующее, или ничто; как всегда могущее быть и существующее как

могущее быть - оно и есть существующее, или что. В дальнейшем, говоря о потенциальности, я имею в виду только греховную потенциальность, то есть человека.

Так как потенциальность одновременно и что, и ничто и также ни что, ни ничто, то как что и ничто я буду называть его само что, как ни что, ни ничто - само ничто. Из этих двух названий более общее или, вернее, первоначальное - само ничто. Потенциальное - потенциальное ничто, само ничто: $\mu\eta^* \acute{\omicron}\nu$, в отличие от абсолютного, лишённого всякой потенциальности ничто - $\sigma\upsilon\chi \acute{\omicron}\nu$. Но нельзя говорить о двух ничто: ничто одно; но само ничто - потенциальное ничто, а не абсолютное ничто. И также само абсолютное ничто - уже не абсолютное, а потенциальное. Вообще, ничто как названное и как подлежащее предложения - уже не абсолютное, а потенциальное: то же самое абсолютное ничто как сказанное и названное и как подлежащее - потенциальное ничто. Об абсолютном ничто нельзя даже сказать: ничто не есть. Как подлежащее, оно уже само ничто, потенциальное. Но можно сказать: ничто нет, есть что. Здесь "что" - подлежащее, а "ничто" - скорее, дополнение - то, чего нет.

Всякое высказывание, мысль в объективировании, свободе выбора или теоретическом противополжении и в гипостазировании есть возможность, или потенциальность; тогда не что и не ничто, а само ничто, то есть то, что может быть, всегда есть как может быть, но никогда не есть и поэтому и не что. В рефлектирующей мысли я различаю интенциональный и ноуменальный объект. Ноуменальный объект - что. Мысль всегда предполагает ноуменальный объект, но только в объективировании, противополжении и гипостазировании, поэтому никогда не имеет его, заменяет интенциональным объектом - не что, а само что. Само что строит сама мысль, в интенции же предполагается, что ноуменальный и интенциональный объект, или что и само что, - одно и то же; но только предполагается, и между что и самим что нет никакого ни соответствия, ни подобия, как нет

*Отрицание возможности (в отличие от $\sigma\upsilon\chi \acute{\omicron}\nu$) (греч.).

подобия между святостью и грехом. Но без святости нет и понятия греха, и без что нет и самого что.

Само что как потенциальность принадлежит к самому ничто; в самом ничто две интенции: к себе самому и к другому, к единству и к различию. Это единство - синтетическое, греховно-синтетическое: видит мир, преломленный в моем грехе, строит мир, образ которого проходит. Само же единство в пределе, то есть я сам, воображающий себя творцом своего космоса, - интенциональный субъект, только полюс интенционального отношения, предполагаемая точка, не имеющая никакого содержания, кроме абстрактного понятия "иметь объект". Поэтому само единство - аналитическое тожество понятия, трансцендентальное ничто - само ничто. Интенция к другому - к самому что в самом ничто - греховно-синтетическая деятельность, создающая мир, образ которого проходит, создающая не мир, а только этот проходящий образ мира. В пределе - это предполагаемый и всегда только предполагаемый, предполагаемый в моем грехе, интенциональный объект - абстрагируемый в синтетизируемом в рефлексии множестве. В конце концов, интенциональный объект - только абстрактное понятие синтетизируемого множества, пустое понятие того, что принадлежит интенциональному субъекту. Интенциональный объект - только абстрактное понятие: принадлежать интенциональному субъекту. Два взаимных трансцендентальных ничто: интенциональный субъект - само ничто, и интенциональный объект - само что, оба - соотносительные понятия, две интенции самого ничто.

Может показаться, что я утверждаю здесь абсолютный субъективизм: имманентизм, даже иллюзионизм всякого нашего знания. Это не так. Без ноуменального объекта, то есть реального, созданного Богом что, нет и интенционального - самого что; и также без ноуменального субъекта - моего сокровенного сердца человека - нет и интенционального. Но я не забываю, что, во-первых, что создано из ничто, во-вторых, что в моем грехе и я сам разделился, и мир проклят за мой грех (Быт. 3, 17), а поэтому я вижу его уже не таким, каким он создан и есть, а преломленным через мой грех: я вижу преходящий образ мира (1 Кор. 7, 31).

Это краткое рассуждение о **что, ничто и самом ничто** - только предварительное разъяснение различия трех понятий. **Что, ничто и само ничто** - первоначальные, сами по себе неопределяемые понятия. Они определяются отношением, которое я называю **односторонним синтетическим тождеством**. Я вижу его в трех формах (соответственно трем актам Божественного Слова): творения Словом, моего несоответствия Слову в грехе и вочеловечения Слова. Их можно назвать космологической, антропологической и сотериологической формой.

1. Если Бог сотворил мир, то **есть что из ничто**, то отношение творения не может быть сказано в категориях времени. Нельзя сказать: раньше было ничто, потом стало что. Во-первых, **“было” и “стало”** - категории времени, а до творения мира не было и времени. Во-вторых, о **ничто** вообще нельзя сказать: было. Ничто - именно то, чего не было и нет. Мы не можем сказать даже так: **до** творения мира ничего, кроме Бога, не было; потому что само **“до”** - категория времени. **Ничто**, из которого Бог сотворил что, именно абсолютное ничто, лишенное всякой потенциальности, или возможности, ничто, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что Бог сотворил из него что. Для нас ничто - предел всем нашим теогоническим и гностическим фантазиям и знак Его бесконечной мощи и абсолютной, неотвратимой свободы.

Неограниченная мощь Бога предполагает:

1. Абсолютно свободное, ничем не обусловленное творение, поэтому творение из абсолютного ничто, в котором ничего нет, из ничто, которого и нет.

2. Вневременность творения.

3. Реальность творения: создано не ничто, а что.

4. Потенциальность сотворенного, то есть неавтономность созданного что: что этого что не в нем самом, а в Боге.

Этим условиям, мне кажется, удовлетворяет формула синтетического одностороннего тождества:

(1) Что есть что, тождественное ничто; само ничто не тождественно что. Или: что есть что \equiv ничто; само ничто \neq что.

Я называю это тождество синтетическим - в отличие от аналитического тождества понятия, односторонним - в отличие от двусторонности, или коммутативности, аналитического тождества.

Это тождество логически противоречиво: что как то же самое что есть другое, именно: ничто. Ничто не что, хотя что тождественно ему; ничто как не тождественное что - само ничто: "само" - некоммутативность синтетического тождества. Поэтому ничто и само ничто, то есть абсолютное ничто и потенциальное ничто, - одно и то же и как одно и то же - не одно и то же: одно и то же, поскольку что тождественно ему; не одно и то же, поскольку само оно не тождественно что. Это тождество противоречит и закону тождества, и закону противоречия. Но ведь и сам акт творения что из ничто - величайшее противоречие и тайна для нашего разума.

Ничто, которому тождественно что, - абсолютное ничто, поэтому оно не может быть даже названо и сказано: как сказанное оно уже что-либо, а не ничто, тогда потенциальное ничто. Ему, абсолютно несказанному, тождественно что. Поэтому оно не может быть и субъектом предложения: оно только упоминается в предикате. Но как субъект оно - само ничто, то есть потенциальное, и не тождественно что. Потенциальное, или возможное, и есть то, что может быть и всегда только может быть, никогда не станет и не есть: потому что его существование не в нем, а в другом, в том, что есть - оно не сущее, а преходящее. О нем нельзя сказать, что его нет, но оно само не есть: как само оно не есть.

Синтетическое одностороннее тождество удовлетворяет четырем условиям неограниченной мощи Бога: тождеством сказана вневременность творения (2); тождеством что - ничто сказано творение из ничто (1); некоммутативностью тождества сказана реальность творения: субъект не ничто, а что (3), и потенциальность и неавтономность сотворенного; как само ничто не что, то есть не тождественно что (4). Что δ , тождественное ничто, - мир до грехопадения: мир перед Богом. Само ничто, или $\mu\eta' \acute{o}\nu$, - мир после грехопадения, ка-

ким мы видим его сейчас в грехе и во времени: не сущий, а преходящий. Но обе части тождества соединены самим тожеством, поэтому не два мира, а один: один как двойной.

Само ничто полярно. “Само” – некоммутативность синтетического тождества и одновременно полярность или принцип полярности и разделения ничто; в ничто две интенции: к себе самому – само ничто, и к другому – само что. Само ничто как не тождественное что, есть, во-первых, само ничто, во-вторых, – само что. Об этом я уже говорил. “Само” или “сам” – принцип объективирования; как некоммутативность тождества и полярность – принцип свободного выбора, оба можно назвать формой самого греха, первый – формальной формой, второй – материальной формой.

Если что обозначить буквой А, ничто – Б, то получим абстрактную формулу одностороннего синтетического тождества:

А есть $A \equiv B$; само $B \neq A$. Эта формула применяется и к антропологической, и к сотериологической форме.

2. Я живу и думаю о своей жизни. Моя жизнь есть жизнь и мысль о моей жизни. При этом я не могу сказать, что жизнь во времени раньше мысли о жизни. Жизнь именно и есть жизнь и мысль о жизни. Но сама мысль о жизни уже не жизнь: в мысли я думаю о своей жизни, вспоминаю ее. Здесь снова отношение одностороннего синтетического тождества.

(2¹) Жизнь есть жизнь, тождественная мысли о ней; сама мысль о жизни не тождественна жизни.

Я живу сейчас, думаю о своей жизни и вспоминаю ее тоже сейчас, но содержание моей мысли и воспоминания относится к тому, что уже прошло, к не сейчас.

(2^{II}) Ссейчас есть сейчас, тождественное не сейчас; само не сейчас не тождественно сейчас, но есть именно прохождение сейчас: так как и не сейчас я вспоминаю сейчас, то сейчас \equiv не сейчас, но не сейчас \neq сейчас. Ясно, что я различаю два сейчас и два не сейчас: рефлектируемое и ноуменальное. Рефлектируемое с е й ч а с то есть с е й ч а с в рефлексии, только геометрическая точка; разделяющая воображаемую прямую, в виде которой я представляю себе время в рефлексии: тогда она только отде-

ляет то, чего уже нет, от того, чего еще нет; но и сама она как геометрическая точка не есть - не существует. Ноуменальное или онтологическое сейчас - то сейчас, в котором я реально существую. Оно отвечает, скорее, на вопрос "что", чем "когда". Рефлектируемое сейчас и не сейчас отвечает на вопрос "когда". Но так как прошлого уже нет, будущего еще нет, а сейчас как геометрическая точка тоже не есть, то на вопрос "когда" в рефлексии ответ: никогда. Это и определяет преходящий образ мира. Но так как, во-первых, без сотворенного Богом что нет и рефлектируемого самого что, то есть без мира нет и преходящего образа мира, и, во-вторых, я грешник и, как грешник, не могу быть все время сейчас, но не могу быть и не сейчас, то и не сейчас различается как рефлектируемое и ноуменальное и тожество (2^{II}) высказывает мое противоречивое состояние во времени. Тождества (2^I), (2^{II}) и остальные виды тождества (2) - антропологическая форма одностороннего синтетического тождества.

Моя жизнь как акт моей жизни сейчас пусть будет "я"; воспоминание жизни, мысль о ней - это "я сам": моя потенциальность, причем греховная, так как мое что разделилось; что моего что осталось в Боге, а я сам - в грехе - вне Бога. Мое что, потерявшее свое что, - я сам, само что и как само что - само ничто, не абсолютное, а потенциальное ничто, так как Бог сотворил меня, как что, а не как ничто. Тогда:

(2^{III}) Я есть я, тождественный себе самому, но я сам не тождествен себе. Или: я есть я \equiv я сам; я сам \neq я. Этой формулой одностороннего синтетического тождества сказана внутренняя противоречивость грешника, о которой говорят Христос и апостол Павел. Как грешник, я разделен своим грехом: не тождествен себе. Но если бы я не был тождествен себе, не тождественному себе, то я и не знал бы, что грех разделил меня.

Я создан невинным и в то же время по образу и подобию Божьему. Эти два момента для меня, как сотворенного и, значит, потенциального, разделены онтологически моим грехом: возложенная на меня бесконечная ответственность в моем несоответствии ей стала виной моего греха. Тогда: я - невинный, я сам - грешник, уже не невинный, а виновный.

тожество в целом есть единство моего сокровенного сердца человека - праведный грешник:

(2^{IV}) праведник есть праведный грешник, но сам грешник - неправедный.

Так как и моя праведность - не моя, дар Бога в Христе, моя же собственная праведность - фарисейство, то:

(2^V) Божья праведность есть Божья праведность, тожественная моей праведности (то есть дар Бога мне); но сама моя праведность не тожественна Божьей праведности, но моя собственная праведность, то есть фарисейство;

(2^{VI}) Божья духовность есть Божья духовность, тожественная моей духовности; сама моя духовность не тожественна Божьей духовности, но абстракция духовности.

Свобода выбора детерминирована, абсолютная свобода не детерминирована - дар Бога мне. Поэтому сама абсолютная свобода, то есть моя собственная, - детерминированная свобода выбора:

(2^{VII}) абсолютная свобода есть абсолютная свобода, тожественная свободе выбора; сама свобода выбора не тожественна абсолютной свободе, но детерминирована моим грехом.

Для совмещения в одностороннем синтетическом тожестве предопределения, то есть Провидения, с абсолютной свободой я устанавливаю следующую, как мне кажется, очевидную антиномию не только всемогущества, но и вседейственности Божьей (Allwirksamkeit Gottes, даже Alleinwirksamkeit Gottes):

I. Божья воля не может не исполняться.

II. Иногда Божья воля не исполняется.

Выводы:

1. Бог желает, чтобы иногда не исполнялась Его воля, то есть Он желает, чтобы иногда исполнялось то, чего Он не желает.

2. Божья воля всегда исполняется: и тогда, когда исполняется, и тогда, когда не исполняется. То есть:

(2^{VIII}) исполнение Божьей воли есть исполнение Божьей воли, тожественное неисполнению Божьей воли; само неисполнение Божьей воли не тожественно исполнению Божьей воли, но есть нарушение Божьей воли, то есть грех.

Исполнение Божьей воли в исполнении Божьей воли - моя абсолютная свобода, тождественная Провидению. Исполнение Божьей воли в неисполнении Божьей воли - моя свобода выбора, детерминированная моим грехом. В свободе выбора я не вижу и не чувствую Провидения. Но в акте абсолютной свободы, вспоминая прежние акты свободного выбора и греха, я вижу и чувствую Провидение, направляющее и мое зло к добру. Поэтому:

(2^{1X}) Провидение (то есть Его действие) есть Провидение, тождественное моей абсолютной свободе; **сама** моя абсолютная свобода - только детерминированная свобода выбора, значит, не тождественное Провидению. Из этого не следует, что Провидение Божие не всемогуще, но только невидение Его в свободе выбора - в исполнении Божьей воли в ее неисполнении, то есть в грехе.

Так как Провидение - конкретизация предопределения, то: (2^X) предопределение есть предопределение, тождественное моей абсолютной свободе; **сама** абсолютная свобода, то есть свобода выбора, не тождественна предопределению. И здесь не следует, что предопределенное не совершается: Божья воля исполняется и в неисполнении ее (антиномия, вывод 2). Но когда Божья воля исполняется в ее неисполнении, я не вижу ее, так как детерминирован своей свободой выбора, то есть грехом.

В десяти тождествах антропологической формы ясна функция и смысл "самого": "сам" - знак некоммутативности тождества, вернее то, что делает тождество некоммутативным, мое несоответствие Божественному дару мне, тогда "сам" или "само" - моя вина без вины: бесконечная ответственность в моем несоответствии ей, ставшая моей виной.

В абстрактной формуле тождества **А** можно назвать номенальным субъектом; **Б** поскольку **А** тождественно ему, - номенальный объект; **само Б**, поскольку оно не тождественно **А**, - интенциональный объект. Интенциональный субъект - сама некоммутативность тождества, обратное отношение **Б** к **А**, вернее, его аргумент: само, сам и в конце концов - я сам, фиктивный субъект интенционального отношения, точка, искажающая истинное отношение **А** к **Б**. - **А** за ним - мой грех и вина.

3. Тожества (2^{IV}) - (2^X) уже не чисто антропологические, но антропологически-сотериологические. Основание же сотериологии - Христология.

Христос - Слово, ставшее плотью: Бог, ставший человеком, то есть в Христе есть Бог и человек Иисус, Сын Марии, Христос Сам сознавал в Себе Бога, об этом говорит не только Евангелие от Иоанна, но и синоптические Евангелия. Но Христос говорит еще, что "Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего" (Ин. 5, 19). "Мое учение - не Мое, но Пославшего Меня. Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю" (Ин. 7, 16; 17). Если Христос Сам от Себя ничего не может творить, то Сам от Себя, просто Сам Он, Сам человек Иисус, Сын Марии, именно, как Сам, - только человек, а не Бог. И одновременно Он - Бог, Бог, ставший человеком. Для нашего разума это противоречие, но ведь вочеловечение Бога - тайна, то есть противоречие: Вечный стал во времени.

Не человек Иисус был Богом, но Бог стал человеком Иисусом, Сыном Марии. Эти два предложения неравносильны. Если мы признаем, что человек Иисус был Богом или стал Богом, то в первом случае мы впадаем в ересь докетизма, так как отрицаем истинность Его человеческой природы, во втором случае впадаем в ересь адоптианизма или родственных им (арианство, несторианство и др.), так как отрицаем, что Он был едиnorodным Сыном Божиим. Лука говорит: "Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков" (Лк. 2, 52). В Послании к евреям: "Хотя Он и Сын, однако **навык** послушанию; и **совершившись**, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного" (Евр. 5, 8; 9). Преуспевает, навыкает, совершенствуется не Бог, а человек. И в пустыне был искушаем не Бог, а человек Иисус. В Гефсимании ужасался и скорбел и на кресте возопил человек Иисус, то есть Сам Иисус, Сам человек. И умер на кресте и воскрес не Бог, а человек Иисус. Апостол Павел говорит: "Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба и по виду став чело-

веком” (Флп. 2, 6; 7). То есть Он, равный Богу, Бог, стал человеком, а не обратно.

Во всех изречениях сказано: Бог стал человеком, именно человеком, во всем, кроме греха, подобным нам. Но Сам Иисус, как человек, не Бог. Иначе Бог стал не человеком, а только как бы человеком. Если не только Бог стал человеком, но и Сам человек Иисус есть Бог, то Христос уже не истинный человек, во всем, кроме греха, подобный нам, и Его человеческая природа только видимость; это уже чистый докетизм, и тогда Он не преуспевал бы, не навывал бы, не совершенствовался, не ужасался, не умер и не воскрес бы.

Формула вочеловечения Бога в откровении Бога человеку в Христе: (3) Бог есть Бог, тождественный человеку Иисусу, Сыну Марии. Но Сам человек Иисус - не Бог.

Эта формула соответствует и Евангельским изречениям, и символам Афанасия и Никеоконстантинопольскому, и учению о двух природах Христа: Христос есть истинный Бог, истинный человек. Ереси пытались рационализировать эту формулу. Адоптианские и несторианская ереси отрицали абсолютную тождественность Бога человеку Иисусу. Монофизитские и докетические ереси подвергали сомнению человеческую природу Христа, или, что то же, нетождественность самого человека Иисуса, именно как самого человека, Богу. Символ веры вопреки разуму, вопреки законам тождества и противоречия утверждает истинность и реальность двух несовместных предложений, то есть тайны, или, что то же, противоречия, понимаемого не разумом, а верой.

Мне кажется, формула (3) даст некоторое приближение к пониманию многих цезясных и непонятных вопросов в учении о двух природах Христа, например о Его всемогуществе и всеведении как Бога и ограниченности Его силы и знания как человека.

Я создан по образу и подобию моего Творца. Образ, по которому я создан, то есть прообраз, - Богочеловек, это сказал еще апостол Павел. Поэтому синтетическое тождество Богочеловека, сказанное формулой (3), есть прообраз моего синтетического тождества, сказанного формулой (2^{III}). Обе формулы аналогичны, но только по форме, потому что я - не Бог, и я сам - не человек Иисус. Это форма - не внешнее, а

мое внутреннее единство с Христом. Материально, то есть по содержанию, единство выражается словом сам. Как я сам не тождествен себе, то есть своему сокровенному сердцу человеку - тому я, которое тождественно себе самому, так и Сам человек Иисус, как Сам и человек, не тождествен Богу: "Уничжил Себя, приняв образ раба". В этом внутреннем единстве сказано и мое подобие и неподобие Христу: я стал сам, так как не смог принять на себя бесконечную ответственность, возложенную на меня Богом, которая стала тогда моей виной без вины; поэтому я грешник. Христос стал Сам, так как добровольно взял на Себя мою вину без вины, чтобы я мог принять на себя бесконечную ответственность; поэтому Он безгрешен. Но и Он, и я, мы оба прокляты; "сам" - и есть проклятие: проклят всяк висящий на древе - это говорит апостол Павел о Христе (Гал. 3, 13).

Аналогию формул (2) и (3) я назову аналогией формы. Я назвал бы ее аналогией сущности, если бы само понятие сущности не было опредмечено субстанциальной онтологией.

Формула (3) - христологическая и одновременно, в сравнении и аналогии с формулой (2), - сотериологическая, потому что спасение только от Христа и через Христа.

Моя жизнь есть жизнь и высказывание жизни. Высказывание жизни амбивалентно: поскольку жизнь тождественна высказыванию жизни, высказывание ноуменально - жизнь есть жизнь, тождественная высказыванию жизни. Но само высказывание - мысль, слово, сказанное вслух или про себя или записанное на бумаге, не тождественно жизни, причем дважды: сама мысль о жизни не есть жизнь; и также фиксирование мысли словом, сказанным или записанным на бумаге. Фиксирование мысли - знак фактичности и контингентности жизни и высказывания жизни.

Слово, ставшее плотью, в отличие от моего слова абсолютно актуально. Слово всегда есть высказывание и также Божественное Слово: высказывание Божественного бытия - откровение Бога. Высказывание Божественного бытия фиксировано вочеловечением Слова: Слово стало плотью, то есть фактичным, и, как всякий факт, контингентным. Факт

вочеловечения Слова можно назвать неисторическим фактом в истории: потому что он ускользает от самого тщательного исторического исследования и в то же время из всех фактов истории наиболее достоверен и конкретен.

Божественное Слово реализует и мое слово, то есть высказывание моей жизни и фиксирование этого высказывания. Тогда фиксирование моего слова амбивалентно: записанное или сказанное слово - знак, он имеет смысл и значение. Его значение или, скорее, интенция, то есть тяготение, двойное: ноуменальное и интенциональное. Субъект ноуменальной интенции - ноуменальный, то есть мой сокровенный сердца человек, субъект интенциональной интенции - интенциональный, я сам в грехе.

Ноуменальный объект - жизнь как некоторая тайна, *mysterium tremendum*. Интенциональный объект - та же жизнь, но как сама жизнь, обособившаяся от ее Творца, жизнь в грехе, в автоматизме мысли и повседневности. Ноуменальный субъект живет в ноуменальном объекте - в жизни как некоторой тайне, открываемой в сокровении и скрываемой в откровении. Интенциональный субъект имеет эту же жизнь, но только в интенции, в интенциональном отношении. Тогда уже не живет в жизни, а только думает, что живет, и это уже не жизнь, а сама жизнь, то есть автоматизм мысли, чувства и повседневности.

Я сам в грехе разделился; идеально: ноуменальный и интенциональный субъект - два различных начала во мне; реально: оба - один я (я, тождественный себе самому). И тот я, который живет ноуменальной жизнью, когда, высказывая свою жизнь, думает о ней и фиксирует ее словом письменно, устно или про себя в мыслях, фиксирует ее в интенциональном отношении, иначе она остается невысказанной. Поэтому слово, сказанное вслух или про себя или записанное, двузначно: ноуменальная интенция фиксирована интенционально, в фиксированном слове явлен интенциональный смысл, скрыт ноуменальный. Понимание явного интенционального смысла - формальное, ноуменального - материальное, то есть содержательное; отношение материального понимания к формальному Кьеркегор называл непрямой или косвенной речью.

В этом рассуждении я пользовался некоторыми терминами. Главные из них: одностороннее синтетическое тождество и само, сам, самость (Selbstheit). Философские термины и формулы - словесное выражение некоторой интуиции жизни. Например, у Спинозы: "единственная абсолютная субстанция" и термин *quatenum**. Оба термина были приближенным выражением его религиозно-акосмического понимания жизни как жизни в Боге. Или у Фихте: *Tathandlung*** и *Genesis* с его отменой. В первом термине он пытался выразить свое десубстанциализированное представление жизни. Мне кажется, по своему заданию он был вполне прав, по осуществлению - неправ, так как вместо Слова ввел понятие действия. Поэтому же и во втором термине, заново поставив вопрос о жизни и высказывании жизни, ответить на него не смог.

Я не думаю, что два термина, которые я ввел, дадут ответы на все вопросы. Но на некоторые вопросы они дают ответ. Оба термина - высказывание, причем в некотором приближении, определенного ощущения и чувства жизни - Евангельской интуиции жизни.

II. О тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе

Моя абсолютная свобода выражается парадоксально: пусть будет не моя, а Твоя воля. Я пишу "моя" с маленькой буквы, так как это формула и моей свободы. Божья воля абсолютно свободная, даже немотивированная. Когда Божья воля - моя воля, то и моя абсолютно свободна.

Я существую и абсолютно свободен в принятии Божьей воли, то есть возложенной на меня бесконечной ответственности. Но тот же я, *который принимаю* Божью волю, могу принять, могу не принять ее и, как только *могу*, все равно - принять или не принять, уже не принимаю, потому что само *могу* - свобода выбора, то есть утверждение в своей воле и

*Поскольку, как будто (*лат.*).

**Дело-действие (*нем.*)

неприятие Божьей. Но оба - и тот, кто во мне принимает, и тот, кто может $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$, - оба во мне как бы в одной точке. Эта точка - подаренная мне абсолютная свобода и ответственность, ставшая в грехе моей виной без вины: так как я не могу ни принять, ни не принять. Невозможность не принять в классической логике равносильна необходимости принять; невозможность не не принять равносильна необходимости не принять. Поэтому невозможность ни $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$ (I) есть необходимость $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$ (II). Это - чисто логически, и чисто логически невозможность (I) эквивалентна необходимости (II). Слово есть, соединяющее невозможность (I) с необходимостью (II), логически есть связка, причем не только субъект распределен в предикате, но и предикат в субъекте, то есть логически "есть" можно заменить в этом случае знаком равенства. Но слово есть имеет еще онтологический смысл, тогда не равносильно знаку равенства. Во-первых, невозможность (I) - мой перво-родный грех, я виноват за него, но виновник (causa) его не я, а Бог, возложивший на меня, сотворенного Им, бесконечную ответственность. Поэтому невозможность (I) можно назвать трансцендентной: Бог заключил меня в эту невозможность. Необходимость (II) - имманентная: мое состояние в грехе, детерминированность меня, заключенного в невозможность (I), грехом. Во-вторых, и невозможность (I), и необходимость (II) противоречивы: я не могу сразу и принять и не принять. Обе противоречивости формально-логически одинаковы, онтологически различны. Противоречивость невозможности (I), как и саму невозможность, можно назвать трансцендентной: Бог возложил на меня, созданного невинным, бесконечную ответственность; но невинность и ответственность не совместны: как невинный, я не могу быть ответственным, как ответственный, я уже не невинен, а виноват. Противоречивость необходимости (II) можно назвать имманентной: противоречивость моего состояния сейчас, в грехе. Необходимость $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$ Божью волю - практиче-

ская. Практическая необходимость есть или долженствование, или неосуществимость долженствования. Здесь двойная противоречивость: во-первых, я должен принять Божью волю и в то же время, детерминированный грехом, не могу принять ее. Во-вторых, формальная противоречивость долженствования: принимая Божью волю по долгу или как долг, я принимаю ее в свободном выборе, тогда детерминирован формой выбора и утверждаю свою волю, а не Божью. Поэтому в обоих случаях выбираю свою волю и детерминирован грехом: в первом случае формой выбора, во втором - его мотивом. Можно сказать, что трансцендентная противоречивость Божьего дара мне и моей сотворенности есть противоречивая имманентная необходимость (II), в ней я уже детерминирован своим грехом. Но невозможность (I) не детерминирована: ведь Бог, возложив на меня бесконечную ответственность, одновременно дарит мне неотделимую от нее абсолютную свободу. Поэтому невозможность (I) - необходимое, но еще недостаточное условие моей абсолютной свободы. Оно станет достаточным в Христе: "Если Сын освободит вас, то вы истинно свободны", - говорит Он (Ин. 8, 36).

Бог - чистая актуальность. Необходимость (I) вместе с жертвой Христа, то есть вочеловечением Слова, реализуют, или актуализируют, мою абсолютную свободу, то есть переводят ее из состояния потенциальности, в которую я заключен грехом и необходимостью (II), в состояние актуальности. Необходимость (II) и есть мое состояние в грехе, в свободе выбора, в возможности $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$ Божью волю. Потенциальность, или возможность, первоначально онтологически и есть возможность свободного выбора. Поэтому необходимость $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$ (II) есть возможность $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$ (II'). Формально-логически это суждение нельзя назвать аналитическим, но онтологически это суждение аналитическое: как свобода выбора необходимость (II) есть возможность (II'), то есть сама потенциальность - *μη' ὄν*. Наоборот, невозможность (I) формально-логически равносильна необходимости (II), но суждение "невозможность (I) есть необходимость (II)" - онтологически синтетическое. Онтологи-

ческая связь между (I) и (II) - синтетическая, между (II) и (II') - аналитическая: тождество.

Находясь в необходимости (II), или, что то же, в возможности (II'), то есть в грехе, в *μη ὄν*, я противопоставляю само ничто самому что: интенцию к себе - интенции к другому, единство - множеству, объективирование, то есть "само", - свободе выбора, форму - материи, необходимость - ненеобходимости; эта необходимость, как и ненеобходимость, имманентные потенциальные интенции самой потенциальности. Из возможности, то есть греха, я сам, как возможность и грешник, никак не могу выйти. Эта абсолютная невозможность грешнику выйти из греха открывается в прозрении моей первоначально анонимной вины как вины моего греха, вины без вины. Это уже другая невозможность (III) - пограничная, или трансцендентальная. В этой трансцендентальной невозможности (III) мне остается только вопить от страха наложенной на меня трансцендентной невозможности (I); так как я вижу, что в потенциальности я полностью детерминирован, Бог ничего не оставил мне для моей свободы выбора; остается только Божье ничто: *οὐχ ὄν*.

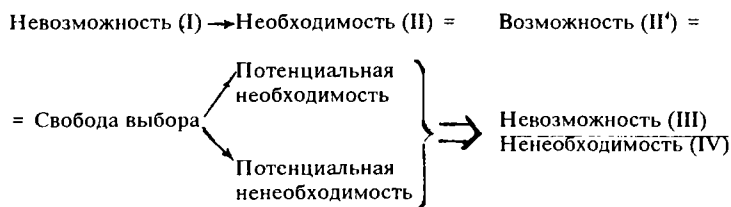
В полном детерминизме, не естественном, а духовном, в детерминизме свободы выбора грехом я заключен в невозможность, я вижу полную, безнадежную невозможность ни принять, ни не принять дар бесконечной ответственности и абсолютной свободы. Это отсутствие всякой возможности и есть ничто, лишенное всякой возможности и потенциальности, Его ничто - *οὐχ ὄν*. Всякое мое - что, как сотворенное, потенциально и детерминирует мой акт свободного выбора. Как что я детерминирован своей свободой выбора, я еще потенциален, как что я ничто. Я что как ничто: ничто своей воли, своего выбора, своего мотива, вообще чего-либо своего, какого-либо своего что. Это акт моей абсолютной свободы, выражающейся парадоксально: пусть будет не моя воля, а Твоя. Как Бог из ничто создал меня, как актом абсолютной свободы Он создал меня, невинного, но в невинности только потенциального и возложил на меня бесконечную ответственность, чтобы открыть мне глаза, так и я моим актом абсолютной свободы из оставленного мне Богом ничто - полной, безнадежной невозможности - творю себя:

что как ничто. Но поэтому моего здесь уже ничего и нет, моя абсолютная, немотивированная свобода, беспредметная, как и сам вопль, в котором она рождается, моя как не моя: Бог в Христе дарит ее мне, когда моя собственная свобода - свобода выбора - рушится.

Моя абсолютная свобода рождается в невозможности (III), но не в силу необходимости, а именно в ненеобходимости (IV). Эта ненеобходимость - контингентность и абсолютная свобода не как идея, а как факт - абсолютный и абсолютно свободный факт вочеловечения Слова и крест: искупление; и моя вина возвращается к Творцу, уже не как culpa, а как causa.

Ненеобходимость (IV) - трансцендентная, так как Слово стало плотью, и одновременно имманентная, так как Слово стало **плотью**.

Схема:



Последний переход, обозначенный стрелкой \Rightarrow , можно назвать качественным скачком. Он актуализирует мою потенциальность, реализуя подаренную мне Богом абсолютную свободу: субъективно - в невозможности (III), то есть в крушении моей собственной свободы - свободы выбора, в сокрушении духа и вопле; абсолютно - в ненеобходимости (IV), то есть в контингентности и фактичности вочеловечения Слова. Когда я говорю о ненеобходимости вочеловечения Слова, я имею в виду контингентность и фактичность вочеловечения, а поэтому и абсолютную свободу вочеловечения. О свободе, то есть ненеобходимости вочеловечения Бога, говорит и апостол Павел в послании к Филиппийцам (2, 6; 7). И также Его смерть на кресте была не необходимой, а свободной (Мф. 26, 53; Ин. 10, 17; 18). Необходимость и

детерминизм несовместны с абсолютной свободой, но Божественное предопределение - не физический, или естественный, детерминизм и не детерминизм греха и свободы воли. Разум может только провести границу между двумя понятиями: царством природы и царством благодати, то есть детерминизмом и Божественным предопределением. Но разум не может понять Божественное предопределение, осуществляемое в контингентности, случайности и фактичности, то есть в абсолютной свободе, - совмещение предопределения со свободой. Вера отождествляет их в видении.

От века Слову предопределено было стать плотью, но сроки Его вочеловечения не были известны. Не субъективно, а абсолютно неизвестны, в этом абсолютная фактичность и контингентность Его пришествия, то есть абсолютная свобода. Именно потому, что Его пришествие, хотя и предопределенное, было контингентным и свободным, его сроки не были известны. Поэтому Он "пришел к своим и свои не приняли Его" (Ин. 1, 11). И о Своем втором пришествии Христос говорит, что сроки его никому неизвестны, даже Сыну, но только Отцу. Это не субъективная неизвестность, раз сроки даже Сыну неизвестны, а ноуменальная, онтологическая; она заключена уже в самом понятии вочеловечения Бога; оно было фактическим: предопределенным от века и в то же время абсолютно свободным. Я называю это тайной фактичности и контингентности. Она дает новый смысл и понимание моей фактичности, контингентности, моего рабства в грехе и моей свободы в Христе.

III. Об эсхатологии

Эсхатология - слово о последних вещах, то есть о конце и последнем суде. Меня интересует здесь только одна эсхатологическая тема в связи с изречением Христа: "И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы" (Ин. 9, 39) - мое с е й ч а с , в котором я живу, в связи с моим последним с е й ч а с , когда наступит вечное с е й ч а с . Отделяя последнее с е й ч а с от с е й ч а с , в котором я живу, я заменяю его абстракцией; но и то

сейчас, в котором я живу, я тоже теряю: актуальное сейчас эсхатологично, лишая его эсхатологичности, то есть связи с последним сейчас, я заменяю его потенциальным сейчас - геометрической точкой, отделяющей то, чего уже нет, от того, чего еще нет. Я не один: у меня были и есть ближние, мое сейчас связано с их сейчас и также с их последним сейчас. Рассуждение о моем сейчас, связанном с моим последним сейчас, я назову интенсивной эсхатологией; рассуждение о моем сейчас, соединенном с сейчас и с последним сейчас других людей, я назову экстенсивной эсхатологией. Тогда учение о конце мира можно назвать абсолютно экстенсивной эсхатологией. Этого я здесь не касаюсь.

Изречения Христа о последнем суде для разума противоречивы - соблазн и безумие. Вера понимает это "безумное Божие", понимает, что безумное Божие выше человеческой мудрости (1 Кор. 1, 25), разум только формулирует это безумие как антиномию, при этом упрощает и рационализирует.

Предварительные замечания:

1. Вера понимается здесь, как и всюду, не как теоретическое признание некоторых догматов, не *Fürwahrhaltung**, как говорят католики (один из моментов веры, по мнению католиков), а как живая вера, как реальный строй всей моей души, всей жизни.

2. Тезис и особенно антитезис первой антиномии схематизирован. Христос никогда не говорит о предопределении как физическом детерминизме. Духовное предопределение - не физическое, а предопределение, осуществляемое в контингентности: и в моей свободе, и в моем рабстве, но не физическом или естественном, а духовном, то есть в свободе выбора. Заключение антитезиса сказано в католической (и отчасти православной) формулировке, то есть рационализировано, поэтому заменяет мою духовную неустойчивость, мое существование как духовную неустойчивость в некотором Божественном равновесии естественной психологиче-

*Субъективное признание истины (нем.).

ской неустойчивостью, неопределенностью и неуверенностью. Христос же говорит именно об уверенности в некоторой неуверенности, об устойчивости Божьей в моей человеческой неустойчивости. Он освобождает от страха неуверенности: не бойся, только веруй, говорит Он.

3. Это замечание относится главным образом ко второй антиномии. Я уже говорил: кто никогда, ни разу в жизни не почувствовал непреодолимость веры и свое сопротивление ей, кто не почувствовал, что я “как лошак несмысленный”, (Пс. 31, 9), противлюсь вере, которую вложил в меня Бог, кто не знает искушения и соблазнов, соблазнов не только мира, но и веры, тот еще не верит. Но кто никогда не радовался и не благодарил Бога за веру, которую Бог дал ему, - тоже еще не верит.

Антиномия последнего суда:

А. Суд в том, что пришел свет в мир, это значит: суд в том, что суда нет, так как верующий не судится, а неверующий уже осужден. Если сейчас я поверю в Христа, приму на себя Его бремя и иго, я уже освобожден от суда, если не поверю - уже осужден. (Замечание 1.)

Б. Суд есть. И не только есть, он уже совершился на небесах, и я скоро узнаю его: одни - сыны царствия, “уготовленного им от создания мира” (Мф. 25, 34), другие - сыны лукавого, плевелы, посеянные дьяволом, им тоже от века уготован вечный огонь (Мф. 25, 11). Когда придет мое время, я узнаю, к чему предуготовлен. (Замечание 2.)

Тезис и антитезис последнего суда в их последовательном развитии разумом переходят в свою противоположность:

Аб. Но веру дает Бог, вера не от меня, от Бога. Если Бог не дал мне веры, то, как бы я ни хотел поверить, я не могу поверить. А если дал веру, то я не могу уже не верить, как бы эта вера ни была тяжела для меня и ни противоречила исполнению всех моих желаний и прихотей. (Замечание 3.)

Если же вера не от меня, а от Бога, то и разделение на верующих и неверующих - от Бога - от создания мира. Таким образом, тезис **А** в логическом продолжении перешел в свою противоположность - в антитезис **Б**.

Ба. Но вечность - не время, аналогия ее - не временное продолжение, а сейчас. Если сейчас я поверил Христу, принял Его бремя и иго, то я - сын царствия, освобожден от суда и уже спасен. Если отверг - плевел, посеянный дьяволом, осужден. Таким образом, антитезис **Б** в своем логическом продолжении переходит в тезис **А**.

Третья формулировка антиномии:

А^I. Если я поверил, я избран и спасен. Если не поверил - не избран и погиб.

Б^I. Если я избран, то верю и спасен. Если не избран - не верю и погиб.

Четвертая формулировка антиномии:

А^{II}. Я верю, потому призван и спасен. То есть вера → призвание и спасение.

Б^{II}. Я призван, потому верю и спасен. То есть призвание → вера и спасение.

Для моего разума эта антиномия неизбежна, в конце концов она сводится к антиномии предопределения и свободы - об этом я уже говорил. Тезис и антитезис отождествляются верой. Рациональные разрешения антиномии - только приближенные, неточные попытки понять ее разумом. Например, можно сказать, что призвание - *ratio essendi* веры, а моя вера - *ratio cognoscendi* моего призвания. Эта формулировка все же неточная: интеллектуализирует и умаляет силу веры. Даже понимая под *ratio cognoscendi* онтологическое видение, вера, если она движет горы, - основание не только познания, но и бытия.

Антиномия возникает, потому что разумом я не могу понять вечности: я представляю ее как продолжение во времени. Тогда не понимаю и мгновения, то есть сейчас. Во времени я понимаю сейчас как геометрическую точку между тем, чего уже нет, и тем, чего еще нет, между тем, что я вспоминаю во времени, и тем, что я ожидаю и тоже во времени. Но реальное или ноуменальное сейчас разрезает и разделяет не время, а меня самого, грешника, на грешника, упорствующего в своих грехах, и на грешника кающегося, на сына царствия и плевел, посеянный дьяволом. Все изречения Христа я должен понимать и интенсивно и экстенсивно. Интенсивно: они сказаны именно мне и именно о моем

сейчас; в моем сейчас заключены и вечная жизнь и вечная смерть, заключены потенциально, когда я думаю о них, рефлектирую, и актуально, когда живу и вижу их. Это уже переход к экстенсивному пониманию. Здесь тоже антиномия: α - вечная жизнь; β - вечная смерть. Первая антиномия (А/Б) противоречива для моего рефлектирующего ума, вера отождествляет оба тезиса. Эту антиномию я назову интенсивной. Тогда вторую антиномию (α/β) можно назвать абсолютно экстенсивной. Я никак не могу отождествить оба тезиса, именно вера разделяет их: вечная смерть и осуждение не есть вечная жизнь и спасение. И если даже вечное осуждение понимать как бесконечно страшный миг, то в крайнем случае он может быть понят только как один из моментов вечной жизни и все же не тождествен ей: осуждение не есть спасение, и вечная смерть не есть вечная жизнь.

Обе антиномии для разума - только абстрактные противоположения, для веры - абсолютная реальность, и не случайно в интенсивной антиномии предопределения и свободы вера отождествляет оба тезиса, а в экстенсивной разделяет: во-первых, само отождествление предопределения и моей абсолютной свободы и есть вера; и также реальное разделение двух путей и двух врат, широких и тесных, знает только вера; и во-вторых, интенсивность и есть соединение, а экстенсивность - разделение, поэтому отождествление в антиномии (А/Б) можно назвать интенсивным моментом веры или ι -верой, а разделение в антиномии (α/β) - экстенсивным моментом или ϵ -верой. И как ι -вера отождествляет тезис А с тезисом Б, так же и ϵ -вера разделяет тезисы α и β . В изречении (Ин. 9, 39) первая половина его говорит, скорее, об ι -моменте веры, а вторая - о ϵ -моменте. Но без ϵ -момента, то есть без ч т о б ы изречения (Ин. 9, 39), без абсолютно экстенсивного разделения нет и веры, но только сентиментальная чувствительность или автоматизм мысли, чувства и повседневности.

Это третье рассуждение в отличие от первых двух не будет ни схематичным, ни систематическим. Мне кажется, причина здесь не только субъективная. Самое главное - почувствовать эсхатологичность моего сейчас: не вообще, не ожидаемого неизвестно когда, а именно сейчас, в котором я

живу. Я могу это почувствовать различно: в неуютности жизни, сказанной формулой “я не чувствую себя в жизни как дома”, в актуальном воспоминании, оживляющем в моем сейчас то сейчас, которого уже нет, в ощущении Провидения, в ощущении “исполнения и полноты времен”. Я могу сделать некоторые теоретические эсхатологические выводы из того, что чувствую и вижу сейчас. Но пусть они будут и самые умные, но для того, кто не чувствует эсхатологичности своего сейчас, для того и самые умные выводы будут только абстрактными рассуждениями, не имеющими для него никакого значения. Если же он чувствует эсхатологичность своего сейчас - они ему не нужны.

Ощущение эсхатологичности моего сейчас - это то бодрствование, о котором все время говорит Христос: “Итак бодрствуйте, ибо не знаете, когда придет хозяин дома” (Мк. 13, 35). “Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи. <...> Ибо в который час не думаете, придет Сын человеческий” (Лк. 12, 35; 40). В Гефсимании апостолу Петру: “Симон! ты спишь? не мог ты бодрствовать один час? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение” (Мк. 14, 38; Мф. 26, 40; 41). Об этом же говорит и притча о пяти мудрых и пяти неразумных девах и также первые слова, которыми Христос начинает Свою проповедь: “Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное” (Мф. 4, 17). “Исполнение и полнота времен”, приближение Царствия Небесного - это и есть эсхатологичность моего сейчас. И об этом же говорит изречение (Ин. 9, 39).

Эсхатология, так, как я понимаю ее, или, вернее, то, что меня сейчас интересует в ней, может быть или негативной эсхатологией, только отрицающей некоторые возможные человеческие измышления, или экзистенциальным вступлением к эсхатологии - экзистенциальными пролегоменами к эсхатологии. Они могут только указать направление мысли, чтобы я задумался о своем сейчас, чтобы понял, вернее, почувствовал, что значит сейчас в отличие от сейчас, которого уже нет, и от сейчас, которого еще нет, то есть понял бы или почувствовал эсхатологичность своего сейчас.

Так как день и час смерти неизвестен и я могу умереть и сейчас и когда буду умирать, буду умирать не вообще, а именно сейчас, то отделение этого последнего сейчас от сейчас, в котором я живу, абстрактно и неэкзистенциально. Почувствовать эсхатологичность своего сейчас - это и значит, во-первых, почувствовать его связь с моим последним сейчас. Но я не один, у меня были и есть ближние, каждый из них имел или имеет свое сейчас. Тогда, во-вторых, я должен почувствовать связь его сейчас с моим сейчас. И в-третьих, - связь моего сейчас с моим и его сейчас, которого сейчас еще нет.

Обозначения

и-сейчас: интенсивно-интенсивное сейчас;

иε-сейчас: интенсивно-экстенсивное сейчас;

εи-сейчас: экстенсивно-интенсивное сейчас;

εε-сейчас: экстенсивно-экстенсивное сейчас.

Знак *и*, когда он стоит на первом месте, говорит о моем сейчас, когда стоит на втором месте, говорит о сейчас, в котором я сейчас живу.

Знак *ε*, когда он стоит на первом месте, говорит об общем сейчас, моем и моего ближнего, когда стоит на втором месте, говорит о последнем сейчас, когда наступит вечное сейчас.

Четырехкратное разделение сейчас

- и*-сейчас: то сейчас, в котором я сейчас живу; сейчас для меня - это последнее слово, которое я сейчас записал.
- иε*-сейчас: мое последнее сейчас, когда начнется вечное сейчас; вернее, сейчас, когда я думаю о моем последнем сейчас; потому что последнее сейчас, отделенное от сейчас, в котором я живу, - только абстракция.
- εи*-сейчас: сейчас во встрече с моим ближним, наше общее сейчас.
- εε*-сейчас: сейчас, когда я думаю о его бывшем или будущем последнем сейчас в нашем общем сейчас; - отношение его последнего бывшего или будущего сейчас к моему сейчас.

Эти четыре сейчас надо соединить не абстрактно, а экзистенциально и актуально. Так как должны быть соединены и сейчас с последним сейчас, то я выбираю второе и четвертое сейчас: $\iota\epsilon$ и $\epsilon\epsilon$.

Второе четырехкратное разделение сейчас

$\iota\epsilon\iota$ -сейчас: представление и понимание сейчас всей моей прошедшей жизни, как бы уже осуществленной и заключенной в том сейчас, в котором я сейчас нахожусь; ощущение Провидения, руководившего всей моей жизнью, несмотря на мои ошибки, мой грех и мое противодействие. Тогда в некотором пределе или приближении, в ощущении полноты времен (Гал. 4, 4) и мое последнее сейчас присутствует уже сейчас: я вижу свою смерть. Или, говоря словами апостола Павла, я ощущаю и чувствую в себе мертвость Христа и новую жизнь, которую Он дает мне.

$\iota\epsilon\epsilon$ -сейчас: мое последнее во времени сейчас, то есть будущее сейчас, когда наступит вечное сейчас. О нем я ничего не знаю, кроме того, что мне открывается в $\iota\epsilon\iota$ -сейчас. Догматические рассуждения о нем, основанные не на реальном откровении $\iota\epsilon\iota$ -сейчас, а на человеческих теориях и измышлениях, - пустые абстракции.

$\epsilon\epsilon\iota$ -сейчас: представление и понимание сейчас всей моей жизни во встречах с моим ближним и связи его и моей жизни, как бы уже осуществленной и заключенной в том сейчас, в котором я сейчас нахожусь; ощущение общности его и моего сейчас, ощущение Провидения, руководившего всей моей и моего ближнего жизнью, и наших взаимных встреч, несмотря на наши ошибки и прегрешения. Тогда и мое последнее сейчас, соединенное с его уже наступившим или еще будущим последним сейчас, в некотором приближении, в ощущении полноты времен присутствует уже сейчас. Это атом соборности.

еее-сейчас: вечное сейчас моего ближнего, уже наступившее или во времени еще будущее. О нем я ничего не знаю, помимо того, что мне открывается в еее-сейчас - в атоме соборности. Человеческие измышления о нем и мнения других людей, не принадлежавших к этому атому соборности, - пустые абстракции. Об этом сказал еще Якоби: любовь всегда права. Как ни противен нам Абельяр по автобиографии и по своим письмам, правы не мы, а Элоиза.

В этом четырехкратном разделении сейчас все четыре сейчас актуально соединены, это и есть соборность. Мне кажется, что бессмертие, вернее, воскресение и жизнь вечная, причем личная вечная жизнь, неотделимы от соборности, а соборность двумерна: по вертикали - связь в сейчас прошлого с будущим, по горизонтали - с моим ближним. Христос говорит: Я есмь воскресение и жизнь вечная. Здесь я связан с Ним и Он соединяет мое прошлое с будущим как бы по вертикали. И еще Он говорит: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я. А Он - жизнь вечная. Здесь связь как бы по горизонтали - с моим ближним. Воскресение и жизнь вечная - чудо, а чудо соборно. Соборность не абстрактная общезначимость логического суждения, не простое присутствие в определенном месте нескольких человек. Для атома соборности достаточно и двух человек. Для соборности в вертикали достаточно и одного человека, если я ощущаю в себе связь прошлого с будущим, связь с Христом.

Как соборность не абстрактное множество и не абстрактная общезначимость, так же и чудо: чудо, которое видят все, уже не чудо, а явление естественного порядка природы. Чудо - не только индивидуально, но лично. Видит чудо и живет в чуде только тот, кто призван к нему. Поэтому и Христа воскресшего видели только те, которых Бог призвал, чтобы они увидели. Это были не только верующие в Него. По Евангелию от Марка и от Иоанна, и братья Его не верили в Него, пока Он не воскрес. По воскресении же увидели Его и поверили. И также Савл, пока его не призвал сам Христос.

Чудо, вера, соборность и жизнь вечная неотделимы одно от другого, и субъективная слабость одного из этих моментов ослабляет во мне и остальные три. Четыре вида сейчас

- это четыре актуально соединенные формы чуда - откровение мне Бога: во мне и в моем ближнем сейчас и в откровении мне всей моей и моего ближнего жизни сейчас.

Ощущение эсхатологичности моего сейчас не только интенсивно, но и экстенсивно. Тогда я снова возвращаюсь к словам Христа: чтобы видящие стали слепы. Как сотворенный, я потенциален, значит, невидящий. Христос для того и пришел, чтобы невидящие стали видящими. И здесь открывается ноуменальная противоречивость моего видения: я вижу только в приобщении к Божественному видению, только в Его видении. Но мое видение вне этого приобщения, видение от себя, а не в Его видении - не только невидение, а активное невидение. Как только я утвердился в своем видении - просто в видении, потому что видение и есть мое видение, - как только я утвердился в видении, я уже активно невидящий. Противоречивость видения для меня, грешника, и активность невидения и сказаны страшным для меня, для моей сентиментальной чувствительности словом чтобы: чтобы видящие стали слепы. Но Христос говорит о суде. Тогда это изречение эсхатологическое; *и*-эсхатологически я могу его понять: это постоянная угроза и напоминание мне, чтобы я не успокоился в автоматизме мысли, чувства и повседневности. Я могу еще понять его *ei*-эсхатологически: я нахожу невидение у своего ближнего; я вижу его, уверенно в своем видении: тогда он слеп, он уже активно невидящий. Я не стану осуждать его, как и Христос не осудил приведенную к Нему грешницу, я должен не осуждать, но, увидев его невидение, увидеть его как свое невидение, чтобы он в моем видении его невидения как уже моего невидения увидел свое невидение. Но ведь грешница, приведенная к Христу, была непосредственно, то есть пассивно, а не активно, невидящей. Что делать, если я вижу активное невидение своего ближнего, вижу его как свое невидение и все же не могу открыть ему его невидение? Кто виноват - он или я?

Я вижу какое-то последнее жестокое и страшное разделение не только в себе, но и в других людях и между людьми. Только легкомысленная сентиментальная чувствительность

может закрывать глаза на некоторое последнее разделение в человеке и между людьми, то есть на *εε*-эсхатологию. Откуда оно, почему? Не знаю. Зачем? Чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. Вторая часть этого изречения моей сентиментально-чувствительной душе кажется жестокой. Но без второй части онтологически неосуществима и первая. А эсхатологически? Не знаю. Я не знаю, что значит вечное осуждение, вечная мука, вечная смерть; я не знаю этого, но чувствую уже при жизни и знаю, что эти слова имеют глубокий и страшный смысл, не только онтологический, но и эсхатологический. Практически, может, все возможные ответы, во всяком случае в отношении к моему ближнему, будут не конститутивными, а регулятивными принципами моего поведения и отношения к нему и последний регулятивный принцип, мне кажется, один: я виноват за всех.

Этим принципом сказана и заразительность греха, и соборность оправдания и вечной жизни. Христос взял на Себя грех всего мира, это значит: Он виноват за всех. Тогда и моя вина за всех - не только регулятивный, но и конститутивный принцип - приобщение к Христу: в Христе и я виноват за всех. Это еще не дает теоретического ответа на главный вопрос *εε*-эсхатологии: о званности и призванности, о двойном предопределении. Но, может, он и не нужен, может, сам вопрос, само требование теоретического ответа есть соблазн. Потому что Христос дал практически экзистенциальный ответ: "Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их" (Мф. 7, 13; 14). Об этом узком пути Христос говорит все время: "Со времен Иоанна Крестителя Царствие Небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его" (Мф. 11, 12). "Со времени Иоанна Крестителя" - значит: с приходом Христа. Тогда это изречение имеет непосредственное отношение к изречению (Ин. 9, 39), оно говорит об исполнении и полноте времен и о "великом дерзновении во Христе", так же как и первые слова Иоанна Крестителя и Христа: "Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное".

В этом рассуждении об эсхатологии я все время нахожусь между двумя соблазнами: несомненно, последнее сейчас наступит и также несомненно, что оно наступит не вообще, а сейчас; оно будет не менее, а может, и более конкретным, чем то сейчас, в котором я сейчас живу, и, может быть, сейчас и наступит. Последнее сейчас, если я отделяю его от сейчас, в котором живу, становится только абстракцией. Когда же я соединяю его с сейчас, в котором живу, мне грозит другой соблазн: потерять абсолютно экстенсивную эсхатологичность последнего сейчас, то есть его окончательность, о которой говорит и изречение (Ин. 9, 39). Я пытаюсь соединить конкретность или экзистенциальность последнего сейчас и его окончательность. Но возможно, что все попытки этого соединения - только некоторые приближения: я чувствую экзистенциально, то есть в своей жизни, окончательность, но пока я живу, последняя окончательность еще не наступила, то есть для меня она еще не экзистенциальна, ведь она будет именно концом моей земной экзистенции.

На меня уже возложена бесконечная ответственность, которую я не могу ни не принять, ни принять. Тогда я живу как бы двойной жизнью: как сотворенный в невозможности принять возложенную на меня ответственность, я живу в автоматизме мысли, чувства и повседневности. Тогда сейчас только разделяет то, чего уже нет, от того, чего еще нет. Это - потенциальное сейчас, только геометрическая точка между потенциальным воспоминанием и потенциальным ожиданием. Потенциальность этого воспоминания проявляется в пассивности и автоматизме или в сентиментальной чувствительности, ее называют еще душевностью. Две формы душевности: жалость к себе, или самооправдывание, и самодовольство, в обоих случаях трудное дело заменяется легким и более приятным. Потенциальное ожидание - искушение. Искушение сопровождается соблазном и двойным страхом: страхом ожидания, нетерпения, так как соблазнительное может и не наступить, и страхом перед самим соблазном - это скрытая форма раскаяния. И воспоминание, и ожидание я схематизировал: в потенциальности есть и пре-

сыщение, и скука, и страх от самой необходимости делать выбор, и страх от того, что наступит, и страх и неудовлетворение от того, что я не делаю именно того, что мне надо делать, и уныние. Но для эсхатологической темы, которая меня интересует сейчас, мне не нужен подробный анализ потенциальности.

Как сотворенный по образу и подобию Божию в невозможности не принять уже возложенную на меня ответственность, я живу в актуальности. Актуальное сейчас соединяет в себе и то сейчас, которого уже нет, и то сейчас, которого еще нет. Актуальность воспоминания – в ощущении полноты времен и Провидения, актуальность ожидания – в понимании “огненного искушения” (1 Пет. 4, 12) как испытания. Тогда соблазн и страх уничтожаются покорностью – *Gelassenheit*: да будет воля Твоя, и надеждой, о которой говорит апостол Павел (Рим. 5, 5; 1 Кор. 13, 7).

Схемой я хочу сказать, что в моем сейчас как бы в двойной точке заключены и грех и праведность, и греховная потенциальность и актуальность, к которой я призван или, во всяком случае, зван. В греховной потенциальности возникает время: в воспоминании – прошлое, которого я уже не могу изменить, в ожидании – будущее, которого я не знаю; поэтому ожидание его соблазнительно и страшно и сопровождается нетерпением и скукой, иногда же и раскаянием, последнее относится преимущественно к воспоминанию. Воспоминание и ожидание разделены потенциальным сейчас. Я называю его потенциальным, потому что в потенциальности и грехе я живу или в воспоминании, или в ожидании: или в том, чего уже нет, или в том, чего еще нет, то есть в действительности и не живу; об этом писал еще Паскаль, а должно быть, и до него.

Потенциальное сейчас разделяет, актуальное соединяет: в актуальном сейчас актуально присутствует и то сейчас, которого уже нет, и то сейчас, которого еще нет. Их присутствие в сейчас качественно различно: сейчас, которого уже нет, присутствует сейчас в ощущении полноты времен и Провидения. Сейчас, которого еще нет, присут-

Провидение ← Актуальное
воспоминание

СЕЙЧАС ↔ Ожидание

Автоматизм → Потенциальное
воспоминание

Испытание → Покорность – Gelassenheit
Надежда

Искушение → Соблазн

Страх → Нетерпение,
скука → Раскаяние,
совесть



ствуется сейчас не как то, что будет завтра или через год, а как полная ответственность и окончательность, то есть как последнее сейчас. И здесь возникает соблазн: это бесконечное задание мне - объединить в моем сейчас и то сейчас, которого уже нет, и то, которого еще нет. Если я не думаю о нем, я живу в непосредственности греха, это пассивное невидение; если думаю, выполняю и думаю, что выполняю, то вступаю в активное невидение - фарисейство. Именно к первым, к невидящим, и пришел Христос, чтобы они увидели. А думающие, выполняющие бесконечное задание, и думающие, что выполняют его, - это те видящие, которые стали слепы, когда пришел Христос. Я снова вернулся к изречению (Ин. 9, 39). Чтобы понять его, я и построил схему. Но, завершив теоретическое построение схемы, я пришел к тому же самому теоретическому недоумению, для разрешения которого и строил схему. Это недоумение теоретическое: как мне думать о бесконечном задании, выполнять его и не думать, что я сам выполняю его? Экзистенциальный ответ дает Евангелие. Чтобы повторить его, надо, как я уже сказал, переписать все Евангелие от начала до конца.

Изречение Христа о детях, как и многие другие Его изречения, часто смягчают; тогда и вся Благая весть сводится к иудейству или язычеству, а то и к фарисейству и сентиментальной чувствительности. Изречение о детях эсхатологично, как и все слова Христа: "Если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царствие Небесное" (Мф. 18, 3). Не к непосредственности и наивности детей призывает Он, иначе бы Он не сказал: будьте просты, как голуби, и мудры, как змии. Христос говорит здесь об обращении: о полном и радикальном преобразовании строя души, о новом начале, "о рождении свыше" (Ин. 3, 3). Это преобразование не только теоретическое и не только нравственное, но экзистенциальное, то есть теоретически-практическое, поэтому онтологическое. Тогда о нем можно говорить и с теоретической точки зрения. Новое радикальное начало с чисто теоретической точки зрения - трансцендентальная редукция и еросе Гуссерля, во всяком случае, такой она должна была быть по за-

мыслу Гуссерля. Он сам сказал, что трансцендентальная редукция **подобна** религиозному обращению. Почему подобна? Всякая в действительности осуществленная трансцендентальная редукция не подобна, а есть религиозное обращение. Но в некоторых случаях меня может интересовать как бы другая сторона, другой взгляд или направление взгляда в религиозном обращении, без которого нет и редукции; непосредственно меня может интересовать не религиозный момент обращения, а какой-либо другой: философский, художественный, даже специально научный. Но в основе все равно лежит религиозное обращение, без которого все тщетно: дело рук человеческих и быстро проходит.

Неудача Гуссерля, мне кажется, от недостатка великого дерзновения - религиозной смелости. Не случайно он воспользовался арианским термином - подобие: это арианское подобосущие вместо Евангельского единосущия. Подобие, подобосущие - это правдоподобие. Но жизнь именно неправдоподобна, правдоподобна автоматизированная жизнь, автоматизм мысли, чувства и повседневности - *das Bestehende**. Правдоподобны невидение и ложь.

Видение, истина для моего самоуверенного ума, для моей самолюбивой воли, для моей сентиментально-чувствительной души всегда будут неправдоподобны: абсурд и парадокс, безумное Божие. Поэтому же из-за отсутствия "великого дерзновения во Христе" Гуссерль дает отрицательный ответ на главный вопрос: могу ли я видеть свое видение? Невозможность видеть свое видение он соединял с анонимностью существования. Апостол Павел сказал афинянам: "Судя по всему, вы очень благочестивы: я видел у вас храмы неведомому Богу. Я пришел к вам открыть имя неведомого Бога" (Деян. 17, 22; 23).

В анонимности существования Гуссерль почувствовал неведомого Бога, но у него не хватило смелости узнать Его имя: он пытался узнать Его имя разумом и в разумном, а не в безумном Божием утвердить автономность разума и философии. Он не видел эсхатологичности обращения и видения, о котором говорит и изречение (Ин. 9, 39).

*Устойчивое, общепринятое (нем.).

Обращение эсхатологично; новое, полное, радикальное начало, в котором заключена и цель его - конец: *causa finalis**, тогда абсолютная, немотивированная свобода. Поэтому начало - единственное, однократное; и в то же время фактически многократное: каждый день, каждый час - если это не обращение, то автоматизм мысли, чувства, повседневности. О противоречивой для моего ума однократности обращения в его фактической многократности я уже говорил. Вторая противоречивость обращения, о которой говорит изречение (Ин. 9, 39): обращение - радикальное начало; но как только я совершил его, оно сразу же стало продолжением, то есть автоматизмом. Христос для того и пришел, чтобы открыть детерминированность и греховность всякой человеческой прочности и устойчивости, даже в самом видении. Тогда и само видение или утешение, как одно только непрерывное видение и утешение, стало величайшим соблазном. И как только я почувствую и скажу себе: да, я достиг некоторого равновесия, стою прочно, - я уже пал. Реальная экзистенциальная противоречивость этого равновесия в том, что, даже имея его, я не могу осознать как то, что имею, как сущее: осознав - уже не имею. Противоречивость его реализуется в вопросах, которые я задаю себе и уже не могу не задавать:

1. Могу ли я сказать себе: больше никогда не скажу себе, что стою прочно, никогда больше не буду чувствовать устойчивость как свою собственную устойчивость? Нет, как только я сказал это, в самом слове никогда я уже высказал свою самоуверенность: веру в свою устойчивость и праведность. Само это высказывание, сам вопрос и есть моя собственная устойчивость, то есть фарисейство.

2. Я не могу сказать себе, что никогда не скажу себе: я стою прочно, само это высказывание - фарисейство. Но не могу ли я достичь такого состояния, в котором никогда не скажу, что стою прочно, никогда не почувствую своей собственной прочности? Но чем этот вопрос, по существу, отличается от первого? Он высказан, может быть, в еще более категорической форме: в первом вопросе я говорю только о сво-

*Конечная причина (*лат.*).

ем возможном высказывании, во втором - о достижении не-которого совершенства. Тогда исправлю вопрос:

3. Могу ли я вообще никогда не сказать себе, что стою прочно, никогда или когда-либо никогда не почувствовать своей собственной прочности? В этой формулировке, может, яснее всего видна онтологическая противоречивость вопроса. Сам вопрос отрицает себя: предполагает возможность моей собственной праведности и устойчивости. Уже слово могу превращает актуальность в потенциальность, утверждает меня в возможности, то есть в потенциальности.

Когда я могу $\frac{\text{принять}}{\text{не принять}}$ Божью волю, я уже не принимаю и не могу принять ее: потому что могу и есть мое своеволие и соблазн. И второй соблазн: никогда - это категория, отрицающая время, но во времени же, поэтому категория временности - тогда уже устойчивость и автоматизм временно-го.

"Я могу" и никогда, то есть временность, - и есть потенциальность. Но актуальность, то есть видение, принятие Божьей воли - разрыв потенциальности качественным скачком, разрыв времени мгновением.

На вопрос: могу ли я никогда... что бы ни последовало за этим никогда, ответ дан самим вопросом - не могу никогда.

Не могу никогда - моя абсолютная слабость. Но эта слабость - моя сила: когда я не могу, ничего не могу, когда я падаю - Бог держит меня. В абсолютной невозможности, в ничто рождается моя абсолютная свобода. Но это уже не моя собственная свобода, а свобода, которую дарит мне Бог в Христе, свобода, которую я получаю не в силу необходимости, а именно в ненеобходимости, в силу абсурда и парадокса, абсолютного факта вочеловечения Слова (Кьеркегор). Эта свобода - актуальное, эсхатологическое сейчас, в котором соединены и то сейчас, которого уже нет, и то, которого еще нет, последнее сейчас.

Я все время пытаюсь подойти к страшному чтобы изречения (Ин. 9, 39): чтобы видящие стали слепы. Но когда мне кажется, что я уже подошел к нему, оно снова ускользает от меня. Я чувствую его, вижу, боюсь, но для моего

ума, павшего в Адаме, для моего взгляда, преломленного в грехе, оно остается тайной, Божественным *mysterium tremendum*.

Я пытаюсь соединить формулу Исаака Сирианина: “искушение - утешение” с изречением (Ин. 9, 39). Тогда вся жизнь - искушение, а последнее *сейчас* - утешение. Но так сказанное последнее *сейчас*, отделенное от того *сейчас*, в котором я живу, станет только абстракцией, а мое *сейчас* станет потенциальным, не эсхатологическим, и я впадаю в автоматизм мысли. Видя уже в жизни смену искушений-утешений, мой павший в Адаме разум, я сам спрашиваю: что будет последним - искушение или утешение? Очевидно, я снова имею в виду изречение (Ин. 9, 39), все то же чтобы. И снова вопрос поставлен не экзистенциально, абстрактно. Что значит: последнее? Что значит: случайность смерти? Предположим, я в искушении. И вот, переходя улицу, попал под машину и умер. Значит ли это, что я умер случайно? Значит ли это, что я умер в искушении? На первый вопрос сразу можно ответить: ответа на него нет. Но и на второй вопрос ответ тот же.

Во-первых, кто, кроме Бога, знает последнюю мысль человека?

Во-вторых, может, за видимым для нас искушением, видимым для других и для меня самого, скрывается невидимое мне утешение? Может, видимое для меня искушение и утешение только знак другого, более глубокого, невидимого мне состояния и вся моя временная жизнь - вечный знак в вечности?

Все это не ответ на последние вопросы эсхатологии, только устранение абстрактных, неэкзистенциальных ответов, отрывающих последнее *сейчас* от того *сейчас*, в котором я живу. Ответ один - Благая весть. Но Евангельский ответ преломляется в моем грехе, и я задаю преломленные в моем грехе бессмысленные вопросы.

Христос дает ответ не всем людям вообще, а каждому человеку в отдельности, лично мне. Сама категория все, вообще, то есть абстрактная общность, отрицается Благой вестью. Об этом говорит, например, притча о работниках виноградника (Мф. 20, 1 - 16): отрицается абстрактная справедливость, абстрактное равенство. Понять Евангелие - это значит понять его как ответ именно мне, на мой последний экзистенциальный вопрос: кто я? зачем я вызван из небытия? зачем столько страдания? Тогда все теории о двойном предопределении, как абстрактные теории, вообще бессмысленны. Христос говорит именно мне и обо мне. Ад создан именно для меня. И Христос для того и пришел, чтобы вытащить меня из ада. Может, уже эта жизнь и есть ад. И когда она уже окончательно станет для меня адом, Христос и вытащит меня из ада. Ад - заразительность моего греха, не вообще, а именно моего греха. Ад - ограничение меня самим собою: и от ближних - всеобщее непонимание, и от Бога - активное невидение. Но здесь же, в заразительности моего греха, в моем сейчас, как в одной двойной точке и начало соборности: соборность искупления, спасения и вечной жизни. В четырехкратном разделении сейчас, в актуальном соединении четырех сейчас - атом соборности: мое и моего ближнего эсхатологическое сейчас. В этом общем сейчас я вижу некоторый намек на воскресенье и жизнь вечную, на последний эсхатологический ответ, так как оно соединено со словами Христа: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я. Но этот атом соборности амбивалентен: если двое или трое собраны не во имя Его, то это не атом соборности, а атом заразительности греха. Что значит: во имя Его? - Отсутствие некоторого коэффициента "я сам", "свое", сопровождающего все мои мысли и чувства в свободе выбора. Это определение отрицательное. Отрицательно-положительное определение: ощущение отсутствия этого коэффициента не в силу долга или обязанности, но как моего самого глубокого "я", как моего сокровенного сердца человека, понимание и чувство бесконечной ответственности, возложенной на меня Богом, и моей абсолютной свобо-

ды в этой бесконечной ответственности, не моей собственной свободы, а свободы, которую дает мне Бог в Христе. Здесь я перехожу уже к положительному определению: я нахожу не мое, и это не мое и есть мое: мое не мое. Абсолютно не мое - Бог, и в Христе абсолютно не мое - абсолютно мое.

Основание атома соборности - Христос и основанная Им Церковь. Эта Церковь - невидимая. Но без видимой фиксации она станет абстракцией. Видимая фиксация - видимая церковь. Если же я не нахожу ее, не могу найти, кто виноват - она или я? Во всяком случае я тоже виноват, это мой грех: слабость моей соборности. Поэтому не стану искать объективных причин, хотя и вспоминаю иногда слова апостола Иоанна: "Наступили последние времена, из наших вышли не наши" (1 Ин. 2, 18; 19). Он имел в виду, по-видимому, Керинфа и гностиков. Иногда, мне кажется, эти слова можно отнести и к современной видимой церкви; может, и сй Христос говорит: "...Чтобы видящие стали слепы". Он говорит это и мне: это мой грех - слабость моей соборности. Кьеркегор говорил: рыцарь веры одинок, один перед Богом; даже если встретятся два рыцаря веры, они не найдут общего языка, они даже не узнают друг в друге рыцаря веры. Но Христос не говорил этого. Кьеркегор ошибался, это его грех. И мой грех: я увидел его в опустошенности пустого, невидящего взгляда. Поэтому изречение (Ин. 9, 39) относится и ко мне. Христос обращается и ко мне: я и есть тот невидящий, которому Он открыл глаза; и я боюсь: не тот ли я видящий, который ослеп, увидев Христа. Христос говорит именно мне. И Он же говорит мне: не бойся, только веруй.

IV. О пути обращения

Путь обращения тоже имеет свои стадии. Но эти стадии - не совершенствование. Совершенствование, во-первых, непрерывно - процесс, во-вторых, субъективно; это не абсолютная субъективность, о которой говорил Кьеркегор, а субъективизм и психологизм. Стадии пути обращения, во-первых, качественные скачки - повороты, как я называл их в

“Разговорах вестников”, во-вторых, - абсолютны. Смысл поворота: опустошение и наполнение. Опустошение не непрерывное, а качественным скачком, каким и был пустой, невидящий взгляд: он освободил, опустошил меня от некоторых земных интересов и привязанностей, от соблазнительности некоторых соблазнов, уже потерявших свою соблазнительность. Стал ли я от этого более совершенным? Мне непонятен даже вопрос. Я остался тем же, что и был, и потерял то, что для меня уже и раньше не существовало, было ничем. Это было некоторым опустошением, и опустошение было наполнением. Кого и чем? Когда-то я написал: я опустошаюсь. Он наполняется. Чем? Славой; а я только сосуд Его славы: Его гнева и Его любви.

Как и Он, Его слава есть то, что она есть, и как то, что она есть, она больше того, что она есть. Это рост Его славы, но рост не во времени: внутренняя динамичность, актуальность; а я - сосуд Его славы.

Я “стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Иисус Христос; я не почитаю себя достигшим, а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе” (Флп. 3, 12 - 14). Это стремление - бесконечная заинтересованность Богом, которую Он вложил в меня, и, насколько я себя помню с 1911 года, когда я еще не знал и имени Его, - величина постоянная, хотя и динамическая. Динамике противопоставляется статика и постоянство. Стремление, о котором говорит апостол Павел в Послании к Филиппийцам, я понимаю как статическую динамичность; в статичности и постоянстве - абсолютность стремления, в динамичности - выход из себя, разрывание своих греховных границ, границ, поставленных моим грехом. Поэтому стремление динамично в себе самом: оно одно и то же в не одном и том же, одно и то же как не одно и то же - статическая динамичность и динамическая статичность.

Бог есть то, что Он есть, и как то, что Он есть, Он больше того, что Он есть. Это и значит: абсолютная актуальность, абсолютный творческий акт, причем личный творческий акт - Лицо. Стремление, о котором говорит апостол Павел, - сотворенный образ Божественного личного акта, творческо-

го акта. И так же, как его несотворенный вечный прообраз, есть то, что оно есть, и как то, что оно есть, больше того, что оно есть.

Я - сосуд Его славы; я наполняюсь Его славой: Его гневом и Его любовью. Это наполнение нельзя понимать как происходящее во времени: оно идет скачками, а не непрерывно. Я сказал: оно идет; это неверно: оно не идет, только возвращается к тому же самому, возвращается к тому, что оно есть, всегда возвращается к тому, что оно есть. И это неверно: оно всегда есть, как всегда возвращающееся к тому, что оно есть; оно всегда одно и то же, и как одно и то же - не одно и то же. А мое опустошение? Это как погрешность - погрешность жизни, погрешность греха, я сам как погрешность: отпадает то, что и не есть. А что есть? Его слава, которая как то, что она есть, всегда больше того, что она есть. В этом реальность, онтологичность Его славы - Шехины.

Если же я понимаю заполнение Его славой как временный процесс моего совершенствования, то уже заменил Его славу своей, вступил на лицемерный путь совершенствования. Если я совершенствуюсь, я имею заслуги и почитаю себя достигшим некоторой степени совершенства. Но апостол Павел "не почитал себя достигшим, а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремился к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе". Различие двух путей сводится к различию двух вполне определенных экзистенциальных состояний - к ощущению и чувству строя моей души: кто в конце концов последний субъект всех моих мыслей, чувств, намерений, действий?

Когда я говорю здесь о субъекте моих мыслей, чувств и поступков, я имею в виду последнюю причину - *causa finalis* - всех моих мыслей, чувств, желаний, намерений, дел. Я говорю: последний субъект, а не *causa finalis*; потому что все сводится к одному: кому принадлежит моя жизнь - мне или Богу?

Я различаю в себе, во-первых, чувства и желания, во-вторых, мысли и намерения, в-третьих, реализацию мыслей, чувств, желаний, намерений в действии. С первого взгляда чувства и желания кажутся непосредственными и, во всяком случае, до некоторой степени не зависящими от меня, то

есть от моих мыслей и намерений; от меня, судящего себя; мысли же и намерения до некоторой степени зависят от меня - от меня, судящего и оценивающего свои мысли, чувства и желания. Я сказал: до некоторой степени, - потому что нормы, по которым я сужу себя, оцениваю свои мысли, чувства и желания, во всяком случае, до некоторой степени не зависят от меня, судящего себя; реализация моих мыслей и намерений до некоторой степени зависит не от меня, а от внешнего мира, правильнее: от того, что не зависит от меня.

Затем я ввожу различия относительного, относительно-абсолютного и абсолютного субъекта. Относительный субъект - тот, кому я сам и другие люди приписывают мои мысли, чувства и желания; как относительный субъект я - сама ответственность за себя, за свои мысли, чувства, дела. Относительно-абсолютным субъектом я называю того, кто является непосредственной причиной или поводом возникновения у меня определенных мыслей, чувств и желаний. Абсолютный субъект - тот, кто является последней причиной, или *causa finalis*, всех моих мыслей, чувств, желаний, намерений и дел.

Эта тема очень большая. Например, непосредственность моих чувств и желаний далеко не несомненна. С первого взгляда кажется: то, что я люблю, - люблю, то, чего желаю, - желаю и не могу любить того, что не люблю, и желать нежелаемого. Это неверно: я могу любить то, что ненавижу, ненавидеть то, что люблю, желать того, чего не желаю. Об этом говорил еще апостол Павел, а до него - Христос. Особенно ясно это в соблазнах. Что и кто соблазняет меня? Объект ли соблазна, или *мысль* о нем, об удовольствии, которое я могу получить, или бес - сила, которой я не могу противиться? Но сейчас меня интересует не это, я ограничу свою тему; меня интересует: кому я принадлежу - себе или не себе?

Если я спрашиваю, кому я принадлежу - себе или не себе, то ясно, что я уже разделен: я, принадлежащий себе или не себе, и я, спрашивающий, кому я принадлежу - себе или не себе; первого я назову своей душой и спрашиваю: кому принадлежит моя душа? Тогда я вынужден ввести разделение: относительный, относительно-абсолютный и абсолютный субъект, потому что если я и не абсолютный субъект своей

души, то все же я отвечаю за все свои мысли, чувства, желания, дела, на меня уже возложена бесконечная ответственность, я ясно чувствую и ощущаю ее в сознании своей вины, особенно же в сознании бесконечной вины без вины. И здесь возможны четыре ответа:

1. Абсолютный субъект моей души - я сам. Фактически этим отрицается различие относительного, относительно-абсолютного и абсолютного субъекта. Больше того: этот ответ - или теоретический и практический солипсизм, или естественный, природный натурализм. В первом случае абсолютный субъект - я сам как чистая воля или как трансцендентальная апперцепция, трансцендентальное Ego, трансцендентальный полюс интенционального отношения и, в конце концов, - как ни назвать и ни гипостазировать его, - трансцендентальное ничто. Во втором случае я растворяю субъект своей души, себя самого в своей наследственности, воспитании и природе. В обоих случаях этот ответ - гордыня, сама себя уничтожающая: если я принадлежу только себе, то уже не себе, а своему трансцендентальному ничто, или естественной природе, в обоих случаях я отрицаю себя как лицо, личность.

2. Абсолютный субъект моей души - Бог. Здесь возможны три случая:

а) абсолютный субъект уничтожает относительный субъект;

б) абсолютный и относительный субъект совмещаются, помогая или мешая друг другу, а значит, ограничивая друг друга;

в) абсолютный и относительный субъект абсолютно несовместны и все же совмещаются.

Случай а. Наиболее последовательно исключение относительного субъекта проведено Спинозой; я как относительный субъект, а также как относительно-абсолютный существую только *quatenus* - поскольку или как будто. Это акосмизм - отрицание мира, вообще всего, кроме Бога. Но я существую не "как будто", я ощущаю свою реальность грешника в грехе, в вине греха, в бесконечной вине без вины. Акосмизм, по существу, отрицает и грех - в Боге нет греха. Активное, хотя и полярно противоположное спинозовскому акосмизму, проведение этой точки зрения - фатализм, пре-

вращающий человека в простой автомат. Но тогда и образ, по которому он создан, - автомат: слепой рок или естественная необходимость природы.

Случай б. Синергетическое совмещение абсолютного и относительного субъекта: я и Бог; отчасти я, отчасти Бог, - как сказал пророк Исаия: "Немного тут, немного там..." Это фарисейский путь совершенствования. Если же я могу совершенствоваться, то имею заслуги. Но абсолютной свободы у меня тогда нет и не может быть: только отчасти "я". Но и Бог, Который только отчасти Бог, - не Бог, не Вседержитель, Творец всего видимого и невидимого.

Случай в. Относительный и абсолютный субъект, то есть я и Бог, абсолютно несовместны, как абсолютно несовместны святость и грех. Не может быть немного больше или немного меньше святости и так же - греха. Если есть святость - нет греха. Если есть грех - нет святости, они абсолютно несовместны; и все же совмещаются - мы говорим "святой Павел или святой Петр", и они действительно святы; но не так, как свят Бог. В Боге нет греха, и Бог не ошибается, а апостол Петр ошибался и грешил, в трудную минуту даже отрекся от Христа. Бог свят и праведен, а человек, самый святой, самый праведный, - святой и праведный грешник: *justus peccator*. Значит, в человеке совмещается несовместное: святость и грех. Вторая несовместность: за меня отвечает и ответствен или тот, кто меня сотворил, или я сам. Меня сотворил Бог - значит, Он и отвечает за меня и несет всю ответственность за все, что я делаю. Но я твердо знаю, чувствую, ощущаю: я виноват, виноват за свои грехи, виноват за своих близких, виноват за всех, и самая большая моя вина, вина без вины - вина за то, что я существую, - хотя я и не сам себя сотворил, именно потому, что не сам себя сотворил. Здесь тоже совмещается несовместное: абсолютная, полная ответственность Бога за все, а значит, и за меня и моя абсолютная, полная ответственность за мой грех, за меня, за моих ближних, за все.

Есть три экзистенциальных отношения: я-я, я-ты, я-Ты. Первый ответ (1) сводит все отношения к первому, акосмический ответ (2а) - к третьему. Синергетический ответ (2б), по существу, не ответ: немного тут, немного там...

Есть антирелигиозный ответ (вернее, арелигиозный, потому что антирелигиозный - бессмысленный: отрицая Бога, он именно утверждает Его, вступая в пререкания с Богом), и есть религиозный ответ. Акосмический ответ правильный, но опровергается фактически: я грешник, и я грешник, существую в грехе. Синергетический ответ, правильный в намерении - оставить место и мне, грешнику, - опровергается в проведении: не оставляет места ни мне, ни Богу. Арелигиозный ответ, акосмический и синергетический правдоподобны. Но правдоподобие - ложь. Последний ответ - неправдоподобный. Но безумное Божие не правдоподобно, а истинно.

Неправдоподобный ответ:

1. Кто субъект отношения я - ты? Кто ноуменальный субъект отношения я - ты? Относительный субъект - я: я говорю ему, я что-то делаю. Относительно-абсолютный субъект - ты: ты обращаешься ко мне, вызывает меня ответить ему, даже спросить его; даже если ты молчит и бездействует, ты - как бы неподвижный двигатель моего движения к нему. Если я что-то делаю для ты, не я делаю, ты делает через меня. И не ты: "где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я". Тогда Христос через ты делает во мне все, что я делаю для ты. Абсолютный субъект - Бог, абсолютная заслуга - Его. Относительно-абсолютный субъект в моем отношении к ты - не я, а ты. Относительно-абсолютная заслуга - его. А у меня - никакой. У меня - благодарность Богу, что Он дал мне познать Себя через ты, сделав ты относительно-абсолютным субъектом для меня. Если же думаю, что я сам от себя что-то говорю или делаю, учу или наставляю ты, то превращаю ты в он. Тогда уже нет Христа между нами и не Христос, а дьявол живет во мне: бес говорит, делает, учит бесовской мудрости века сего.

2. Ко мне пришла не моя мысль, не я подумал, а она пришла ко мне, бес шепнул, и я испугался: меня посетил страх. Я мог обдумать не мою мысль, попытаться опровергнуть - это было бы моим делом. Я мог отмахнуться от нее, ничего не делать - это тоже было бы моим делом: и ничегонеделание - дело, и выбор невыбора - выбор. Все это я мог сделать и не сделал. Я уже ничего не мог. Я возопил громким голосом: Боже Ты, Мой Боже, что Ты оставил ме-

ня. И беса не стало. Не я прогнал его - я ничего не мог, Бог убрал беса.

Если при виде опасности я совершаю подвиг, в этом есть моя заслуга. Если при виде опасности я только кричу от страха - какая здесь заслуга?

“Приносишь ли ты доброе или злое, грех лежит у дверей, он стремится к тебе...” (Быт. 4, 7). Вот грех лежит у дверей, стремится ко мне, могу ли избежать его, в моей ли это власти? Нет, не в моей: если я пытаюсь сам, своей силой избежать его, я еще больше запутываюсь, погрязая в нем; как только я решу сам, своими силами, своею властью избежать его, я уже впал в грех, может, даже больший, чем тот, что лежал у дверей: я понадеялся на себя - тогда грех уже господствует надо мною. Не в моей власти избежать его, но в моей власти некоторый акт возможности - я не могу даже назвать его актом, потому что это только потенциальность, в которой нет никакой актуальности, именно возможность - несуществующее.

В моей власти некоторое несуществующее - ничто; Бог все предопределил, все делает, Он ничего не оставил для моего свободного выбора, ничего не оставил мне, кроме Своего ничто. В этом ничто я уподобляюсь Богу: у меня открываются глаза, как Бог, я различаю добро и зло, как Бог, творю из ничто что. Потому что тогда “уже не я живу, Христос живет во мне” (Гал. 2, 20).

Этот акт возможности, акт ничто, уже не акт - акт совершает Бог; только некоторая мысль, то есть возможность, даже не мысль - оттенок мысли, оттенок оттенка акта мысли - возможность возможности. Но в этом оттенке оттенка акта мысли я свободен: относительно - потому что могу сразу же потерять эту свободу, решив что-либо сам, положившись на себя, приписав ее себе; абсолютно - реализуя эту свободу, не приписав ее себе. В первом случае я виновен - я согрешил, вина на мне, даже если совершил повеленное мне: я присвоил себе Божье. Во втором случае я не согрешил, вины нет, но и заслуги нет: Бог перенес меня туда, где нет заслуг, кроме одной - заслуги Сына Его едиnorodного. Тогда не я живу, Христос живет во мне. Одна заслуга: Его. Одна слава: Ему.

Что я могу? Я могу что-то делать. Но здесь, в делании, я еще далек от себя. Я могу чувствовать и желать. В чувстве и желании я ближе к себе. Я могу думать. Здесь, в думании, в некоторой мысли, почти бесплотной, беспредметной мысли я еще ближе к себе. Наконец, я уже ничего не могу: ни делать, ни чувствовать, ни желать, ни думать. Тогда я ближе всего к себе. И уже не к себе - к Богу.

Активен я или пассивен? В полной активности или грешу - выбираю выбор, или ничего не делаю, только воплю, беспредметно воплю. Этот вопль - молитва: воздыхание Святого Духа за меня (Рим. 8, 26). В полной пассивности или грешу - выбираю невыбор, или все делаю; потому что не я делаю - Христос во мне делает. И это тоже молитва. Где же моя заслуга? Ее нет, только вина. А заслуга одна: Христа.

Одна реальность для меня, истинная полная реальность - молитва. Вне молитвы я силю в невидении, в автоматизме мысли, чувства, повседневности. Только в молитве я абсолютно свободен, я - что как ничто. Тогда Святой Дух неизреченными воздыханиями ходатайствует за меня, тогда активен ли я или пассивен, делаю я что-либо или ничего не делаю - не я делаю, не я живу, Христос живет во мне.

Могу ли я помочь Богу? Так же мало, как и помешать Ему. Могу ли я исполнять Божью волю? Так же мало, как и не исполнять. Но я могу думать, что я могу исполнять Его волю, что могу помогать Ему. Тогда уже не исполняю Его волю, грешу.

Я грешник: на меня уже возложена Богом бесконечная ответственность, которую я не могу не принять - она уже возложена на меня; и не могу принять - она не по силам мне. Тогда бесконечная ответственность стала моей бесконечной виной: я могу только одно - грешить, само "могу", "я могу" - грех. Когда я думаю, что исполняю Его волю, - грешу: не исполняю Его волю. Когда я думаю, что помогаю или мешаю Богу, - грешу: не исполняю Его волю. Когда думаю, что могу препятствовать или не препятствовать Богу, помогать или мешать Ему, - грешу: не исполняю Его волю. Когда я знаю, что я ничего не могу, что я могу только быть виноватым, что я только виноват за себя, за моих ближних, за все,

когда я знаю, что не я - Он все делает, все может, а я ничего не делаю, ничего не могу - ни помочь Ему, ни помешать, ни исполнить, ни нарушить Его воли, тогда исполняю Его волю: да будет воля Твоя.

Это знание экзистенциальное: оттенок оттенка некоторого акта мысли, акта ничто в ничто, в Божьем ничто, которое Он оставил мне, - смиренномудрие; не только смирение - оно может незаметно для меня перейти в фарисейство или в гордыню - а именно смиренномудрие: мудрое смирение и смиренная мудрость. Если подаренная мне Богом бесконечная ответственность стала моей виной без вины, так как я не могу ни принять, ни не принять ее, то я сам, своей волей уже не могу сказать Богу "да", так как не могу сам принять ее; и не могу своей волей сказать "нет", так как не могу сам не принять. Говорю ли я "да", говорю ли "нет" - я лицемерю и грешу: не исполняю Божьей воли. Я не могу сказать Богу ни да, ни нет, я ничего не могу, ничего не говорю, молчу, это молчание - смиренномудрие. Я сам всегда хочу все понять, я сам и есть понимание. Свободным выбором я принимаю то, что понимаю, хотя бы понимаю непонятное как непонятное. Но это не смиренномудрие. Смиренномудрие - не понять непонятное как непонятное. Тогда я молчу. Это молчание - согласие: мудрое молчание, смиренномудрое молчание. Этим молчанием я говорю Богу "да", не сказав "да". Потому что всякое сказанное мною "да" - мое "да", гордое, то есть глупое, или фарисейское, то есть лицемерное.

Макарий Египетский сказал: "Смиренному некуда пасть; куда ему пасть? он ниже всех. Великая высота есть смирение". Если мне есть еще что сказать и я говорю "да", мне еще есть куда пасть. Если мне уже некуда пасть, я молчу; этим молчанием говорю да, не сказав "да". Смиренномудрым молчанием я говорю Богу да, не сказав "да", - исполняю Его волю. Если же Бог исторгает из меня вопль, я уже не молчу - воплю. Но воплем я говорю нет. Кому? Богу, только Богу. Это радикальное "нет", всякое другое нет - слабость духа, унылость или пошлая человеческая глупость. Я воплю в сокрушении духа, в страхе, отчаянии и безнадежности, я воплю к Богу, говорю Богу нет; и Он мое нет обращает в да. Я сам от себя не могу сказать ни "да", ни "нет".

Я могу только молчать или вопить. Молчанием, не сказав да, говорю да. Воплем, говоря нет, говорю да. Не я говорю; Бог обращает мое нет в Божественное да.

Это молчание и этот вопль - молитва. Тогда я - что как ничто: принадлежу не себе, а Богу. Тогда Бог говорит мне, как в притче человеку, занявшему последнее место на пиру: друг, пересядь повыше, здесь твое место. Тогда Христос говорит нам: я уже не называю вас рабами, я называю вас друзьями, так как сказал вам все, что узнал от Отца Моего.

Я ничего не могу и в этой невозможности, в ничто - все могу. Но тогда уже не я - Бог все может. Тогда у меня нет никаких заслуг - только вина. У Него - слава; а я - сосуд Его славы: Его гнева и Его любви. *Soli Dei gloria* *.

1967 год

* * *

В этом рассуждении** мне не хотелось употреблять школьных философских терминов, только в одном месте я привел греческий подлинник выражения "воздержание от суждения" - *epoché*. Тот, кто знает Гуссерля, уже понял, что в первой части я пытаюсь произвести, говоря словами Гуссерля, трансцендентальную редукцию моего взгляда на себя самого, то есть взгляда на мой взгляд; во второй части пытаюсь религиозно обосновать трансцендентальную редукцию. Потому что без религиозного обоснования она неосуществима.

Гуссерль (кажется, в "*Krisis Arbeit*") говорит, что трансцендентальная редукция подобна религиозному обращению. Почему "подобна", а не есть религиозное обращение? Это снова арианский принцип подобосущия вместо единосущия. Гуссерль ввел термин "открытость" - *Offenheit*, но может ли подобосущие прорвать субъект-объектное отноше-

* Единому Богу слава (*лат.*).

** Автор имеет в виду "Видение невидения" и «Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии», не вошедшие в "Видение невидения».

ние? Он требует абсолютной радикализации редукции и ероче: это требование уже религиозное, и Гуссерль же требует автономности философии, то есть автономности разума. В средние века философия была служанкой теологии. В принципе, это правильно, но служанка должна быть честной, чтобы ее госпожа могла заниматься своими делами, пользуясь услугами служанки. В схоластике служанка была нечестной: ученица Аристотеля, в лучшем случае - Платона.

Философия создает технический язык для теологии, но сама основана на теологической религиозной интуиции. Это не значит, что она с самого начала и все время должна упоминать Бога: "Не всякий, говорящий Господи, Господи, войдет в Царствие Небесное" (Мф. 7, 21). Но во всякой философии - в основании и в самом начале - уже должна быть религиозная интуиция, хотя бы прямо и не сказанная как ее цель и энтелехия - *тѐло* ξ . Кант в предисловии к "Критике чистого разума" говорит, что его задача - очистить место, занимаемое разумом, для веры. Гуссерль же хотел секуляризировать философию. Правда, он сам был верующий, но в основу своей философии положил если не антирелигиозную, то, во всяком случае, арелигиозную интуицию - идею автономности разума и знания. Он хотел сам, своим умом дойти до Бога. Но это невозможно: не человек идет к Богу, а Бог тащит к Себе человека. Но само во мне - "я сам" именно и противлюсь Богу, бегу от него.

Гуссерль думал, что его интенциональное отношение открыто, и разрывает субъект-объектное отношение. Но почему же тогда он так и не смог решить задачу интерсубъективности, то есть прорвать замкнутость его трансцендентального Ego? Чтобы опровергнуть солипсизм, он или просто постулирует трансцендентальное *мы* вместо трансцендентального *я*, или ссылается на Бога. И то, и другое верно, но в интенциональной системе Гуссерля совершенно необоснованно, выглядит как случайный привесок: просто за неимением лучшего постулируется трансцендентальное *мы* - так, во всяком случае, получается у Гуссерля.

Наконец, что же его трансцендентальное Ego? Только полюс интенционального отношения. Он видит, что этот полюс - я сам - объективируется и в самообъективировании опустошается и теряется, тогда он снова постулирует абсолютный

факт анонимности я и существования. “Абсолютный факт” – термин Кьеркегора: сто лет тому назад, когда еще верили в выдуманное Лейбницем различие истин разума и истин факта, этот термин показался бы просто неграмотным: абсолютное – привилегия истин разума; фактичность истины и для христианских эллинов казалась безумием. У Кьеркегора абсолютный факт имел религиозный смысл, Гуссерль освобождает его от религиозного смысла. Но что тогда остается? Только слово, которым Гуссерль прикрывает замкнутость его интенционального отношения и невозможность для я вый-ти из себя самого.

Гуссерль вводит термин “универсальный мировой горизонт”, но снова боится религиозно понять его. Его *Welthorizont** – это идея упорядоченного мира – космоса. Это верно, но следующий шаг Гуссерль боится сделать; хозяин этого упорядоченного мира – дьявол, говорит Христос. Сама эта идея возникает в грехе, это именно то, что я назвал невидением. Но Гуссерль боится увидеть невидение – это уже религиозная задача, а Гуссерль секуляризирует философию. Тогда его *Welthorizont* – просто имя или название некоторых философских вопросов, которые ему не удалось решить, потому что решение их возможно только на религиозной основе, а Гуссерль избегает этого.

Анонимное существование – красивые слова, и здесь Гуссерлю можно ответить то же, что апостол Павел говорил афинянам: “Судя по всему, вы очень благочестивы, я видел у вас храмы неведомому Богу. Я пришел к вам открыть имя неведомого Бога” (Деян. 17, 22; 23). Анонимность существования у Гуссерля – тот же неведомый Бог. Но Гуссерль не пожелал через Благою весть узнать Его имя: он хотел утвердить автономность разума и философии.

Гуссерль понимал внутреннюю противоречивость трансцендентальной редукции: прорвать естественную установку, находясь в ней, так же невозможно, как поднять самого себя за волосы. Но Гуссерль не боялся этой противоречивости и правильно утверждал, что хотя это с логической, рациональной точки зрения невозможно, но это невозможное осуществ-

* Мировой горизонт (нем.).

вимо. Ошибка его, мне кажется, в том, что он секуляризирует и трансцендентальную редукцию. Она не подобна религиозному обращению, но есть религиозное обращение, хотя бы при этом и не было даже упомянуто имя Божие. Противоречивость трансцендентальной редукции, ее безумие - то же, что и безумие религиозного обращения.

Гуссерль сам говорит, что многие феноменологи выдают за феноменологическое исследование чисто психологические описания. Но если отказаться от религиозной основы трансцендентальной редукции, то всякая феноменологическая редукция будет только психологическим описанием. Ведь феноменологическая редукция предполагает два состояния, или строя души. Но есть только естественное состояние или неестественное - религиозное, третьего нет. И в первом, и во втором состоянии могут быть индивидуальные особенности, человеческое непонимание может принять первое состояние за второе, может, наконец, смешать оба, но и в смешении заключены два отдельных и принципиально несмешиваемых и несоединяемых. В трансцендентальной редукции прежде всего ставится принципиальный вопрос: что редуцируется и что ставится на место редуцируемого. И здесь может быть только один ответ: редуцируется естественное состояние, на его месте возникает новое, неестественное. Снова повторяю: философия - не теология. Трансцендентальная редукция может быть определена и совершена без теологических и религиозных понятий. Но в основе ее лежит религиозная интуиция, если ее нет, хотя бы неявно, если прямо постулируется автономность разума, то уже невозможно совершение трансцендентальной редукции. При этом не надо смешивать два понятия: алогичность и иррациональность. Иррациональность дискредитирована: часто недостаточно ясное описание оправдывают иррациональностью. Помимо того и принципиальное различие: алогичное может быть изложено очень логично и рационально, например постулирование двух для нашего разума несовместных утверждений; каждое из них может быть вполне рационально определено, но их одновременное совместное утверждение алогично, то есть рационально непонятно, и все же постулируется.

Гуссерль хотел сам прийти к Богу. Это невозможно, это противоречие: я сам именно бегу от Бога. Если Бог не тащит меня к себе, я не могу прийти к Богу. Что остается на мою долю? Ничего. В полном, самом радикальном ероче - быть ничем. Тогда я - что как ничто, Бог дает мне Свое что. Когда я в страхе завоплю громким голосом: Эли, Эли, - тогда он приходит и дает мне все. Поэтому Гуссерлю и не удалось радикализировать ероче. Он все время оставлял что-то себе, оставлял свое.

Меня обманывает не мое зрение, не мой слух, вообще не органы моих чувств. Когда я что-либо вижу, то вижу то, что вижу, не зрение обманывает меня, а я сам обманываю себя, когда говорю: вот это видимое сейчас здесь, слышимое, осязаемое **есть** то-то и то-то. Когда я распределяю видимое по категориям, например говорю: вот это качество, только видимое - цвет, а это - субстанция, сам предмет, а это - только мое habitus, или мое состояние, субстанциальное или акцидентальное, или мое настроение, - тогда только начинается обман. Потому что, разлагая реальное по категориям, я уже гипостазирую его: только мыслимое, причем в грехе, понимаю как реальное и реальное абстрагирую от его реальности, в первом случае ничто принимаю за что, во втором случае **что превращаю в ничто**. Это гипостазирование I и II рода. - Моя третья ложь; первая - ложь самообъективирования, вторая - ложь свободного выбора, третья - ложь моего взгляда, моя лживая личина, полученная в несоответствии возложенной на меня Богом бесконечной ответственности с моей сотворенностью и конечностью, то есть в грехе. Эта моя лживость завершается полным затемнением моего взгляда, полным невидением. Поэтому, чтобы снова увидеть, требуется трансцендентальная редукция.

Но Гуссерль неправ, считая ее только теоретической, она одновременно и практическая. Поэтому я сам и не могу произвести ее и все же должен произвести ее: Царствие Небесное силой берется. Я сам не могу произвести ее, потому что я сам и есть невидение. И все же должен. Но это "должен" не категорический императив. Кант сказал: я должен, следовательно, я могу. Наоборот: я должен, следовательно, я не могу. Что же остается мне? Только вопить громким голосом: Эли, Эли... И этот вопль в полном сокрушении духа и есть вера, движущая горами.

Об авторе

Яков Семенович Друскин (1902-1980) - философ и теолог, музыкант и математик - человек с необычной судьбой. В его биографии нет внешних ярких событий. За всю свою жизнь он лишь один раз покинул родной Петербург, и то вынужденно - летом 1942 года.

Обладатель трех дипломов (два университетских - философа и математика, консерваторский - пианиста), он избирает неприметную должность учителя русского языка и литературы, а позднее математики, как внеидеологической дисциплины, в вечерних и заочных школах Ленинграда. Но анонимность была лишь ширмой, скрывавшей его от агрессии внешней жизни, а за ширмой протекала внутренне интенсивная, творчески насыщенная жизнь.

С ранней молодости он увлечен творчеством. Это и литературно-философские эссе, исследования, и теологические трактаты. Он пишет преимущественно по ночам, и не только потому, что днем занят. Он любит ночь, тишину, уединение - тогда приходит вдохновение и он уже не думает о том, что и как писать, - пишется независимо от него. В сферу его духовных интересов входит и искусство - прежде всего музыка и литература. Всю жизнь ему сопутствует Бах. Его анализ музыки Баха лег в основу книги "Риторические приемы в музыке И.С. Баха" - единственного прижизненного издания его трудов (1972), если не считать брошюры, написанной совместно с братом, М.С. Друскиным «"Страсти по Матфею" И. С. Баха» (1940). Увлекается он и современной музыкой - Шёнбергом, Веберном, Стравинским.

Ему посчастливилось в начале пути встретить друзей и единомышленников, память о которых он пронес через всю жизнь. Это поэты Даниил Хармс, Александр Введенский и Николай Олейников, философ Леонид Липавский. Их свя-

зывала не просто дружба, но творческое единение философской поэзии и поэтической философии. Они остро нуждались друг в друге, являясь одновременно слушателями и доброжелательными, но строгими критиками. Называли они себя "чинари". Название придумал Введенский - от слова "чин" как "духовный ранг", имея в виду слова апостола Павла о человеке духовном (см. 1 Кор. 2, 14, 15).

Содружество чинарей просуществовало в полном составе до 1937 года, когда был арестован и погиб Олейников.

В 1941 году та же участь постигла Введенского, арестовали Хармса, на фронте пропал без вести Липавский. В 1942 году Хармс скончался в тюремной больнице. Чудом уцелевший Друскин спас и сохранил архив Хармса, частично Введенского и Олейникова, написал большое исследование о творчестве Введенского ("Звезда бессмыслицы") и статью о творчестве Хармса.

Во всех трудах Друскина - философских, музыковедческих или литературоведческих, как пишет сам автор в дневнике, "есть общее ядро, хотя прямо, может, и не сказано: *Soli Dei gloria*".

Лидия Друскина

Jacob Druskin (1902-1980) – philosopher and theologian, musician and mathematician – is a man with extraordinary fate. Outwardly, there are no striking events in his life. He left his native place, St.-Petersburg, only once in his whole life, forcibly, in the summer of 1942.

He had three degrees, philosophy and mathematics from the university, and pianist from the Conservatoire. But he selected the hidden position of a teacher of the Russian language and literature; and later as a teacher of mathematics, because it didn't contain any ideology, in an evening and correspondence schools of Leningrad. The anonymous role was only a screen that covered him from an aggressive outward life. And life was passed in intense, deep creativity behind the screen.

He was fond of art from his early youth. His creations are on literature and philosophy and theological treatises. He writes mostly at night and it is not only because he is busy in the daytime. He likes the night, the silence and the solitude – at that time the Muse comes to him and he doesn't think about **what** or **how** to write; it is just a process without himself being involved. The arts, music and literature, first of all, are in his field of spiritual interests. Bach accompanied him all through his life. His analysis of Bach's music was the main thing of the book "The rhetorical keys of J.S.Bach's music" (1972), and it was unique among all his works; of course, if we don't count the pocket book "The Mathew Passion" of J.S.Bach (1940), written with his brother M.Druskin. He was fond of contemporary music such as Schoenberg, Webern and Stravinsky.

He was lucky – he met friends and warm souls at the beginning of his way: the memory of them he carried throughout his life. There were the poets Daniel Harms, Alexander Vvedensky & Nicolai Oleinikov, the philosopher Leonid Lipavsky. Not only their friendship united them, but also the understanding of the union of philosophical poetry and poetical philosophy. They needed one another, they were listeners and well-wishers, but yet strong critics of each other. They called themselves "chinary", he used the Russian word "chin", which means spiritual rank.

The circle of friends, “chinary”, lasted fully only to 1937, when Oleinikov was arrested and later died. In 1941 Vvedensky got the same destiny as Oleinikov, Harms was arrested and Lipavsky vanished in front. In 1942 Harms died at the Prisoners Hospital. Druskin, who was rescued by God, saved and kept Harms’s archive and part of Vvedensky’s and Oleinikov’s archives and then he wrote an investigation about the works of Vvedensky (The Star of Nonsense) and an article about Harms’s works.

In all of Druskin’s works – philosophical, musical and literal – as the author himself wrote in his diary, there is a common essence, through maybe it was not clearly told: “Soli Deī gloria”.

Lydia Druskina

ОГЛАВЛЕНИЕ

Видение невидения	5
Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в “Видение невидения”	111
Об авторе	172

ЗАЗЕРКАЛЬЕ ZAZERKALIE АЛЬМАНАХ

*В подготовке издания принимало
участие агентство "Открытый путь"*

Редактор *С. Полигнотова*
Художник *Р. Шанев*
Компьютерная верстка - *Н. Грунечева*

Альманах зарегистрирован Региональной инспекцией
по защите свободы печати и средств массовой информации
при Министерстве информации и печати РФ
Санкт-Петербург
Рег. № П-0660 от 17.12.93 г.
Учредители: А. Кудрявцев, Т. Покровская
Адрес редакции: 195220 Санкт-Петербург, а/я 276
Цена договорная

Отпечатано с оригинал-макета в ГППП-3.
191104, Санкт-Петербург, Литейный пр., 55
Формат издания 60×84¹/₁₆. Объем 11,25 п. л. Заказ 801. Тираж 1000 экз.