

СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 56
(2009)

Париж-Москва

ЖАН-ЛЮК МАРИОН

Идол и дистанция



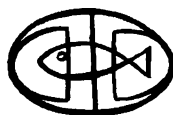
СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№56
(2009)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222-1292

Главный редактор

Николай Мусхелишвили

Редколлегия журнала

Анатолий Ахутин
Октавио Вилчес-Ландин, SJ
Жан-Мари Глорье, SJ
Андрей Коваль
Рене Маришаль, SJ
Александр Мосин
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Редактор номера Николай Мусхелишвили

Перевод Галины Вдовиной

СИМВОЛ

Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77-29404 от 14.09.2007 г.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Журнал «Символ» представляет книгу Жана-Люка Мариона «Идол и дистанция». Ж.-Л. Марион является одним из самых известных и влиятельных мыслителей современной Франции. «Идол и дистанция» (1977; 1991²) — первая философско-богословская работа, в которой определилась проблематика всего последующего творчества Мариона. Что означает (возможность) мыслить и говорить о Боге сегодня, после объявленной «смерти Бога»? — вот главный вопрос этой книги. В поисках ответа на него Ж.-Л. Марион обращается к столь разным авторам, как Ф. Ницше, Ф. Гёльдерлин, Дионисий Ареопагит, М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ж. Деррида. Свою задачу он видит не в том, чтобы осуществить историческую реконструкцию их идей или интуиций, а в том, чтобы предложить их свободную интерпретацию, создавая пространство, в котором только и может быть поставлена главная проблема книги.

При всей кажущейся разнородности материала общая структура и движение мысли Ж.-Л. Мариона прослеживаются вполне ясно. Отправным пунктом этой мысли служит вопрос о том, какой смысл может иметь понятие «смерти Бога». Чем должен быть «Бог», способный умереть, и что должно было случиться с нами, чтобы нас постигла «смерть Бога»? Все дело в том, показывает Марион, что от хватки «смерти Бога» ускользает именно Бог. То, что умирает, есть идол Бога. Существо идола — не просто в том, чтобы сделать божественное зримым, но в том, чтобы сделать его доступным, предоставить в распоряжение. Автор подробно рассматривает самые разные формы, которые может принимать идол Бога и, соответственно, идолопоклонство: это может быть высшее сущее (онто-теология), идол морали и его антипод (Ницше), Бытие в его противопоставлении сущему («онтологическое различие» Хайдеггера) или сущее-Другой в его противопоставлении бытию (инверсия «онтологического различия» у Левинаса) и т. д. Важно то, что в основе любой формы идолопоклонства лежит

одна и та же формула «схватывания», присвоения божественного, одна и та же фигура власти, коллапс дистанции между превращенным в идола Богом и человеком. Соответственно, при любой форме идолатрии Бог всегда мыслится и высказывается как объект: объект познания, манипуляций, предикаций и т. д. Само по себе переворачивание идола, смена знака ничего не меняет, ибо оставляет в неприкосновенности основную диспозицию: присвоение божественного и его объективацию, выраженную в предикативном дискурсе.

Выход из идолопоклонства, или «смерти Бога», может быть дан лишь в радикальном изменении самой этой диспозиции. Вместо любых форм присвоения — принятие и передача дара, вместо «непосредственного схватывания» божественного — неустранимая дистанция, где дар может быть (тринитарно) осуществлен именно потому, что никогда не сливается с дарителем и одариваемым и позволяет дарителю явить себя в самом дарении уже не идолатрически, а иконически: явить в образе Отца. Здесь берет начало сквозной мотив всех размышлений Ж.-Л. Мариона — мотив *хранения* дистанции, в двойном смысле этого выражения: как дистанции *хранимой* и как дистанции *хранящей*. Поэтическую реализацию такого отношения с Богом Марион находит у Гёльдерлина, а понятийную и богословскую реализацию — у Дионисия Ареопагита. От Ареопагита христианская традиция принимает и такой модус речи, который способен адекватно, иконически, отображать дистанцию Бога: речь не предикативную, но хвалебную, воспевающую Бога.

Иконическое богословие Ареопагита — центральный пункт всей книги Мариона. Между тем фигура Дионисия, столь значимая как для западных, так и для восточных христиан, выступает своего рода единым символом (в греческом смысле этого слова) христианской мысли. Именно поэтому журнал «Символ» предлагает российскому читателю книгу Жана-Люка Мариона «Идол и дистанция».

ЖАН-ЛЮК МАРИОН

Идол и дистанция

Пять этюдов

Дионисию

«Ибо единство, исключая разделение, не отменяет различия».

Максим Исповедник,
Ambigua, PG 91, 1056 с.

«Любое понятие, образованное с целью охватить и заключить в себе божественную природу, достигает лишь того, что создает идол Бога, а не приводит к Его познанию».

Григорий Нисский,
Жизнь Моисея, II, 165, PG 44, 337 в.

УВЕРТЮРА

Текст, который лежит перед читателем, для меня есть плод очевидности и настоящей потребности. Я уступил тому и другому — не без сомнений и колебаний, но теперь уже без сожалений.

Во-первых, об очевидности. То, что называют, следуя последнему (или предпоследнему) слову метафизики, «смертью Бога», не означает, что Бог вышел из игры, а указывает на *современную* форму Его неколебимой и вечной верности. К тому же это отсутствие — если вообще существует понятие, способное прямо обозначить местоположение Бога — восходит к тому, что Бог сам говорит о Себе в откровении устами Христа, а именно: от Него получает свое имя всякое отцовство на небе и на земле. В этом смысле никакая «смерть Бога» не заходит так далеко, как оставленность Христа Отцом в Святую Пятницу; но из адской бездны, разверзающейся в самой сердцевине нашей истории, раз и навсегда исходит непреходящее сыновство, коим исповедуется вечное отцовство Отца. Являя Себя Отцом, Бог присутствует в самой своей сокрытости. Вот почему после того, как Христос был сыном в меру этой *дистанции*, любая «смерть Бога», любая «гибель богов» находит свою истину и преодолевается в пустыне, которая ширится по мере того, как Сын проходит ее, идя к Отцу. Жизнь Троицы заранее принимает в себя все наши отчаяния, в том числе отчаяние метафизики: принимает с тем большей спокойной серьезностью и с тем большей грозностью, что они рождены любовью, ее терпением, ее трудом и смирением. Вот то

единственное, что я пытаюсь здесь сказать. Говорить о «смерти Бога» в тринитарной перспективе означает рискнуть обратиться к богословию божественных имен. Это столь глубоко библейская и святоотеческая тема, что ее почти полное исчезновение после (или у) Суареса и одновременный закат догматической теологии нельзя считать случайным совпадением. Замысел Дионисия, очевидно, состоял не в том, чтобы устранить всякую речь о Боге ради сомнительной апофазы, а в том, чтобы переработать язык. Переработать настолько глубоко, чтобы он более не входил в методологическое противоречие с тем, что он дерзает возвещать: рискнем назвать это хвалебным дискурсом. Так намечается *дистанция*.

Оставалось более четко установить меру концептуальной точности, которую могла воспринять дистанция, просматривающаяся в трудах Дионисия. В горизонте нашего времени дистанция непосредственно отсылает к другой, весьма проблематичной, очевидности: к различию. И прежде всего — к онтологическому различию, для которого Хайдеггер силой отвоевал то место, где оно становится мыслимым: отвоевал ценой отступления от, из метафизики — и ввиду этого отступления. Но не становится ли тогда развертывание, в котором мы узнаём дистанцию, всего лишь произвольной и пустой имитацией, разглаживанием Складки? Конечно, нет, если только мы точнее определим ставку в этом споре: что за дело Богу (каким Его видит отныне этот хвалебный дискурс) до Бытия, причем до Бытия, каким его представляет метафизика, *или даже* до Бытия, которое «новое начинание» освободило бы для других богов? Если считать, что дистанция есть нечто совсем иное по отношению к вопросу о Бытии (иное той инаковостью, которая пока еще сама не стала предметом мысли), она временно оказывается союзницей двойной критической инстанции, которую Э. Левинас (под именем Другого) и Ж. Деррида (под именем *différance*, различания) помещают над онтологическим различием. Но только временно, ибо дистанция требует большего, нежели инверсии онтологического различия или его превращения в банальность. Стало быть, остается принять всерьез начинание, которому в итоге и сам Хайдеггер (в «*Sein und Zeit*») подчинил различие, поняв его исходя из (анонимного?) дарения дара. В этом контексте и в том просвете, на который указывает Х. Урс фон Бальтазар, становится возможным если не уподобить дар хранения Бытия тому дару, в коем Отец, прощая, дарует нас Сыну, то предчувствовать, что между ними разыгрывается как бы

удвоение дистанции: дистанция дистанцирует дар Бытия от себя самой, как свою икону. Причем и здесь — здесь прежде всего — «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно».

Во-вторых, о настоящей потребности. Нужно признать, что она побудила меня опустить некоторые — безусловно, необходимые — предварительные уточнения и замечания. Я мобилизую конкретную пару понятий, «идол / дистанция», не сопроводив ее удовлетворительным феноменологическим и культурологическим описанием, и охотно признаю это. Не без некоторого насилия я переношу эту пару понятий из области культуры в собственном смысле в концептуальную область. Правда, применительно к понятию *идола* такой перенос может быть оправдан, например, текстами Второисаи (40, 18: «Итак, кому вы уподобите Бога? И какое подобие (*demût*) найдете Ему?») и св. Афанасия. Что же до понятия *иконы*, богословская семантика в нем всегда преобладала над эстетическим значением: второе неизменно основывается на первом, как это *a contrario* [от противного] показало иконоборчество.

Я ссылаюсь на многих авторов (главным образом на Ф. Ницше, Ф. Гёльдерлина, Дионисия Ареопагита, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Ж. Деррида и Х. У. фон Бальтазара). Чем объясняются эти ссылки и столь разнородный выбор? Разве я не выиграл бы, и прежде всего в удобочитаемости, если бы выражал свои мысли непосредственно и напрямую? Но философия и богословие, быть может, близки друг другу в том отношении (и противостоят в нем литературе), что не могут ступить ни шагу, не опираясь на традицию. Обернувшись критикой, эта связь с традицией не упраздняет зависимости от нее; наоборот. А значит, если мы и сделали шаг вперед, то обязаны этим в первую очередь тем, кто заставил нас задуматься. Нужно ли уточнять, что я не собираюсь ни прикрываться авторитетами (ведь опора на другого автора удваивает риск, а не уменьшает его), ни критиковать те мысли, которые считаются гетеродоксальными (их величие никогда не сводилось к плоской гетеродоксии), ни, тем более, насильственно обращать их в свою веру (помимо того, что это непристойно, это выдает маловерие самого обращающего). Я лишь хотел научиться дистанции от тех, кто сделал ее мыслимой. Разумеется, откровение божественного Отцовства не нуждается ни в каком подтверждении или опровержении со стороны мыслителей, христианских или нет; но вот мы, пожалуй, можем подступить к тому месту,

которое указывают нам Новое время и дистанция, лишь постольку, поскольку некоторые из них позволяют нам это сделать. Наконец, я не считаю своим долгом вступать в ложные дебаты по поводу того, имелись ли у авторов, на которых я ссылаюсь, те «намерения», которые приписывает им интерпретатор. У мыслителей нет намерений, а когда они есть, они редко оказываются на высоте их мысли; об этом достаточно убедительно свидетельствует история философии. Единственный критерий интерпретации — ее плодотворность. Всё, что дарует возможность мыслить, делает честь дарующему — разумеется, при условии, что тот, кто принимает дар, мыслит. Подтверждается ли исходная посылка конечным результатом, судить читателю.

Настоятельная потребность и очевидность побудили меня отдать предпочтение маркам* метафизики. Но марки — не *margines*, не края. В марках важно не то, что они выходят за пределы некоторой территории, а то, что они обороняют ее. В данном случае — с той особенностью, что марки обороняют метафизику не от внешних вторжений, а от нее самой. Поэтому только эти марки и их маркизы позволяют нам сегодня удерживать в поле зрения онто-теологическое идолопоклонство и тем самым его сдерживать, ибо они стоят на фланге метафизики, не покидая ее, однако, ради решительной схватки. Дабы устранить сомнения — не идет ли речь об одном из тех никчемных распределений посмертных наград, когда нелепый распорядитель вручает дурацкий колапак одному, крест другому? — уточним один пункт. Философия в лице ее наиболее выдающихся действующих лиц интригует и привлекает тем, что, чем дальше мыслитель заходит по пути онто-теологии, тем решительнее он раскрывает ее карты и тем самым ее преодолевает. У таких мыслителей метафизика принимает облик онто-теологии, лишь преодолеваясь, в этом пункте, мыслью об иконе. Например, нет сомнения в том, что св. Фома (если подходить к нему со стороны теории аналогии, а к ней, в свою очередь, — со стороны божественных имен), Декарт (прочитанный согласно идее бесконечного), Кант (понятый согласно трансцендентальному воображению, а также «явлению разума»), Шеллинг (согласно роли субъективности) и некоторые другие позволили нам существенно продвинуться в направлении, на которое ука-

* Марка (историч., фр. *marche*) — пограничная область (прим. пер.).

зывает *дистанция*. Но это не значит, что мы отказались от исследования — в других формах — того, что здесь намечено.

Я один несу ответственность за все последующее. Тем не менее, эта книга была бы невозможна без поддержки со стороны многих людей. Что касается способа рассмотрения, она обязана Х. Урсу фон Бальтазару всем, кроме недостатков в ее осуществлении; однако кардинальное содержательное различие не позволяет превратить зависимость в преемственность. Многие дали мне ремарки и критические замечания тех, кто читал этот текст частично или целиком: Ф. Алькье, Ж. Бофре, Ж-Ф. Куртина; а также тех, кто помогал своими соображениями: Р. Рока, Ф. Федье, Ж. Калиновского, А. Биро. Что касается Р. Брага, М. Константины и Э. Мартино, они знают, чем эти страницы обязаны их собственным работам и нашим общим встречам. Наконец, я должен сказать, что без последних начинаний Р. Немо и давнего доверительного отношения со стороны Максима Шарля я бы не смог ни взяться за эту работу, ни завершить ее. Прошу их всех принять от меня выражение благодарности.

Ж.-Л. М.

Париж, 22 ноября 1976.



МАРКИ МЕТАФИЗИКИ

«Убитое, небесное живет...»

Рене Шар

1. Идол

Итак, остается допрашивать. Допрашивать высказывание, прежде чем обсуждать его законность, опровергать его или утверждать. Не столько решать, верно или нет, что «Бог мертв», сколько, быть может, с бóльшим основанием и пользой спрашивать, при каких условиях высказывание «Бог мертв» становится или остается мыслимым. Если то, что называют «Богом», переходит в тщету смерти в определенный момент истории мысли — скажем, упрощая, в момент, когда некий «безумец» объявляет публике, что ничего не слышит о Нем, во второй половине века, считающегося девятнадцатым по счету после жизни, смерти и воскресения (для некоторых) Иисуса Христа, — то этот «Бог» изначально и во все последующие времена не был «Богом». Ведь «Бог», который может исчезнуть, даже если он еще не исчез, уже настолько немошен, что изначально не соответствует необходимой идее «Бога». А соответствовать пропедевтическому понятию, пусть даже всего лишь нашему понятию, — разве это не минимум вежливости? «Бог», решающий умереть, мертв с самого начала, ибо он, несомненно, нуждается в начале. Это означает, что «смерть Бога» противоречива: то, что умирает, даже при жизни не имеет никакого права претендовать называться «Богом». Значит,

то, что умирает в «смерти Бога», никоим образом не заслуживало имени «Бога»? Стало быть, «смерть Бога» возвещает, помимо смерти «Бога», смерть того, что ее изобличает: смерть самой «смерти Бога». Противоречие в терминах высказывания приводит к самозачеркиванию высказывания: оно ничтожит, отменяет высказанное в нем, аннулирует объект высказывания. Тем не менее, высказывание сохраняет смысл и значение, и мы непрестанно обдумываем их. Не оказывается ли софистической сама аргументация, изобличающая софизм, не уклоняется ли она от истинного, глубинного вопрошания, подменяя его формальной констатацией? Тогда попробуем еще раз. Для утверждения атеизма в современном смысле слова, то есть учения, отрицающего существование какого бы то ни было «высшего Существа» (или чего-то ему подобного), требуется доказательство, причем доказательство строгое. Следовательно, требуется мысль, обладающая концептуальной принудительностью. Следовательно, требуется понятие «Бога», которое встраивалось бы в доказательство и служило в нем последней точкой опоры. Неважно, что это будет за понятие: будет ли оно негативным или позитивным, взятым из той или иной культурной сферы, — лишь бы оно обеспечивало строгий, то есть определенный, объект доказательства. Именно это означает, в исключаящем заключении, понятие «Бога», на которое опирается такое заключение. Умозаключение концептуального атеизма — единственного, который обладает принудительной силой — имеет гипотетический характер: если «Бог» есть x , то, поскольку x есть y (противоречивый, химеричный, опасный, нездоровый, отчуждающий и т. д.), «Бог» есть y ; следовательно, если y достаточен для дисквалификации того, что он коннотирует (а это принимается), то «Бог мертв».

Здесь нужно сделать два замечания. Во-первых, атеизм — имеется в виду, конечно, концептуальный атеизм — никогда не заходит настолько далеко, насколько простирается мобилизуемое им понятие «Бога». Ибо доказательство, опровергающее «Бога», требует от него последней услуги: предоставить объект, который поддерживал бы и подпитывал опровержение. Поэтому, если понятие «Бога» покрывает собой это семантическое поле, опровержение устраняет Бога не абсолютно; оно устраняет лишь тот смысл, который понятие «Бога» изначально предложило ему для дискуссии. Чтобы опровергнуть Абсолют абсолютно, требовалось бы, как и в любом доказательстве несуществования, ис-

черпать все возможные понятийные содержания термина «Бог», чтобы опереться на них вплоть до опровержения их всех. Концептуальный атеизм достигает строгости лишь за счет того, что остается региональным. Так он может без конца воспроизводить себя, меняя обличья. Так он может продвигаться вперед, не в силах устранить — в том числе у того, кто его практикует — подозрения в том, что вопрос о Боге — это вопрос о самом неопределенном, скажем так: об Аб-солютном. Наконец, так «верующий» может практиковать концептуальный атеизм с тем же успехом, что и неверующий: строгий атеист, выразитель указанного понятия «Бога», не претендует на решение вопроса об Аб-солюте. Атеизм остается доказательным, лишь признавая себя ограниченным. Он все время двоятся, потому что строго конечен.

Во-вторых, нужно отметить смещение уровня концептуального атеизма, или, вернее, метаморфозу понятия, на которое он опирается. До завершения доказательства понятие «Бога» не допускает и не мобилизует опровержения, которое тем или иным образом достигало бы Бога — истинного или предполагаемого таковым. Нужно, чтобы понятие заслуживало внимания и полемики; одним словом, нужно, чтобы «Бог» был Богом. Но при своем завершении законченное доказательство лишает первоначальное понятие «Бога» всякой пользы («Бог мертв»). В результате, в силу обратного воздействия, финальная дисквалификация обращается на исходную точку опоры: если доказано, что «Бога» нет, какое все это имеет отношение к Богу? В самом деле, умозаключение призвано разрушить собственную точку опоры, чтобы прийти к заключению; но тогда оно ничего не заключает, кроме того, что в действительности исходная точка опоры не обеспечила никакой опоры для доказательства. Строгость заключения оплачивается строгостью условия: «Бог» мертв, только если «Бог» может умереть, то есть если с самого начала в доказательстве не шла речь о Боге. Умозаключение подчеркивает противоречивость своего объекта, обнаруживая тщету своего успеха; его добыча — лишь тень Бога: «Бог». Добыча оборачивается ограблением. Доказательство выслеживает и перечисляет тени, удостоверяет подлинность теней, которые, в свою очередь, дисквалифицируют его; чем более явно доказательство торжествует над мнимым, бесконечно гонимым «Богом», тем очевиднее оно выдает тщетность процедуры самокритики, которая его же квалифицирует и дисквалифицирует. Концептуальный атеизм сохраняет строгость,

лишь оставаясь не только региональным, но и, прежде всего, беспредметным. Разъедающая его самокритика толкает его, помимо прочего, к воспроизведению критики. В любой из логик поток региональных критик проистекает из неизбежной самокритики, которой завершается каждая из них. Атеизм прогрессирует, обращаясь к каждому из понятий «Бога», которые визируются, блокируются и отвергаются путем самофальсификации. Такой ход настолько глубинным образом свойствен концептуальному атеизму, что придает ему смирение самоубийцы. Отсюда, как мы увидим, — его необходимая богословская функция и уважение, которое необходимо к ней проявлять.

Но остается — или возникает — одно возражение. Почему нужно предполагать противоречие в высказывании «Бог мертв»? Более того, почему бы противоречию не быть признаком другой строгости — строгости тавтологического и абстрактного тождества: «Бог есть Бог»? Ответ: нет ответа, возражение точно бьет в цель. Но бьет в цель только при определенном условии, а именно: нужно отказаться от концептуального атеизма, чтобы помыслить смерть и противоречие, исходя из «Бога». Иначе говоря, нужно отказаться от безопасной определенности кавычек: вместо того, чтобы устанавливать для себя понятие-объект «Бог» и производить над ним операцию опровержения, сопряженную с риском самоубийства, нужно допустить, что Бог, неопределимый по определению, остается настолько проблематичным, что никакое понятие, даже понятие смерти, противоречия и «Бога», не достаточно для того, чтобы упразднить Его как не способного служить им опорой или санкцией. В таком случае Бог становится центром дискурса, который упорядочивается в соотносительности с Ним и постигается, модифицируется, преодолевается для того, чтобы одолеть эту последнюю атеистическую предпосылку: что «Бог» якобы определяется как тот, кто не может устоять против смерти. Не оказывается ли концептуальный атеизм в строгом смысле финальным, когда перестает оперировать «Богом» и начинает задаваться вопросом о Боге? Не приходит ли он к тому, что с открытым забралом, без призрачных и конечных посредников, которых ему так легко приручить, встает перед Богом как вопросом? Возможно. Это тем более возможно, что те, кто всего радикальнее размышлял над «смертью Бога»: Гегель, Гёльдерлин, Ницше, Хайдеггер и некоторые другие (к числу которых, несомненно, не относился Фейербах), вычитали в этом высказывании

нечто совсем иное, нежели опровержение (существования) Бога. Они усмотрели в нем парадоксальное, но радикальное проявление божественного. Мы можем «издали» (Лк 22, 54) следовать за ними лишь при условии, что не будем смешивать смерть «Бога» с вопросом о Боге; точнее говоря, не будем смешивать «смерть Бога» с «сумерками идолов».

Различие между Богом (*Gott*) и идолом (*Götze*) практически сводится к замене одной — последней — буквы. Явленное в ней расхождение ставит нас перед вопросом; скажем так: z/x . Почему мы говорим об идоле? Чтобы его воспринять и ясно представить себе то, что сегодня погружается в сумерки, нужно обрисовать функцию или, вернее, функционирование идола. А это, прежде всего, предполагает сдержанность: разумеется, не в отношении идола, а в отношении слишком поверхностной критики, которой он обыкновенно подвергается. Идол не персонифицирует бога и, следовательно, не обманывает идолопоклонника, который вовсе не видит в нем самого бога. Напротив, идолопоклонник сознает себя ремесленником, создавшим из металла, дерева или камня некий зримый образ (*ἔιδωλον*) и предлагающим его богу для того, чтобы тот соблаговолил сделаться в нем видимым. Божественное не производит идола и не производится в качестве идола. Идолопоклонник прекрасно сознает, что бог не совпадает с идолом. Тогда чему он поклоняется? Облику, который может принять в идоле бог, или, вернее, божественное. Пожалуй, еще точнее: тому, что человек переживает в обществе или в общине как божественное, предшествующее любому облику и лику. Религиозный человек становится таковым, манипулируя ликом божественного: он принимает на себя полномочие определить этот лик, а затем просит божество осуществить его инвестицию наиболее радикальным из всех возможных способов и тем самым стать для него в идоле его богом. Кто может решать, насколько подлинно то божественное, которое получило зримый лик в идоле? Кто может забраковать ту форму, которую человечество, архаически придавая ей собственные очертания — например, в *χοῖρος*’е, этом исходном варианте фигуры Аполлона, — затем присуждает божественному? Кто может отрицать, что избранное божество пребывает в области, ограниченной колоннами, фронтонами и внутренними пространствами дорического храма? Грубое идолоборчество порой просто переворачивает идолов, ибо не понимает, точнее говоря, не видит их. И все же: следует ли усматривать в идоле истинный лик бо-

жественного? Вне всякого сомнения, но при условии, чтобы мы правильно оцениваем природу такого божественного. Пережить ее в опыте и зафиксировать надлежит именно человеку. В идоле человеческий опыт божественного предшествует лику, который божественное принимает в нем. Мы переживаем опыт помещенности в божественность. Мы создаем некий облик, чтобы просить божественное явить себя в нем, взирать в нем на нас, улыбаться или грозить нам. Идол должен зафиксировать далекое и неопределенное божество, обеспечить нам его присутствие, могущество, доступность. Как наш опыт предшествует лику божественного, так предшествует ему наш жизненный интерес: идол фиксирует для нас божественное присутствие ради некоего делового отношения, в котором божественное с обеих сторон замыкается человеческим. Итак, собственный характер идола — в том, что божественное фиксируется, исходя из опыта, которым обладает относительно него человек; причем человек пытается, опираясь на мысль о нем, привлечь к себе благоволение и защиту со стороны того, что представляется ему богом. Идол не предполагает ни мошенничества священника, ни тупости толпы (как это дружно повторяют некоторые библейские авторы, а также — помимо святых отцов, включая Августина — Бейль, Фонтенель и Вольтер). Идол характеризуется лишь тем, что бог в нем покоряется человеческим условиям опыта божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем. Человеческий опыт божественного предшествует лику-идолу. Созданный человеком лик-идол предшествует его инвеституре со стороны бога. В идоле божественное, несомненно, принимает действительный облик бога. Но внешнее обличье этого бога слагается из черт, которые придаем ему мы, сообразно нашему реальному, фактическому переживанию божества. В связи с жизнью и смертью, миром и войной, любовью и опьянением, духом и красотой мы, бесспорно, переживаем некие неустрашимые и устрашающие глубины божественного; в них мы расшифровываем или угадываем лики, которые воплощаем, дабы зафиксировать в них все это множество богов. Стало быть, эти боги изначально соотносятся с нами, или, в более общем смысле, со способами нашего многообразного восприятия божественного. В обличье бога идол возвращает нам опыт божественного. Идол не походит на нас; он походит на божественное, которое мы переживаем, и находит для него выражение в некоем боге, дабы мы могли его видеть. Идол не обманывает — он уверяет в божестве.

ственном. Он уверяет в божественном и, даже запугивая, утешает, удостоверяя божественное в лице некого бога. Отсюда — его поразительная политическая действенность: он делает близким для нас, присягнувшим на верность, нашим защитником того бога, который, будучи отождествлен с гражданским обществом, охраняет его идентичность. Именно поэтому политика всегда порождает идолов, даже по завершении эпохи язычества. «Big Brother», «Великий кормчий», *Führer* или «самый любимый человек» должны подвергнуться обожествлению; эти ложные боги заклинаят божественное, а проще сказать, судьбу. Идолопоклонство придает культу личности его подлинное достоинство — достоинство близкого, прирученного (и поэтому хоть и пугающего, но не опасного) образа божества. Для древнего Израиля соблазн идолопоклонства всегда был связан с политическими потребностями. И наоборот, именно политике наше время обязано тем, что в нем хватает новых идолов.

Итак, идол доставляет нам божественное: в этом он не обманывает, не разочаровывает. Он доставляет его вплоть до того, что поработает его нам, поскольку в нем поработает нас. Договор, воздвигающий идола, возмещает отсутствие богов. Сама эта фамильярность становится причиной того исчезновения священного, того многобожия, которым решительно ознаменован конец XVII в.: причиной сумерков божественного. Изобильные и многообразные обожествления, быть может, более любой рационалистической критики повинны в том, что был устранен зазор между идолом, божественным и богами. В самом деле, идол стремится поглотить именно зазор, расстояние между собой и божеством; но утверждение доступности божества в фиксированном, более того, застывшем лице, — не означает ли оно неслышного, но радикального устранения той выси и той неопровержимой инаковости, коими в собственном смысле удостоверяется божественное? Возмещая отсутствие божественного, идол поставляет его в наше распоряжение, гарантирует его и тем самым лишает собственной природы. Довершая божественное, он совершает его убийство. Идол пытается приблизить нас к божественному, сделать его нашей собственностью: боясь безбожия (в исходном смысле этого слова: боясь остаться без-богов¹), идолопоклонник

¹ В этом смысле см. у св. Павла: «Помните... что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования,

налагает руку на божественное в форме идола. Но в таком схватывании утрачивается то, что схватывается: в руке остается лишь амулет — слишком хорошо известный, слишком легко подверженный манипуляциям, слишком гарантированный. Все ведет к тому, чтобы сделать осуществимым присвоение божественного, о котором говорил Фейербах: коль скоро бог посылает мне обратно, словно зеркало, мой опыт божественного, почему бы мне вновь не присвоить себе то, что я приписываю моему отражению? Перевертывание атрибуции атрибутов (коммуникация посредством перевернутых идиом) предполагает, что эти идиомы понимаются в одном и том же смысле применительно к богу и к тому, кто ему поклоняется. Такая унивокальность, в свою очередь, предполагает, что не существует дистанции, которая удерживала бы идол вне досягаемости для меня. Я приписываю себе свойства божественного лишь постольку, поскольку эти свойства могут быть общими как для божества, так и для меня, то есть постольку божественное отныне и навсегда принадлежит к моей сфере — как близкий, а потому тщетный, идол. В подходе к божеству как «похищаемой добыче» (ср. Флп 2, 6) идол уничтожает дистанцию, которой идентифицируется и удостоверяется подлинность самого божества — как того, что нам не принадлежит, но к нам нисходит.

Идолу противостоит икона. Чей лик открывает нам икона? «Образ [икона] Бога невидимого» (Кол 1, 15), — говорит о Христе св. Павел. Образ не Бога, который в этом образе утратил бы свою невидимость, чтобы стать для нас своим [«фамильным»] вплоть до фамильярности, а Отца, в Его бесповоротной и непреложной трансцендентности, излучение коей тем сильнее, чем щедрее она дает узреть себя в образе Сына. Глубина зримого лика Сына открывает взгляду саму незримость Отца. Икона выражает не человеческий облик и не божественную природу, которую никто не сумел бы увидеть лицом к лицу, но, как сказали бы богословы иконы, соотношенность того и другого в ипостаси, в личности².

не имели надежды и были безбожники в мире» (Еф 2, 12). О термине *ἄθεος* см. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, статья *θεός*, s.v. Stauffer, Bd. III, S. 120–122.

² См. L. Ouspensky, *Essais sur la théologie de l'icône*. Paris, 1960; P. Evdokimov, *L'Art de l'icône*. Paris, D.D.B., 1970; и особенно C. von Schönborn, o.p., *L'Îcône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1er et le 2e concile de Nicée*. Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, 1976. [Русские тексты: Успенский Л. А. *Богословие иконы Православной Церкви*. Изд-во братства во имя святого

Икона прикрывает и отрывает то, что служит ее основанием: дистанцию, разделяющую в ней божественное и его лик. Будучи зримостью незримого — зримостью, в которой незримое дает себя узреть как таковое, — икона утверждает то и другое. Расстояние, объединяющее их в самой их несводимости друг к другу, в конечном счете и есть основание иконы. *Дистанция* подлежит не отмене, а признанию, становится мотивом видения, в двойном смысле слова «мотив»: как мотивации и как ведущей темы. На смену топологии зеркала, в котором идол возвращает нам истинный, но слишком близкий образ *нашего* опыта божественного, приходит типика призмы. Во множественность цветов разлагается — или, лучше сказать, аранжируется — то, что умножается в призме сообразно нашей зрительной способности: свет, который называется белым, но не является таковым, ибо остается незримым в тот самый миг, когда делает зримыми все вещи. Заметим, что в иконописи кодифицированные цвета (золотистый, красный, синий, желтый и т. д.) не «уподобляются» некоторой «вещи», которая предполагается сама по себе окрашенной именно так: уместность этих цветов утверждается в чисто семиотическом поле (в литургическом контексте), где они возвещают вечность, божественность, славу, человечность и т. д. Цвета никоим образом не являются знаками зримых вещей, которые нужно заставить увидеть, потому что они уже таковы (то есть вос-произвести их). Они суть знаки не самого зримого, а стоящего за ними, не сводимого к ним незримого, которое должно быть произведено, выведено в зримое именно в качестве незримого. В собственном смысле икона выражает брачную дистанцию, сочетающую — без смещения — зримое и незримое, то есть, в данном случае, человеческое и божественное. Именно эту дистанцию идол стремится упразднить доступностью бога, помещенного в некий фиксированный облик. Икона же оберегает эту дистанцию и высвечивает ее в незримой глубине непроницаемого и открытого образа. С точки зрения желания, а значит, объекта идолопоклонства, на смену непристойности бога, настойчивости которого ждут и в то же время страшатся, — настойчивости, которая становится слишком навязчивой, так что ею можно произвольно манипули-

ровать, — икона производит своего рода отрицательную теофанию. Образ остается по-настоящему непреодолимым (как норма и само-референция) лишь благодаря тому, что он из собственной глубины открывается навстречу незримости, не упраздняя, но являя дистанцию между ней и собой.

Отсюда — вопрос: может ли диалектика атеизма, а также диалектика понятия, которая его поддерживает, но и дисквалифицирует, — может ли она находиться в радикальной соотнесенности с идолом? Подобно идолу, понятие обеспечивает присутствие божественного без всякой дистанции: обеспечивает в боге, который настолько фамиллярно возвращает нам наш собственный опыт божественного или мышления о божественном, что мы всегда можем контролировать его действия. Речь всегда идет о том, чтобы удержать вне игры чуждость божественного, для чего используется либо фильтр понятия идола, либо понимание лика как идола. Именно в этом заключается функция понятия «Бога», которое надлежит теперь уточнить. Отсюда мог бы, в свою очередь, родиться другой вопрос: не способно ли понятие изначально выступать также в функции иконы, в том смысле, что как икона открывает образ незримого, так «слова суть не выражение того, что было до них»¹ (Витгенштейн), а высказывание чего-то пребывающего навеки несказанным в самый момент высказывания?

2. «Бог» онто-теологии

Итак, можно было бы истолковать понятие, или, лучше сказать, понятия «Бога» как идолов, — вернее, как исполнителей того, что, в свою очередь, исполняет идол. Речь идет о том, чтобы предоставить божественное в наше распоряжение в облике, который именуют богом. Исходя из этого, философ — точнее, метафизик — дает божественному имя: он фиксирует его под именем *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* («идеи блага», Платон), *νοῦς* («мышления мышления», Аристотель), «Единобожия» (Плотин). Он ставит между божественным (а позднее — Богом Иисуса Христа) и его именованьем знак равенства: простой, банальный — и страшный. Он будет говорить — как, например, Кант — о «существова-

¹ L. Wittgenstein, *Zettel*, § 191 (tr. fr. *Fiches*, Paris, Gallimard, 1970).

нии нравственного зиждителя мира, *то есть* Бога»¹. Когда такое понятие утверждается философом в качестве основания или начала божественного, в этом нет никаких затруднений, а если они и есть, то касаются лишь философа и его собственного усилия мысли. Когда в конце доказательства, после того как божественное будет однозначно опознано в этом понятии (по завершении того, что называют или называли «доказательством существования Бога»), философ подспудно или явно и непринужденно отождествляет *это* понятие божественного с чем-то или кем-то, что он помечает именем *Бога*, нет никаких подтверждений тому, что сам Бог одобрил бы такое отождествление. Одним словом, вопрос о существовании Бога ставится не столько до его доказательства, сколько после него, когда речь идет уже не о том, можно ли некоторое понятие назвать *Богом*, и даже не о том, можно ли приложить это понятие к некоторому сущему, а более радикально: о том, совпадает ли это понятие или это сущее с самим Богом. Например, пять путей, прочерченных св. Фомой, вовсе не приводят в абсолютном смысле к Богу. Первый путь ведет к перводвигателю и по завершении доказательства увенчивается наивным добавлением: «И все понимают под этим Богом». Второй путь ведет к первой производящей причине, относительно которой опять-таки приходится уточнить, что «все называют ее Богом». Третий путь упирается в причину необходимости, которую мы должны отождествить с «тем, что все именуют Богом». Четвертый путь указывает на причину совершенства, но и здесь приходится признать, что эту причину «мы называем Богом». Наконец, пятый путь обнаруживает конечную цель, но вновь возникает необходимость подчеркнуть, что «мы говорим, что это Бог»².

Вопрос: чем именно утверждается равенство между конечным термином доказательства, то есть рационального умозаключения, и Богом, которого «все» в нем опознают? Да, конечно, опознают «все», но по какому праву? Кто эти «все», исходя из чего они могут утвердить это равенство, которое ни богослову, ни философу нечем обосновать, но которое само служит для них обоснованием? На чем утверждаю я свое суждение, когда последовательно

¹ И. Кант, *Критика способности суждения*, § 87.

² St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3; см. также *Summa contra gentiles*, I, 13. Наконец, см. Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 10.

уподобляю Бога, о котором вообще нет речи, понятиям неподвижного перводвигателя, первой производящей причины, необходимости, совершенства и конечной цели? Быть может, нам ответят, что в случае Фомы Аквинского слово берет также святой; что человек религии мобилизует и другие ресурсы, помимо концептуальных; что, в конечном счете, философ в нем апеллирует к богословию (в данном случае — к доктрине божественных имен, которая рассматривается в Вопросе XIII «Суммы теологии»). Но эти справедливые замечания обосновывают томистский метод тем, что делают его еще более спорным: оказывается, необходима инстанция, внеположная самому доказательству, чтобы оно могло стать «путем» и привело к референту, о котором и речи нет, который в собственном смысле — иной (божественный). Концептуальный дискурс признает, что не производит этой инстанции, так как приходит к своему конечному результату лишь через это необоснованное добавление: «иначе говоря...»: добавление тем менее очевидное, что оно выдается себя за таковое. Когда другие ресурсы (*sensus Ecclesiae*, богословие как таковое, святость) исчерпаны, когда на смену консенсусу «всех» приходит обособленность «я понимаю под этим...», кто тогда сможет гарантировать обоснованность равенства между доказывающим умозаключением и тем, что ему запредельно? Когда Мальбранш говорит, что «под божеством мы все понимаем Бесконечное, Бытие без ограничений, бесконечно совершенное Бытие»³, он высказывает не больше, а, вероятно, даже меньше того, что высказывает Декарт: «Под именем Бога я понимаю некую бесконечную субстанцию: независимую, предельно разумную, предельно могущественную»⁴, или Спиноза: «Под Богом я понимаю абсолютно бесконечное сущее, то есть субстанцию, образованную бесконечными атрибутами»⁵. Единству консенсуса отныне приходит на смену дефиниция, которая, видимо, имеет чисто номинальный характер и тщится замкнуть в словесной бесконечности не сводимое к ней Иное. Собственно говоря, разве остается какое-либо соот-

³ N. Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, VIII, § 1, in: *Œuvres complètes*. Paris, Vrin, 1965, t. XII-XIII, p. 174. См. *Recherche de la Vérité*, II, II, VIII, § 1, *ibid.*, t. I, p. 456, Paris, 1962.

⁴ Р. Декарт. Перевод приводится по изданию: *Meditatio* III, *Œuvres*, Éd. Adam-Tannery, t. VII, p. 45, ll. 11–13.

⁵ Б. Спиноза, *Этика*, I, определение 6.

ветствие между сущим, которое уже является наивысшим, и этим призрачным силуэтом, сотканным из бесконечностей, которые в их бесконечном умножении и раздувании, быть может, вовсе ничего не значат? Чем ближе мы подходим к понятию, которое замещает собою божественное, тем сомнительнее его претензии на такое замещение. Доводя эту работу до завершения, Гегель наконец провозглашает то, к чему двигалась мысль после краха теорий аналогии: религия, данная в откровении, тождественна явленной религии, потому что «божественная природа — та же самая (*dasselbe*), что и человеческая природа, и само это единство есть то, что надлежит принять во внимание»¹. Тем самым он указывает на крайнюю близость божественного, просто доводя до предела подозрение в том, что божественное только потому, вероятно, и совпадает с человеческим, что никогда не отличалось от него, никогда не предлагало ему ничего, кроме образа, отраженного бесконечностью. Фейербах лишь сформулировал это подозрение. В отождествлении «Бога» с ходом доказательства никогда не раскрывалось непреодолимое расстояние между последним понятием и первым подступом к Богу. Недостаточно будет произвольно окрестить это последнее понятие, воспользовавшись для этого игрой слов (например, *Geist*) или мнимо очевидным равенством («иначе говоря...»), чтобы мысль помимо доказательства достигла цели доказательства: божественного, то есть самого Бога. Дело обстоит так, словно мысль уверенно, строго и доказательно доставляет нам последнее понятие, чтобы схватить в нем — подобно Танталу — лишь то, что замещает Бога. Близость идола маскирует и маркирует это ускользание божественного и ту дистанцию, которая удостоверяет его подлинность. Переусердствовав в присвоении «Бога» путем доказательств, мысль дистанцируется от дистанции, промахивается мимо дистанции — чтобы однажды утром обнаружить себя окруженной идолами, понятиями и доказательствами, но покинутой божественным: безбожной. Отсюда происходит радикально безбожное (в этом смысле) слово метафизики — метафизики Лейбница: «Итак, нужно, чтобы достаточное Основание, не имеющее другого Основания, было внеположным этой последовательности случайных вещей и пребывало в субстанции, которая есть ее причина, или необходимо Сущее,

¹ G.F. Hegel, *Phänomenologie der Geistes*, hsgs. Hoffmeister, S. 529. См. также *Энциклопедия философских наук*, § 593.

закрывающее основание своего бытия в себе самом. В противном случае не было бы достаточного основания, на котором можно было бы остановиться. И это последнее основание вещей и есть то, что называют Богом»². Каким образом достаточное основание как предельное основание (*ultima ratio*), ставшее субстанцией, — одним словом, каким образом ипостась принципа разума, то есть принципа нашего постижения всякого сущего, могла бы хоть в малейшей степени притязать на отождествление себя с Богом? Если она на это притязает, каким образом это притязание избежало бы интерполяции образа-идола между удаленностью божественного и человеческим взглядом? Если она на это притязает, а это, судя по всему, именно так, во имя какой строгости производится подобный понятийный идол?

Здесь нужно задуматься, насколько это возможно для обобщающей мысли, над тем, что Хайдеггер делает доступным для мысли под именем онто-теологического строения метафизики. Там, где мы до сих пор говорили: «философ», следовало подразумевать: «тот, кто мыслит (исходя из) метафизики». В самом деле, образование понятия, притязающего на равнозначность Богу, в действительности восходит к метафизике. Ведь вопрос о том, каким образом Бог входит в философию — в том смысле, в каком раскрывает его Хайдеггер, — решается только исходя из самой философии, если, конечно, понимать ее в самой ее сущности, а именно, в ее историческом облике метафизики. Метафизика мыслит Бытие, но по своему произволу. Она непрестанно мыслит Бытие, но только исходя из сущего, за которым прячется Бытие и в котором оно вступает в игру. Так, Бытие, не совпадающее ни с каким сущим (онтологическое различие), дает себя помыслить лишь в связи с сущим. В самом деле, в сущем субстантивируется причастие среднего рода (*ðv*), которое, по внимательном рассмотрении, правит глагольным характером бытия: тем, чтобы позволить быть. Само это *ðv* только потому колеблется между «сущим» («вещью») и делом бытия, что изначально и фундаментально сопрягает, соединяет и разворачивает в себе эти две операции, или, если угодно, эти две интерпретации в одну, единую. То, что Хай-

² G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 8, *Philosophischen Schriften*, hrsgs. Gerhardt, Bd. VI, S. 602. См. «Est illud Ens sicut ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari Deus», *Opusculs et Fragments inédites*, éd. Couturat, Paris, 1903, и Hildesheim, 1966, S. 534.

деггер обозначает здесь как развертывание и свертывание, заглаживание, складку, метафизика, в конечном счете, понимает по-своему, то есть вообще перестает понимать как таковое. Так, она отдает предпочтение сущему в его Бытии, предпочитает его Бытию, которое не овеществляется ни в каком сущем и, тем не менее, выводит на свет всякое сущее.

Это предпочтение, отданное сущему в его Бытии и перед его Бытием, метафизика обозначает двумя способами. Во-первых, она, следуя постановке вопроса в начале книги Z «Метафизики» Аристотеля, мыслит $\delta\upsilon$ как $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$: как сущность или, если угодно, как субстанцию¹. Но прежде всего, она отдает предпочтение настоящему перед прочими темпорализациями времени (ведь «прошедшее» и «будущее» не даны, ибо они упорядочиваются, исходя из настоящего). Такое предпочтение помещает Бытие в настоящее и в сущее, которое из него проистекает, но и разлагает его в себе. Поскольку сущее, будучи настоящим, представляет завершенность Бытия, Бытие являет себя тем лучше (в буквальном смысле слова), чем в большей мере сущее остается настоящим (субстанциальным) местом присутствия. Отсюда, во-вторых, совершается переход к высшему сущему. Высшее сущее, в свою очередь, принимает облик наиболее настоящего присутствия, которое только и позволяет всякому — не высшему — сущему уже пребывать. В этом смысле высшее Сущее, выступая в роли причины-образца, основывает всякое сущее в его бытии, поскольку в нем самом Бытие являет себя со всей полнотой, как присутствие. Само же высшее Сущее, напротив, имеет своим основанием лишь настоящую существенность, с которой связывает себя и в которой речет себя Бытие. Если бы Бытие не возвещало себя в присутствии, высшее сущее не оказывало бы никакого решающего и основывающего воздействия на остальные сущие. Эта взаимная игра Бытия сущего вообще (онтологии, общей метафизики) и высшего сущего (специальной метафизики, теологии) не только не определяет онто-теологического строения метафизики, но сама оказывается его следствием и, в некотором

¹ Что касается этого пункта, заметим, кстати, что приравнивание $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ к «субъекту», а значит, понимание $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ как «субстанции» означает собственно метафизический поворот, который совершается в самой глубине аристотелевской мысли. См. R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung 'Über das Sein und das Seiende' (Metaphysik Z)*. Den Haag, Nijhoff, 1965.

смысле, маркирует его глубинную слаженность (*Austrag*, как говорит Хайдеггер). «Онто-теологическое строение метафизики происходит от высшей власти Различия, которое удерживает во взаимной разнесенности и соотнесенности (*aus- und zueinanderhält*) Бытие как основание и Сущее как основанное и обосновывающее (*als gegründet-begründetes*)»².

Взаимность сущего в его бытии и высшего Сущего выстраивается как отношение взаимного обоснования. Высшее сущее служит основанием сущего в его Бытии, в то же время являя Бытие в действии, в том числе и главным образом в себе самом. В этой игре — собственно, и порожденной метафизикой — к высшему сущему обращаются именно для того, чтоб обеспечить основание; как сказал бы Лейбниц, доводя в этом пункте до кульминации теологический момент онто-теологии: чтобы «обосновать», «заклячая основание своего существования в себе самом». Высшее сущее способно обосновывать сущие абсолютно удовлетворительным (достаточным) образом лишь потому, что оно обосновывает само себя через само себя. Тем самым оно не только не достигает онтической независимости, но являет свою радикальную зависимость от онто-теологии. Онто-теология пробуждает и находит в нем *ultima ratio* [предельное основание], в котором она нуждается, дабы заложить основания (как говорится, сложить оружие) других сущих, бесконечно умножаемых в своей конечности. Так «Бытие сущего, понятое как основание, может быть основательно представлено только как *causa sui*. Вот мы и произнесли метафизическое имя Бога. Метафизика мыслью должна восходить к Богу, ибо дело мышления есть бытие, а оно разнообразными способами бытийствует как основание: как λόγος, как ύποκειμενον, как субстанция, как субъект». «Лад по-

² М. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen, G. Neske, 1957), S. 63. См. также, помимо этого текста в целом, *Wegmarken*, особенно *Einleitung zu "Was ist Metaphysik"* (Frankfurt a/M/, V. Klostermann, 1967), S. 208. Перевод *Austrag* как «слаживания», «лада», передает лишь самый общий смысл немецкого слова (устройство, улаживание и т. д.), маскируя то смешение (*aus-*), посредством которого Бытие удерживает (*-trag*) сущее, уступая ему зримость. Но ради удобства мы сохраним этот привычный перевод, несмотря на его недостаточность, создаваемую самим французским переводчиком А. Preau (tr. fr., *loc. cit.*, p. 256, n. 2). [Русский перевод А. Денежкина приводится по изданию: М. Хайдеггер, *Тождество и различие*. М.: "Гнозис"-Издательство "Логос" 1997].

рождает и дарует бытие как про-из-водящее основание, которое само, исходя из обоснованного им, нуждается в соразмерном ему обосновании (*Begründung*), т. е. в причинении (*Verursachung*) изначальнейшим делом-вещью (*ursprünglichste Sache*). Оно — это причина (*Ursache*) как *causa sui*. Так звучит сообразное делу философии имя Бога»¹. Мысль Декарта о первом Боге как о *causa sui* — мысль, исходящая из изобилия Его всемогущества, — получает у Лейбница свой истинно метафизический статус. Будучи порождено онто-теологическим строением метафизики, высшее сущее лишь потому довершает обоснование, в коем и заключается единственное основание его бытия (как высшего сущего), что становится абсолютным основанием — основанием самого себя. Метафизика не достигает и не мыслит ни божественного, ни богов, ни, менее того, самого Бога в них самих, но обнаруживает их как бы случайно, на обходном пути (порой оборачивающимся жестоким испытанием для обеих сторон), идя от ἀκρότατον ὄν [наивысшего сущего] к *causa sui*. Это означает, что «теологический характер онтологии объясняется не тем фактом, что греческая метафизика была позднее усвоена церковным богословием христианства и преобразована им. Он объясняется скорее тем способом, каким сущее изначально раскрывает себя (*entborgen*) как сущее». «Бог может войти в философию лишь в той мере, в какой она из себя самой, по своей сущности, требует, чтобы Бог вошел в нее, и определяет, как он должен в нее войти»². Высшее сущее метафизики, достигающее кульминации в образе *causa sui*, фундаментальным образом зависит от самой сущности метафизики, и — в конечном счете — ни от чего другого. Вот почему высшее сущее, а с ним и онто-теологический лад, сохраняются даже там, где Бог — христианский Бог — исчезает. Это нетрудно показать применительно к Фейербаху (М. Штирнер показал это применительно к Б. Бауэру); и даже предпринимались попытки показать это применительно к Марксу. Что касается Ницше, сам Хайдеггер радикальным образом указывает на это (§§ 4–6). По той же причине Платон, Аристотель и Плотин не дожидались христианства, чтобы ввести в действие онто-теологический лад. Чем бы ни было высшее сущее, оно принадлежит метафизике и

¹ M. Heidegger, *Identität*, S. 51.

² M. Heidegger, *Wegmarken*, S. 208; *Identität...*, S. 47; *Vorträge...*, I, S. 42; *Wegmarken*, S. 180.

только в ней обретает свою строгость, свою значимость — и свои границы.

Отсюда — указание на мысль, абсолютно фундаментальную для нашего начинания. *Causa sui* обретает теологическое значение лишь в онто-теологии, где она приручает функцию божественного, используя ее в самый момент ее почитания. Характеристики идола в равной мере принадлежат «Богу», который служит основанием, но и сам принимает основание; который верховно возвещает Бытие сущих вообще и, в этом смысле, возвращает им верный образ того, благодаря чему они суть и что они суть; который остается удаленным от общей онтологии лишь внутри Слаженности (*Austrag*), охраняющей фундаментальную близость. Будучи порожден онто-теологией и для онто-теологии, этот «Бог» подчиняется ей, как идол подчиняется государству (если только политическая игра идола не отсылает в обратном направлении, к онто-теологии). С тем ближайшим различием, что идол здесь остается понятийным: он не только не отсылает к незримому, как это делает икона, но даже не предъявляет никакого лика, в котором божественное взирало бы на нас и давало бы себя узреть. «Этому богу человек не может ни молиться, ни приносить жертвы, ни пасть пред ним на колени в священном трепете, ни петь и танцевать. А посему и без-божное (*gottlose*, в смысле св. Павла) мышление, принужденное отказаться от философского Бога, от Бога как *causa sui*, пожалуй, ближе божественному Богу. И означает это лишь то, что здесь Богу свободнее, чем способна допустить онто-теология»³. Быть может, следовало бы допустить, что остается свободным иной путь — попытаться рассмотреть в факте божественного иной образ, нежели «Бога» онто-теологии. И что смерть Бога не закрывает этот иной путь и не устраняет для нас самой возможности быть открытыми для *Wesen* [сущности] Бога (как именно Хайдеггер говорит об этом применительно к Ницше, мы увидим в § 4). Куда мы должны идти, чтобы прийти к этой открытости? Противопоставить «истинного» Бога «Богу» онто-теологии было бы, очевидно, слишком легко: ведь фактически тот и другой для нас исторически наслаиваются друг на друга. Может быть, следовало бы просто молчать: «Тот, кто во всей полноте имел опыт теологии — как теологии христианской веры, так и философской теологии, — тот сегодня, вступая в область

³ М. Heidegger, *Identität...*, S. 64–65.

мышления о Боге, предпочитает молчать»¹. Но для того, чтобы молчать, недостаточно не иметь возможности сказать нечто или даже вообще не говорить. Молчать — это означает, прежде всего, подступиться к такому месту, где возвещающее и рассуждающее слово более не уместно. Но онто-теология как раз и не позволяет нам подступиться к такому месту, ибо даже — и прежде всего — во времена торжествующего атеизма она не перестает кормить нас сущими, из которых одни превыше других (и здесь грамматика должна вытерпеть нечто худшее, чем удвоение превосходных степеней). Когда речь идет о Боге, само молчание о Нем нужно заслужить. Вот почему сам Хайдеггер в другом месте разрабатывает то, что здесь он называет «молчанием»: разрабатывает в соотнесенности с усилием св. Павла наметить иной способ речи (а именно, молчание), нежели способ говорить по-гречески, то есть по-философски. Это «раскрытие сущего впервые дало христианской теологии возможность овладеть философией греков — себе на счастье или на горе, судить богословам, — исходя из опыта христианского (*des Christlichen*), чтобы продумать написанное у апостола Павла в Первом послании к коринфянам: οὐχὶ ἐμώρασεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου — «Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1 Кор 1, 20). Но именно σοφία τοῦ κόσμου и есть то, чего, согласно 1, 22, Ἑλλήνες ζητοῦσιν — «Еллины ищут». Аристотель абсолютно прямо называет πρώτη φιλοσοφία (философию в собственном смысле) ζητούμενη — искомой. Решится ли христианская теология вновь принять всерьез слово Апостола и, в согласии с ним, принять всерьез, что философия есть безумие?»². Принять всерьез, что философия есть безумие, для нас означает прежде всего (но не исключительно): принять всерьез то, что «Бог» онто-теологии есть не что иное, как идол, представляющий метафизически помысленное Бытие сущего; а значит, принять всерьез, что Бог может изначально явиться нам и постигаться нами лишь при условии радикальной инверсии, то есть вне онто-теологии, которую мы пытаемся разрабатывать. Пусть нам поверят, что мы сознаем все безумие и опасность, претенциозность и тщету этого предприятия. Речь идет не просто о «преодолении

¹ М. Heidegger, *Identität...*, S. 45. На этот же опыт указывает также текст из *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, G. Neske, 1959), S. 96, где признается не только «первоначало», но и «грядущее».

² М. Heidegger, *Wegmarken*, S. 208.

метафизики» как о любом другом предприятии, а о том, чтобы, по крайней мере, корректно поставить вопрос: действительно ли идол онто-теологии, торжествующий или низвергнутый (здесь это не имеет значения), закрывает всякий доступ к иконе Бога как «образу Бога *невидимого*»? Представляется, и не без основания, что Хайдеггер не указывает здесь, как именно нужно сделать этот шаг назад, от идола к иконе. Однако текст апостола Павла, который он приводит, адресуясь к теологии, слишком благосклонной к онто-теологической σοφία, кое-что добавляет. Безумию, которое надлежит принять всерьез, соответствует λόγος — слово, чуждое онто-теологии: λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Кор 1, 18), «слово о кресте». Кресте, на котором было распято Слово. На кресте было убито Слово, но в то же время была явлена, во всей своей парадоксальности, *иная* речь. Быть может, нам следует вновь обратиться к этой речи из того места, где мы находимся: из онто-теологии. Безусловно, мы не сумеем из нее выйти: ведь пройти сквозь зеркало, с его образами-идолами, невозможно, как невозможно отступить в состояние чистой понятийности, где никакая история не запечатлевает своих следов. Стало быть, остается лишь один путь: пройти саму онто-теологию вдоль всех ее границ — вплоть до пограничных областей, марок. Марки не только ограничивают территорию, как это делают границы. Они ее обороняют, наподобие некоей защитной зоны, линии укреплений. Они также ее замыкают, будучи уже чужой территорией, опасной и почти не изведанной. Подойти к онто-теологии по касательной, со стороны этих оборонительных линий, и таким образом подвергнуться опасности того, что уже не принадлежит к ней: именно так мы сможем мысленно войти в серьезность безумия. Безумия, которое устремляется к иконе и устраняет идола.

3. Речь к афинянам

Признание марок за онто-теологией прежде всего предполагает — и это будет нашей первой предпосылкой — допущение онто-теологического строения метафизики. В самом деле, онто-теология вполне могла бы и не быть таким строением. Но этого первого допущения недостаточно. Можно привести много признаков экстериорности, которые выходят за пределы онто-

теологии. В первую очередь, это «превосхождения», которыми фактически отделяются — или думают, что отделяются — от самих терминов, в которых ставится вопрос. Мы стараемся не впасть в подобную банальность. Затем, это собственно философское размышление о метафизическом первенстве присутствия в темпорализации, а значит, об онто-теологическом строении. Это размышление, к которому Хайдеггер стремился от «*Sein und Zeit*» и до «*Zeit und Sein*», пребывает в поле философии — или, по крайней мере, кажется таковым. Мы вернемся к этому позже (§ 17). Остается последний метод: поставить онто-теологию под вопрос, отталкиваясь не от ее внутренней границы, а, так сказать, от внешнего края этой границы: края, который непосредственно соприкасается с тем, что ей чуждо, — с не-онто-теологической теологией. Уточним эту последнюю предпосылку: должны ли мы исключить, что *λόγος τοῦ σταυροῦ* все еще работает как *λόγος*, хотя — или потому, что — он отсылает к Кресту, безумие коего убеждает в безумии мудрости, искомой эллинами? Способна ли эта логика приблизиться к речи и предложить ей себя в качестве опоры? Вводит ли эта речь в действие другую фундаментальную позицию, нежели онто-теология, где высшим сущим является идол «Бога»? Мы попытаемся увидеть, как на ином небосклоне действительно восходят иные созвездия: дистанция, Отец, удаленность, сыновняя преданность, прохождение дистанции. Нет и речи о том, чтобы определить такое введение в действие полемически. Всякий, кто надеется одним прыжком выскочить из онто-теологии, по необходимости воспроизводит ее в почти наивном критическом переворачивании. Дистанция начинает становиться постигаемой для нас, только если мы различаем ее, исходя из самой онто-теологии в ее наиболее чистом виде. Дистанция раскрывается внутри и изнутри онто-теологии так же, как воздух, вода и время разъедают самую крепкую древесину: чтобы либо разрушить ее, либо заставить приспособиться к ежедневному употреблению. Поэтому нужно подходить к онто-теологии не прямо, а обходным путем. Дистанция, которую ни одна мысль не может и не хочет поглотить, остается в ней замаскированной, скрытой под наслоениями. Любой метафизик, пусть даже из числа самых именитых, сохраняет внутри онто-теологии эту косвенность своего отношения к ней. Дистанция работает как бы помимо своей воли. Поэтому мы не станем заниматься таким смехотворным делом, как «критиковать» Ницше (смехотворным

почти в той же мере, что и претензии его «объяснить»), исходя, например, из теологии Нового Завета. Мы попытаемся — что представляется нам бесконечно более рискованным, важным и достойным уважения — взглянуть на Ницше со стороны дистанции. Итак, для того, кто принимает нерушимое первенство христианского откровения, как принимаем его мы, речь пойдет о том, чтобы взглянуть на Ницше, этого последнего метафизика, со стороны дистанции: уже не для того, чтобы обнаружить ницшеанскую ситуацию христианства, но чтобы, следуя предписанию Хайдеггера, поставить онто-теологию в ситуацию «безумия», отправляясь от Христа и от христианства как от «безумной речи о Кресте». Можно ли взглянуть на онто-теологию исходя из того, что в христианстве могло бы ускользнуть от нее? Речь идет, повторим, не о критике и не о перетягивании на свою сторону, а об инверсии. Не христианство ставить под вопрос, исходя из онто-теологии, а наметить взгляд на онто-теологию, в ее ницшеанском изводе, исходя из христианства, явленного в откровении Христа. Ницше заслуживает большего и — по иронии — ожидал большего от своих читателей, нежели елейной агиографии или ожесточенной полемики, безнадежно затемняющих истинную ставку его речи. Подобно тому как в отношении Ницше к метафизике удалось разглядеть (Хайдеггеру) нечто более радикальное и интимное, чем просто критику «платонизма», точно так же надлежит (после трудов Хайдеггера) разглядеть в нем по-иному более интимное и радикальное отношение к вопросу о божественном и о Христе, чем банальное провозглашение «атеизма». Никким образом не принижать онто-теологию и высоту, на которую ее ставит Ницше, но прочесть ее, исходя из христианства, из марки христианства: такова была бы, вероятно, одна из наименее недостойных почестей, возданных Ницше.

Переступив через порог, положенный Ницше, мы вступаем в общение с другими пограничными территориями онто-теологии: с Гёльдерлином и Дионисием Ареопагитом. Здесь нужно сделать три замечания. Такой выбор есть выражение произвола — непростительного и непоправимого, но, безусловно, неизбежного. Мы не поправим дела разъяснением мотивов: само вопрошание, видимо, побуждает нас перешагнуть этот порог, который мы, следуя принятому обозначению, называем здесь *дистанцией*. Дистанцией, которая для Ницше внеположна онто-теологии, которая для Гёльдерлина сыновне принимается от отечески отдалившегося

Бога, которая для Дионисия литургически проходит в хвалебной речи, обращенной любящим к Любимому. Во всех этих случаях неоспоримо явное отсутствие божественного становится самым центром вопрошания о его явленности. Это отсутствие, или эту удаленность, все трое признают, каждый по-своему, собственной задачей мысли. Так что наш замысел имеет лишь одну цель: предоставить им согласно высказать свое слово, не навязывая им посторонних вопросов. Вернее сказать, отстояние Бога как бы высветилось для нас из последовательности их начинаний, разных и неожиданно гармоничных в своей случайности. Именно они призвали к себе наше внимание и поставили перед нами единственный вопрос, который сегодня, как думается, призывает их.

Наше изложение часто будет казаться произвольным. Лихая удаль некоторых «интерпретаций» (здесь кавычки служат литотой, указывающей на ложный смысл или на бессмыслицу) может показаться насильственной, то есть несерьезной или необъективной, специалистам по Ницше, Гёльдерлину или Дионисию. Вызовет удивление также явное пренебрежение столь важной вещью, как исследовательская литература, посвященная этим авторам. На все это есть несколько ответов. Поскольку я сам — и в других местах, и время от времени здесь — принимаю на себя роль специалиста, я заранее разделяю это негодование и не могу не согласиться с ним, ибо в других местах соглашался с ему подобным. При всем том, однако, не следует путать умолчания, которое может и должно позволять себе свободное эссе, с подчеркнутым игнорированием, которого я старался не допускать и которого другие помогали мне избегать. Следует также задаться вопросом, насколько в данном случае уместна объективность. Кроме того, совершенно особая и определенная точка зрения, которая здесь служит для нас ориентиром, — точка зрения дистанции, — часто понимается в самых исчерпывающих и самых скрупулезных исследованиях неточно или вовсе превратно. Но прежде всего, собранные здесь авторы не могли бы рассматриваться как объекты технического исследования, поскольку они явно стоят у истоков призвавшего их вопрошания. Быть может, лишь самый скромный — если не сказать, самый наивный — подход к ним позволит уберечь их от низведения до уровня текста, подлежащего объяснению, или тезисов, подлежащих решению. Здесь речь идет лишь о том, чтобы как можно вернее следовать тому, о чем Ницше,

Гёльдерлин и Дионисий все еще заставляют задуматься, когда мы обращаемся к дистанции¹. Наши средства должны приравниваться к этому требованию и к этой цели. Таково единственное извинение их скудости.

Наконец, поставим вопрос наоборот: почему были выбраны именно эти тексты, а не другие? И почему вообще встал вопрос о текстах? Речь идет не столько о том, чтобы объяснить этих авторов, сколько о том, чтобы попросить их разъяснить нам ситуацию, в которой мы находимся. Все они согласны друг с другом (как струны музыкального инструмента, позволяющие извлекать разные звуки, само различие которых упорядочено) в том, что наводят на мысль: «смерть Бога» не только не упраздняет вопроса о Боге или божественном, но решительно ставит вновь вопрос о встрече с Ним, — встрече устрашающей, непосредственной, лицом к лицу. Исчезновение идола онто-теологии в то же время толкает к безудержным поискам осязаемой, почти брачной близости с божественным в безумии — этой садистской безутешности ничтожения. Неотступной и смутно-насушной задачей становится познание того, что только дистанция способна определить способы подступа, отступления и взятия. Хайдеггер говорит — быть может, именно в этом смысле, — что самая насущная задача состоит в том, чтобы правильно читать Гёльдерлина. Это относится и к тому, что мы называем здесь дистанцией. Следовательно, для нас речь пойдет не о том, чтобы объяснять авторов, а о том, чтобы позволить им научить нас дистанции. Так что разрозненность текстов — знак неполноты, уместной здесь в двух смыслах. Во-первых, потому, что произвольность нашего выбора и недостаточность нашего прочтения отражают насущность задачи и проистекают из нее: «Бывают дни, когда не нужно бояться назвать по именам вещи, недоступные описанию» (Р. Шар)². Думаю, эти дни настали. Во-вторых, потому, что дистанция предполагает не-

¹ Право применить к некоторым авторам богословский подход — право, на которое можно претендовать, — связано с риском впасть в банальное присвоение, идущее рука об руку с убежденностью в том, что некий вклад в наше богословие может быть сделан самими этими авторами. То, что эти две направленности не противоречат друг другу, мы очень хорошо усвоили благодаря Х. Урсу фон Бальтазару (особенно его работе *Herrlichkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965).

² René Char, *Recherche de la Base et du Sommet*, éd. Collective, Paris, Gallimard, coll. "Poésie", 1971, p. 8.

достаточность речи. Идеологическая арматура, скудная в своей связности совокупность утверждений и даже учебная программа окончательно закрыли бы доступ к дистанции: ведь она предполагает отступление как способ овладения и требует неполноты как соблюдения приличий по отношению к речи. Разве это не самая элементарная уместность и в то же время не самая дерзкая отвага?

Отсюда — речь к афинянам. В самом деле, наша собственная речь не остается одинокой, неслышанной и — прежде всего — оригинальной (оригинальность, это недавнее изобретение, должна, как считается, свидетельствовать об авторстве, тогда как она есть избавление от начала [*origine*]). Она воспроизводит — я хочу сказать, она должна попытаться обнаружить, даже если хочет просто сохранить себя — ту богословскую ситуацию, тактическую диспозицию, радикальную обращенность, в которой апостол Павел держал свою речь в Ареопаге перед афинянами (Деян 17, 16–34).

Прежде всего, о богословской ситуации. Павел вступает в город, который он (и только он) видит «полным идолов» (17, 17). Каких идолов? Позднее в его речи будет говориться об идолах, уподобляющих Божество «золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (17, 29), то есть об идолах как о памятниках. Любопытно, однако, что об идолопоклонстве вообще впервые упоминается там, где говорится о «встречающихся» (17, 17), то есть не только о евреях и язычниках, но и об «эпикурейских и стоических философах» (17, 18). Дело выглядит так, словно философы тоже впадают в идолопоклонство — уже в силу того, что очищают, то есть концептуализируют, идолов. Их «Бог» принимает дефиницию — как высшую почесть, но и как расплату за свою вовлеченность в идолопоклонство. Тот факт, что «безбожие» эпикурейцев уподобляется здесь логическому и физическому «Богу» стоиков, лишь подтверждает это концептуальное идолопоклонство. В этом смысле эпикурейцы, говоря богословски, даже предпочтительнее. Как внешнее идолопоклонство не отвергает само себя, заменяя один образ другим, так и концептуальное идолопоклонство не устраняется иным понятием «Бога». Оно исчезает лишь в отсутствие понятия — в окончательное и начинательное отсутствие иного подступа к Богу, кроме как к «неведомому Богу» (17, 23). Говоря о «неведомом Боге», идол которого стоит среди множества других, Павел отнюдь не принимается выявлять его дотоле скрытую

идентичность. В самом деле, он заявляет: «Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам», и проповедует «Бога, сотворившего мир и всё, что в нем» (17, 24). Этот Бог отступает не только от мира, но и от ума, с его мирскою мерой, чтобы в конце концов измерить себя как Аб-солют. Он немыслим, ибо, как скажет Дионисий (§§ 13–14), отстояние Благодати являет себя во встрече с творением. Отношение к Богу ускользает от концептуализации, в которой мы умом схватываем идолов: будучи невмещаемым, оно вмещает нас.

Отсюда — тактическая диспозиция, которую следовало бы позаимствовать у Павла. Невмещаемость Бога для ума вмещает нас, ибо «Им живем и движемся и существуем» (17, 28). Бытие самого сущего — бытие как «жизнь» (ницшеанская?), или «движение» (диалектическое?), на свой манер его именующие, — есть следствие непостижимости. Не мы достигаем Бытия, а оно нисходит к нам как один из даров Немыслимого. Это означает: не идолы отныне служат посредниками в нашем отношении к «Богу», а мы сами непосредственно призваны посредничать в искаженном отношении идолов к Богу. Бог философских дискуссий уступает свое место: нагими и беззащитными стоим мы перед безликим Богом. Мы больше не видим Его в привилегированном лике идола; Он сам на нас взирает и призирает, удерживая под своим незримым взглядом. Незримый взгляд Бога призывает нас узреть саму Его незримость. В этом смысле «мы Его и род» (17, 29). Отныне подобие становится той выделенной областью, в которой мы призваны к взаимности взгляда: разве Бог не мог бы уничтожить нас ради идола человека, подобно тому, как поступаем с Ним мы, бесконечно подставляя на Его место идолов? За крушением идолов следует подступ к «живому» Богу: нечто устрашающее для всех, кроме тех, кто, по счастью, не ведает об этом. «Кто устоит?». *Dies irae* [день гнева] страшит прежде всего и главным образом потому, что он открывает нам незримый лик, взирающий на нас, сам же не видимый никому. Так же и Павел взывает к единственному зримому лику незримого — к воскресшему Христу (17, 31–32), «образу Бога невидимого». Именно в этот — сущностно важный — момент толпа расступается и принимается насмехаться (как насмехается она, когда ницшеанский безумец возвещает нечто неслыханное и невиданное: «Бог мертв». См. § 4). Тактика — подобно всем тактикам, риторическим или прагматическим — оказывается бессильной, как только речь за-

ходит о главном. На смену невозможности узреть незримое у Павла приходит, в Первом послании к коринфянам, радикальное обращение.

Радикальное обращение означает: взять за исходную точку λόγος Креста, вопреки мудрости мира сего; исходить из «безумия провозвестия», которое есть «скандал»; исходить из «Христа распятого» (см. § 2). Отсюда — прямой переход к иконе: чтобы принять ее или хотя бы разглядеть, недостаточно крушения идолов. Отсюда — прямое созерцание «парадоксальности этого лика»¹: созерцание лицом к лицу лика Незримого, парадоксального в том смысле, в каком «слава», и, прежде всего, «слава Божия» дает узреть себя на обходных путях, со стороны, сбоку, — одним словом, в обращенном виде (παρά-δοξον). Для нас это означает прежде всего то, что история идолов, их крушения и явленной в них немыслимости иного «великого закрытия» может завершиться лишь в лике-иконе Христа. Если в начале наше эссе и было, возможно, удостоено внимания, то теперь оно должно подвергаться, как того требует речь к афинянам, ироничному или презрительному неприятию всякий раз, когда Христос парадоксальным образом будет возникать в нем как фигура откровения и единственная норма. В каком-то смысле правота нашего начинания — как начинания богословского, не литературного — удостоверяется не чем иным, как его провалом. Провал по-своему, публицистически, а значит, незначашим образом, выражает сущностную логику, — вернее, вписывает в нее речь. Но в данном случае провал хотя и настоящий, однако лишь временный: ведь некоторые все-таки услышали Павла. Среди них — некто Дионисий, прозванный Ареопагитом: тот самый, кого традиция узнает, несмотря на дистанцию в несколько столетий, в авторе *Corpus Dionysiacum*, то есть в том, кто хотел бы быть принятым за Дионисия.

Стало быть, нет ничего более строгого, нежели завершить чтением Дионисия текст, начатый речью к афинянам: первое — столь же парадоксально, сколь и несомненно — происходит от второго. Вот почему мы пишем во имя Дионисия и ему подобных.

¹ René Char (*Fureur et Mystère*. Paris, Gallimad, coll. "Poésie", 1962, "L'Absent") по-своему выражает здесь то, что Отцы созерцают в парадоксальном лике Христа: «парадокс Бога». См. Афанасий, *Против язычников*, § 42: Кирилл Александрийский, *О единстве Христа* (PG 75, 753 a = *Deux Dialogues christologiques*, coll. "Sources Chrétiennes". Paris, Cerf, 1964, p. 430; и PG 75, 759 b = SC, p. 452).

КРУШЕНИЕ ИДолов и ПОДСТУП К БОЖЕСТВЕННОМУ: НИЦШЕ

«Мертвы все Боги; теперь мы волим, чтобы здравствовал сверхчеловек!» Можно было бы, огрубляя, думать, что слова эти означают следующее: господство над сущим переходит теперь от Бога к человеку, — а еще более огрубляя: Ницше на место Бога ставит человека. Кто думает так, не слишком божественно думает о сущности Бога. Человек никогда не сможет встать на место Бога, потому что бытийствование человека никогда не достигнет бытийной сферы Бога. Между тем может, напротив, совершиться нечто такое, что, в сопоставлении с этой невозможностью, будет куда более жутким, — сущность этой жути мы еще даже не начали толком обдумывать.

М. Heidegger, *Holzwege**.

4. Идол и метафизика

Кому не известно, что Ницше возвестил «смерть Бога»? Но известно и то, насколько банальным по замыслу и выражению становится это возвешение, когда мысль всеми силами пытается уклониться от возвещаемого в нем великого события. «Смерть Бога» способна предстать как изобличение исчезновения божественного.

* М. Хайдеггер. Слова Ницше «Бог мертв». Вопросы философии, 1990, №7, с. 143–176.

ственного, богов, самого Бога, лишь изначально отсылая к еще более достоверному факту мысли — факту, который засвидетельствован Ницше и который его жизнь запечатлела в виде текста, где нетронутая белизна последних страниц рождена черной ночью разума. Что это за факт мысли? Или, говоря более сдержанно: что мы способны воспринять из него в ударной волне, которой он не перестает нас потрясать? Относим ли мы себя к «верующим» или к «атеистам», это не освобождает нас от осмысления нашего общего безбожия, очевидного в своей банальной объективности и метафизической строгости. Мы прикрываемся личинами *ἄθεοι*, как говорит св. Павел (Еф 2, 12), без-божников, оставленных богом (богами) в мире, опустошенном от божественного: *Gottlosen*, по словам Ницше (*Веселая наука*, § 280)¹. Ибо, прежде чем постулировать исчезновение чего-либо как немыслимого, нужно, насколько это в наших возможностях, понять или допустить, что «смерть Бога» затрагивает в первую очередь жизнь человека — именно потому, что причину этой смерти нужно искать здесь. Речь идет отнюдь не о пошлом и непристойном заключении от «смерти Бога» к смерти человека. Речь идет о том, чтобы осознать ситуацию, в которой должен оказаться человек как *Dasein*, чтобы с ним приключилась «смерть Бога». Эта ситуация никоим образом не зависит от индивидуальных условий или психологических предрасположенностей. Нельзя утверждать, что применительно к Ницше они вовсе не имеют значения; но они становятся значимыми, только будучи поняты в гораздо более строгой и в некотором смысле обязательной перспективе. Именно ее мы и должны здесь рассмотреть. Что это за человек, который возвещает слова Заратустры: «Бог мертв»?

Есть, по меньшей мере, один человек, который не смог бы ответить на этот вопрос: тот самый, который объявляет эту новость. В § 125 «Веселой науки» безумец восклицает: «Бог мертв»; но — и это центральное место всего текста — он сам не понимает ни того, каким образом было совершено убийство, ни того,

¹ Мы цитируем тексты, указывая название и параграф. Имя Заратустра обозначает персонажа, а *Заратустра* — сокращенное от «Так говорил Заратустра», с последующим указанием части и названия фрагмента. [Здесь цитаты из Ницше приводятся по опубликованным русским переводам, за исключением тех случаев, когда таковые отсутствуют или когда возникала необходимость максимально приблизить текст к французскому переводу у Мариона. — *Прим. пер.*].

как люди дошли до такого скандала: «Мы его убили - *вы и я!* Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море?». Все убийства совершаются в определенном месте, в определенное время, наконец, оставляют после себя труп, — все, кроме смерти Бога. И все же эта смерть с полным правом должна называться убийством, ибо имеется убийца: мы. Но у этого убийства нет времени совершения: хотя оно уже совершилось, этого никто не заметил, а глашатай приходит «слишком рано». Как в трагедии, вестник является сообщить о катастрофе в четвертом акте; но здесь никакая трагедия и не начиналась, хор не оплакивает смерть героя и не ужасается злодейству. Здесь продолжается комедия, в которой актеры в лучшем случае перестают кривляться лишь для того, чтобы «глядеть с удивлением». Весть поразительна тем, что она не была услышана: ничто не отзывается на нее эхом, даже гора, где живет святой старец (*Заратустра*, § 2 «Предисловия Заратустры»). Но главное, у этого убийства нет трупа. Церкви, где безумец поет свой *Requiem* Богу, словно объявляет приговор, — не более чем мавзолеи, пустые надгробия (*Grabmäler*), где нет тела. О составе [«теле»] преступления — ничего. О преступлении и преступниках — повсюду. Совершилось ли преступление таким образом, что никто его не заметил, но с течением времени все могут оказаться в него замешанными?

Но что на самом деле совершает безумец? «Ищу Бога! Ищу Бога!» — кричит он (в отличие от того безумца у Ансельма и у Псалмопевца, который отрицал Бога *in corde suo* — «в сердце своем»). Чего он хочет — не того ли, чтобы *увидеть* Бога? Но разве это не смерть? Согласно Ницше, Бога можно увидеть только мертвого. Ибо в *naós* [святилище] Храма Бог являет свое изображение, лишь облекая его в полутьму сомнения, воображения, грезы. «Религиозная фантазия в течение долгого времени *вообще не желала* верить в тождество Бога и его образа: образ должен был неким таинственным, непостижимым способом заставить явиться *питеп* божества как деятельного, как локализованного в данном месте. Древнейший образ Бога должен *скрывать и в то же время раскрывать* Бога — указывать на него, но не делать его видимым» (*Человеческое, слишком человеческое*, II, I, § 222).

Храмовый идол умирает, будучи увиден при полном свете, ибо тогда он предстает тем, что он есть на самом деле (или, по крайней мере, чем он становится в *таком* свете): обработанным деревом, кованым металлом, отполированным камнем. Бог оста-

ется видимым лишь при условии, что взгляд достаточно целомудрен, чтобы не притязать обладать им во плоти — в идоле и как идолом. Чтобы идол мог явить в себе как бы намек на легкое движение, на полуулыбку божества, нужно позволить Богу не умаляться до идола. Идол перестает выполнять свое служение — быть полуприсутствием полубожественного, — как только поклоняющийся взглянет ему в лицо. Ибо в нем тотчас исчезает незримое, то есть единственная зримость божественного. В каком-то смысле, чтобы идол оставался идолом, он — вопреки этимологии — не должен быть зримым. Становясь зримым, он рвет пелену незримого. Он сам опровергает себя, как *знак* своей собственной тщеты. В свете фонаря, который освещает все мыслимое подобно солнцу, проливающему свет на все живущее, — что же узрел безумец? Будучи гнуснейшим из видимых Богом людей (*Заратустра*, IV), он узрел — Бога. Гнуснейший из людей убил Бога, потому что Бог, глядевший на него всевидящим оком, убивал его взглядом. Обратить взор, узреть Бога, как Он есть, означает убить Его. Ибо тогда мы видим лишь идола. Вернее говоря, то, что мы видим, в ответ вызывает подозрение: «... и если Бог *не* был истиной, что это доказало бы? Если бы он был легкомыслием, жадной власти, нетерпением, страхом, наконец, иллюзией (*Wahn*), которая чарует и страшит людей?» (*Утренняя заря*, § 93). Увидев Бога, мы тотчас обнаруживаем его природу и отмену, одним словом — кавычки, которые отныне должны обрамлять в нашем тексте слово «Бог». Ибо иллюзию следует понимать именно как идола, увиденного слишком близко. У безумца, а значит, и у Заратустры, видимо, слишком острое зрение: «Ах, братья мои, этот Бог, которого я создал, был человеческим творением и человеческим безумием, подобно всем богам!» (*Заратустра*, II, «О тех, кто находится по ту сторону»). Итак, Ницше не называет Бога просто «Богом»: он указывает на его статус идола, добавляя промежуточное именование: *понятие* или какое-либо другое. Потому что «Бог есть догадка» («*Mutmassung*») (*Заратустра*, II, «На блаженных островах»), к нему нельзя подобраться, то есть атаковать его или ввести украдкой, кроме как в виде «понятия Бога». Человек отвергает лишь то, чего достигает. Отсюда — строгость терминологии, к которой сознает себя вынужденным язык Ницше: «Как? Разве человек — только промах (*Fehlgriff*) Бога? Или Бог — только промах (*Fehlgriff*) человека?» (*Сумерки идолов*, «Изречения и стрелы», § 7); «Понятие 'Бог' выдуманно как противоположность понятию

жизни» (*Ессе Ното*, «Почему я — рок», § 8). «Понятие 'Бог' является собой отвращение от жизни, критику и даже презрение жизни как таковой»¹. «Очевидно, что «критика христианского понятия Бога» (*Антихристианин*, § 16; см. § 18) сохраняет свою значимость, лишь обращаясь на «Бога»: идола, которого она видит; в противном случае она промахивалась бы мимо цели, посчитав, что «понятие Бога» может что-либо о нем сообщать или обещать: ведь «привилегия божественного — быть непостижимым в понятии (*unbegreiflich*)» (*Утренняя заря*, V, § 544). При таком подходе собственно идолатрический статус «Бога» мог бы подтвердить и другими средствами, которые, наподобие *Begriff* [понятия], маркируют дистанцию по отношению к предмету по имени «Бог». Одним из наиболее сильных средств остается *Gottbildung*: изготовление образа «бога». Так, некоторое «состояние гипостазируют в какой-нибудь личности и начинают утверждать, что такое состояние, когда оно наступает, есть, мол, результат воздействия этой личности. Иными словами, в психологическом изготовлении божества (*Gottbildung*) состояние, чтобы стать воздействием, персонифицируется как причина»². Здесь «религиозный инстинкт, то есть изготовитель богов (*gottbildende*)», вступает в игру в полную силу, является во всей своей наготе. Он не только производит «Бога», но и свидетельствует, раскрывая собственную игру, что найденный таким образом «Бог» сотворен, а потому остается идолом. Эта мысль, даже если «она делает все кривым», остается мыслью о том, что человеку надлежит «творить» — и свой мир, и свою собственную божественность (*Заратустра*, II, «На блаженных островах»). Идолатрическая процедура, сводящая вместе «Бога» и человека, — единственное, что предоставляет твердую почву, на которой может развернуться генеалогическое разыскание. Решительно проводя вскрытие трупа христианского «Бога», трупа, явленного в понятии или воображении, мы получаем возможность более радикальным образом вычленить идолатрическую потенцию как таковую, созидающую «богов» по образу людей. Но «сама по себе концепция богов не обязательно должна вести к порче воображения, которую мы вынуждены были на миг представить себе. Существуют более благородные способы обращения с вымыслом (*Erdichtung*) богов, нежели самораспятие и

¹ *Воля к власти*, § 141.

² *Воля к власти*, § 135 и § 1038.

самоосквернение человека, по части коих последние тысячелетия Европы добились мастерства» (*Генеалогия морали*, II, § 23). Генеалогии «Бога», предлагаемые жадой возмездия, жречеством или чем бы то ни было, представляют собой лишь частные, хотя и наиболее очевидные случаи процедуры *Erdichtung* [измышления] «богов» людьми, процедуры *Gottbildung*, проходящей через всю историю. В этом смысле нелепый вымысел христианства не составляет исключения: его «Бог», даже выражая в себе бесконечно извращенное состояние воли к власти (см. *infra*, § 6), не с меньшей, а может быть, даже с большей очевидностью, чем другие боги, иллюстрирует процедуру идолопоклонства. О «Бог» можно судить лишь по видимостям, которые и выдают идола. Таким образом, будучи низведен до статуса эпифеномена — правда, симптоматичного эпифеномена — воли к власти, «Бог» служит поручителем в деле изготовления идолов.

Итак, «христианский Бог» — это идол. Но чего? Самого себя, разумеется; идол себя — некоего Я, которое себя обозначает и выставляет на свет. О каком Я — или, если угодно, о каком состоянии Я — идет речь? «...Та христианская вера, которая была также верою Платона, — вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна» (*Веселая наука*, V, § 344). Идол — это порождение «бога/Бога» (Платон/христианство) исходя из истины, из воли к истине как фигуры воли к власти. Поиск истины, созидающей идола, эпоху и отражающий экран, принимает у Ницше другое имя: мораль. Истина и знание объединяются в одной и той же отражающей воле. Это означает: чтобы провозглашение «смерти Бога» совершилось со всей строгостью, как это и происходит в данном случае, оно должно иметь в виду — то есть иметь опорой — конкретного идола, а именно, идола, изготовленного волей к истине и моралью. Отсюда — парадоксальное, хотя и ожидаемое следствие: о «смерти Бога» можно думать всерьез, лишь заключая в кавычки того «Бога», который в ней умирает. Она сохраняет свою власть лишь над тщетным идиолом того, чем Бог — если он «есть» — быть не может. Сумерки непоправимо сгущаются лишь над идиолом. Нет ничего более чуждого «смерти Бога», чем расхожее безбожие. Речь идет о чем-то гораздо меньшем (об идоле) и в то же время гораздо большем: о событии, которое зависит от убеждений лишь в той мере, в какой убеждения зависят от неверия.

Кто же он, этот мертвый идол? Это идол, которого (как фор-

му воли к власти) породила мораль: «Вопрос: стало ли невозможным вместе с моралью и это пантеистическое *да*, обращенное ко всем вещам? В сущности, преодолен /покинут ведь только моральный Бог»¹. Тот факт, что устранен был лишь этот «Бог», не мешает тому, что именно он, в позитивном смысле, был Богом: «Отец» в Боге основательно опровергнут; равным образом «Судья» и «Воздаятель» (*По ту сторону добра и зла*, II, § 53). Так как речь идет о «Бог», который еще не «мыслится освобожденным от морали»², не следует удивляться тому, что мораль сохраняет всю свою власть над ним, как над порожденным ею идолом. Поскольку этот «Бог» притягивает к полумраку, в коем он материализуется, взгляды людей, чья признательность удостоверяется и проявляется лишь в том, чтобы его использовать, эти же взгляды говорят ему об их мелочной жестокости и холодной расчетливости. Зависть именует Богом то, что ослабляет, что учит слабости, что внушает слабость. Идолатрическая зависимость «Бога» от начала, его порождающего: вот что такое зависть. Вот почему генеалогия есть свидетельство не только рождения, но и самоубийства Бога. Или, если угодно, зависть, вызываемая моральным идолом «Бога», с тем же успехом может свидетельствовать о его ничтожности, то есть ненужности. «Очевидно, *что*, собственно, одержало победу над христианским Богом: сама христианская мораль, все с большей строгостью принимаемое понятие правдивости, утонченность исповедников христианской совести, переведенная и сублимированная в научную совесть, в интеллектуальную чистоплотность любой ценой» (*Веселая наука*, V, § 357 = *Генеалогия морали*, III, § 27). Преодоление идола морали оборачивается самопреодолением морали (*По ту сторону добра и зла*, § 2); именно поэтому недостаточно провозгласить «смерть Бога», чтобы

¹ *Воля к власти*, § 55.

² *Воля к власти*, § 1035. Ср.: «Для тех, которые не мыслят, требуется сокращенная философия и мораль: Бог» (V, 2, 484, 12 [53]; *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin 1967 ff.), а также, более отчетливо: «Религии гибнут от веры в мораль: христианско-моральный бог не выдерживает критики, как следствие — 'атеизм', как будто не может быть богов никакой другой разновидности» (*Воля к власти*, § 151). См. также: «Вы называете это саморазложением Бога, но это лишь его шелушение — он сбрасывает свою моральную кожу! И вскоре вам предстоит увидеть Его снова, по ту сторону добра и зла» (*Злая мудрость*, § 89).

преодолеть нигилизм. Наоборот, такое провозглашение полагает ему начало и делает его возможным, отняв у морали ее убитого идола. Следовательно, мораль, воздвигающая идола, сама же, по определению, его и низлагает. В каком-то смысле, от первого до второго — лишь один миг: тот миг, в течение которого взгляд, зрящий идола, убивает его. «Они сотворили своего Бога из ничего; к чему же удивляться, если отныне он обратился в ничто?» (*Дифирамбы Дионису*, осень 88, S. 194; см. *По ту сторону добра и зла*, § 55). Мораль низвергает своего идола именно потому, что она же его и воздвигла, и в этом движении схватила его взглядом — насмерть. А это вновь приводит нас к тому же парадоксу: «смерть Бога» имеет силу до тех пределов, до каких имеет силу мораль. Но не означает ли подспудной ревизии, умаления казуса Ницше эта попытка редуцировать его влияние до морали, ограничить его мысль подборкой нравственных афоризмов? Да, если только «Бог» морали не сосредоточивает в себе у Ницше больше того или совсем не то, что принято считать.

а) Бог функционирует как идол, и Ницше прямо подчеркивает, что христианская вера, с ее генеалогическим мышлением, тождественна вере Платона (*Веселая наука*, V, § 344). Хайдеггер говорит в связи с этим, что «‘Бог’ в словах ‘Бог мёртв’, если продумывать его по его сущности, замещает сверхчувственный мир идеалов, заключающих в себе цель жизни, которая возвышается над самой же земной жизнью, и тем самым определяющих ее сверху и в известном смысле извне»; и еще: «Бог есть имя для сферы идей и идеалов»¹. Поскольку «Бог» объясняется лишь через мораль, она равным образом отсылает к чему-то вроде «Платона» или того, что Ницше понимает под «Платоном». Что же он под ним понимает?

б) Саму метафизику в ее истории, начало (Платон) и конец (Шопенгауэр) которой запечатлевает мораль. Ставка в деле «смерти Бога» не тривиальна лишь потому, что поднимается от небрежной карикатуры — через посредничество морали — к метафизике. Почему к метафизике? Потому что в ней «Бог» идолатрически все еще играет свою роль и занимает свое место: «Место, которое, если мыслить метафизически, подобает Богу, есть ме-

¹ Holzwege, S. 203. В наших дальнейших рассуждениях о метафизике Ницше мы отсылаем читателя к изданию: M. Heidegger, *Nietzsche*, I-II, Pfullingen, G. Neske, 1961.

сто причинения и сохранения сущего как творения»². На «Бога», это идолатрическое зеркало морали, возлагается идолатрическая функция, которую метафизика навязывает или хотела навязать христианскому Богу, после того как добилась в этом успеха применительно к другим богам. «...Бог и боги, в смысле метафизического опыта... мертвы» (*ibid.*). Они мертвы в их идолатрической функции, не столько в морали, сколько в том, что она призывает и мобилизует: в том, что Ницше называет «платонизмом», но что мы, пожалуй, вольны понять как онто-теологическую структуру метафизики. Сюда «Бог» вызван — а не только призван — как высшее сущее, которое в поле дискурса о бытии сущего (*ontologia, metaphysica generalis*) сосредоточивает в себе его образцовое совершенство (*ens realissimum, causa sui, ipsum esse* и т.д.) и в то же время причинно обуславливает связность мира. В контексте так называемой *metaphysica specialis* (*theologia*, если угодно), «Бог» отвечает лишь имени, которое ему дано: «...id quod omnes nominant Deum» [«...то, что все называют Богом»], «Man hat Gott genannt, was...» [«То, что назвали Богом, было...»]³. Между выводами из аргументов, или дефинициями высшего сущего, и крещением этих дефиниций под именем «Бога» разверзается зияние, *hiatus*, которое не только не устраняется, но еще заметнее выявляется строгостью доказательств. Это зияние исчезает из вида по мере того, как его место занимает «Бог» метафизики (а затем и морали). Это могло бы позволить мысли испытать саму себя божественностью Бога, в том числе в понятиях. Но тогда — разве не стала бы «смерть Бога» очищением *метафизического* горизонта? Несомненно, пусть даже Ницше совершает это очищение изнутри онто-теологической структуры метафизики. Ибо, вводя ее в игру, он без слов заставляет ее обнаружить себя и выводит на свет ее идолатрическую работу — можно сказать, впустую: ведь онто-теологическая структура метафизики достаточно послужила «смерти Бога», чтобы не было нужды доказывать ее идолатрический строй. — Для наших целей достаточно указать на двойной костяк идола: мораль и метафизику, эту двойную машину, механизм, махинацию, которая присваивает себе титул «Бога», не имея на то никакого права, кроме права фактического положения дел.

Если мораль и метафизика порождают идолов, и если «смерть

² Holzwege, S. 235.

³ Воля к власти, § 54. См. также § 2.

Бога» их отзывает, должны ли мы сделать вывод, что здесь открывается простор для преодоления метафизики — или, проще говоря, простор для новой морали? Не нам это решать, тем более что этим занимаются многие другие. Во всяком случае, если здесь что-либо и освобождается, то не будет ли это скорее само божественное, более не скрытое под маской идола? Ведь атеизм, как, судя по всему, показывает в итоге Ницше, сам остается идолатрическим: он предполагает идола, которого мог бы отрицать, предполагает «идею Бога», подлежащую устранению. «Смерть Бога» лишь открывает обратную сторону некоторых культов «Бога»: ничто не меняется, только резкий свет обездвиживает «Бога» в изображающем его камне. Именно тогда, когда умирает «Бог», идол остается, ибо сама смерть «Бога» освящает эту иную фактичность. Так как после объявленной «смерти Бога» молчаливо продолжает существовать идол-фантом божественного, нужно еще избавиться от полуживых идолов уже мертвых «богов». Метафизическое идолопоклонство не преодолевается безбожием, но неизменно выживает под поручительством идолов. Идолатрия должна прийти до не-идолатрического лика божественного, превозмочь все разновидности нигилизма — чтобы, в конце концов, воззвать к «новым богам».

Настало время спросить себя: коль скоро Ницше отнюдь не провозглашал никакого воинствующего атеизма, как это расчетливо, стремясь сделать его своим союзником, утверждают тупые идеологии, не был ли он тем, кто вместе с безумцем «ищет Бога, взывая к Богу»? Не был ли он — еще более причудливым образом — «последним немецким философом, который со страстью и страданием искал Бога» (Хайдеггер¹)? «Не опрокидывать идола, но убить идолопоклонника в себе: вот в чем твое мужество» (*Дифирамбы...*, 202). Убить в себе идолопоклонника означает: жить в не-идолатрическом пространстве, чтобы дерзко, лицом к лицу, подступить к божественному, таинственно осеняющему эти поля.

¹ См., соответственно, *Holzwege*, S. 247 и M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933, S. 12.

5. Полуденный мрак

Смерть идолов высвобождает пространство — пустое пространство. Отныне она переживается как пустота дезертирства, в ожидании нового присутствия. Ибо место божества, в силу самого факта расчистки, высвобождения, остается зияющим. Зияющим, столь же чарующим, взыскующим большего. Вопрос о занятии места божественного не заставил себя ждать, как и другие вопросы, которые вдруг встали перед нами в последнем усилии привлечь к себе наше внимание. Этот вопрос — даже не следствие «смерти Бога», отстоящее от нее, как вывод отстоит от посылок, и не развертывание импликации. Он буквально совпадает со «смертью Бога». Вот почему Ницше объединяет эти два элемента в одну последовательность: «Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его?» (*Веселая наука*, § 125). Как это понять? Не означает ли это просто отступить назад, в новом виде восстановить мертвого «Бога»? Не означает ли это увековечить отказ от мира, сие совершившего (*Ессе Ното*, «Почему я — рок», § 8, II; см. *Антихристианин*, § 18, и т. д.)? Только если место, занимаемое Богом — убийцей мира, ибо его творцом, — исчерпывается топикой божественного. Только если божественное не способно играть свою роль иным способом, нежели тот, бессмысленность коего выявила его смерть. Нужно допустить этот другой способ так переживать божественное, чтобы иметь возможность услышать его. При этом условии размышление следует за одной путеводной нитью. Как определить этот новый модус божества, избежав измышления или признания только что умершего идола? — Определив ситуацию, в которой находится человек, видевший смерть древнего бога. В самом деле, к этому человеку титул «Бога» переходит не так, как переходит наследство после смерти завещателя. Этот титул переходит к нему, как власть переходит к тому, кто завладел прежде неведомой территорией: лишь он один сумел ее разведать, установить ей границы и сделать своей. Когда «Бог мертв», когда богов еще нет, человек ощущает себя вознесенным на высоту, которую ему еще только предстоит обжить.

Испытание, возносящее человека на высоту, в божественное, Ницше именует *нигилизмом*: там, где «обесцениваются высшие ценности», где «отсутствует цель» и нет «ответа на вопрос:

для чего?», само *Dasein* становится «нетерпимым»¹. Полагая конец басне об ином мире и тем самым провоцируя — и венчая — конец мнимых «высших ценностей», «смерть Бога» не сокрушает мир сущих, но колеблет его. Утверждать и наблюдать крушение мира есть дело пессимизма, или холодной ярости пассивного нигилизма. Но то, что мир колеблется, нужно понимать, как сказал бы Хайдеггер, «*seingeschichtlich*»: исходя из истории бытия. Это означает: история Бытия (Бытие как судьба и, следовательно, как история) достигает здесь такого исторического момента, когда сущему — показательно, ибо непоправимо — больше не гарантировано высшее сущее, которое путем референции, сравнения и возобновления предоставило бы ему статус *ens commune*. Это не исчезновение сущего в его существенности: нет никакого конца мира, никакого громкого крушения, уничтожающего сущие в их онтической гарантированности. Но это нечто более тревожное: сомнение в Бытии сущих. Сущие остаются, но становится сомнительным их право на бытие, затягивается мраком инстанция, удостоверявшая их существенность онтическим блеском своего собственного совершенства. Высшие ценности исчезают — и с ними исчезает ценность мира. Или, говоря менее обобщенно: в силу самого факта, что иной мир больше не служит термином сравнения, подавляющим сей мир, совершается освобождение внутримирных сущих. Они оказываются «свободными» — в том смысле, в каком [в математике] свободны свободные переменные, остающиеся неисчислимыми и не имеющими определенного значения (численного или другого), когда они не входят в связанные переменные. Исчезновение подавляющих высших ценностей омывает горизонт от любого морального подозрения — чтобы вывести на свет другое подозрение, бесконечно более глубокое: поскольку мир в конечном счете один, он оказывается наедине с самим собой. После упразднения иного мира этот мир осуществляет, в свою очередь, подавление морали: «*Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!*». Тогда наступает полдень: час, когда миру не навязывается никакой другой формы, кроме формы мира. Ницше возвещает это одиночество мира в продолжении фразы: «Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA.» (Сумерки идолов, «Как истинный мир

¹ Воля к власти, §§ 2 и 39.

стал наконец басней»). Под полуденным солнцем тень становится кратчайшей. Всякая вещь утрачивает свою тень, сливается с нею. Абсолютный полдень проливает свет на всякую вещь: никогда мир не был столь явно выведен из мрака. Свет льется на каждую вещь; в полдень над каждой из них стоит в зените солнце, и никакая тень больше не скрывает их. Вещи предстают в полном свете, лишенные даже собственной тени, которая могла бы умалить их совершенную очевидность. Свет очевидности обрамляет вещь.

Будучи исторгнутой из мрака, выживет ли вещь сама по себе? Менее, чем когда-либо. То, что являет нам полдень, в самом его добросовестном усилии ничего не скрывать, — это не вещь, а ее фантом: бесформенный, ибо лишенный рельефа; бесприютный, ибо лишенный дистанции; бесцветный, ибо перенасыщенный белизной. Будучи раздавлена светом, вещь еще сильнее затемняется: не потому, что исчезает из вида, а потому, что не находит себе места ни в каком мире и не обустраивает никакой мир. Свет, не дающий тени, обездвигивает мир — или, если угодно, растворяет его — именно потому, что мир нуждается в перспективе. Только тень удерживает рельеф, очерчивает формы, привязывает к месту. Эту тень — истинный мир, ныне упраздненный — вещь отбрасывает дальше, только когда на нее падает сбоку косою и низкий свет. Мир исчезает; вернее, исчезает «мирность», ибо «высшие ценности» сменяет не крушение — если бы! — а лунатическая и солнечная пошлость бесконечных равно-значностей.

Нужно ли утверждать, что мир исчезает вместе с «высшими ценностями»? Никоим образом. Может быть, нужно спросить: остается ли мир только вместе с той перспективой, которая его гарантирует? Досужий вопрос, ибо всем известно, что Ницше возвестил «перспективный характер существования (*Dasein*)» (*Бесслая наука*, V, § 374). Но в чем само *Dasein* оказывается зависимым от перспективы? Вещь должна извлекать пользу из перспективы именно потому, что перспектива, в ее «сущностно объяснительном по отношению к *Dasein* статусе» (*ibid.*), остается и после устранения божественной, то есть идолопоклоннической, проекции. Идол осуществлял перспективизм; в итоге он также сумел предстать, наоборот, как точка схода для взгляда вовне мира, — в свою очередь, как эффект перспективы. Вещь по-прежнему берется в перспективе, если только не истончается в сияющей плоскости, которая в этом смысле сводит ее к идолу самой себя: к маске, не имеющей измерения глубины. Только видение (а

значит, бесконечное множество сходящихся или приведенных в гармонию монадических видений) мира в перспективе спасает явления. *Dasein* как воля к власти должно в любых формах (преимущественно в качестве организма) принять перспективу от некоего взгляда. Если «Бог мертв», то кто может смотреть так, чтобы сотворить мир? «Мы, мысляще-чувствующие создания, и являемся теми, кто всегда и на самом деле *делает* что-то такое, чего еще нет: целый вечно растущий мир оценок, красочностей, значимостей, перспектив, градаций, утверждений и отрицаний» (*ibid.*, V, § 301). Дать перспективу означает сотворить мир. Но тогда — кто мы, если мы есть, и кто эти «мы»? Кем нужно стать, чтобы провозгласить, что наша перспектива упорядочивает, располагает, оценивает, выстраивает, организует некий мир, — одним словом, видит его, держа под своим взглядом? «Вокруг героя всё становится трагедией, вокруг полубога всё становится драмой сатиров, а вокруг Бога всё становится — чем? быть может, 'миром'?» (*По ту сторону добра и зла*, § 150). Так что же, надо стать богом, чтобы в лоне нигилизма вещи вновь стали «миром»? Стало быть, безумец возвестил об этом с большей строгостью, нежели думали — нежели мы думали. Чтобы сущее оказалось оцененным и по способу перспективы введенным в мир, «смерть Бога» требует от «нас» принять «Бога» вместе с его волей к власти. Оценить мир — это акт самого бога; вернее, оценить — это акт, в котором человек и мир наконец принимают божественный облик. Чтобы играть в эту игру, не нужно быть идолатрическим «Богом» или замещать его. Ибо эта игра делает божественными лишь тех, кто играет в нее с открытым лицом, не идолатрически. Но кто может рискнуть в нее сыграть? «Смерть Бога» и самая короткая тень созывают к ней. Кто вступит в игру? Тот самый, кто ее возвещает и немедленно к ней приступает: *incipit Zarathustra*. Не *tragædia* начинается, но: *incipit Zarathustra — et fit mundus* [*и возникает мир*].

Заратустра, следующий за своей тенью. Ибо он не перепрыгивает ее, но использует, дабы ввести самого себя в перспективу — в мир. Какому же делу предается Заратустра? Он утверждает сущее в его Бытии, то есть оценивает его. Оценивать означает вводить в перспективу одни сущие по отношению к другим, утверждать их в них самих сообразно их общему Бытию, удерживать их вне колеблющегося нигилизма.

«Человек сперва вкладывал ценности в вещи, чтобы сохра-

нить себя, — он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл! Поэтому называет он себя 'человеком', т. е. оценивающим.

Оценивать — значит созидать: слушайте, вы, созидающие! Оценивать (*Schätzen*) — это драгоценность (*Schatz*) и жемчужина всех оцененных вещей.

Через оценку впервые является ценность; и без оценки был бы пуст орех бытия. Слушайте, вы, созидающие!» (*Заратустра*, I, «О тысяче и одной цели»). Именно человеку — Заратустре — выпадает на долю производить оценивание, которое вводит в мир вещи, введенные в перспективу. Это называется оценивать, давать оценку. Человек «обозначил себя как существо, которое по самой своей сути (*Wesen*) измеряет ценности, которое оценивает и меряет в качестве 'оценивающего животного как такового' (*abschätzende*)» (*Генеалогия морали*, II, § 8). Следовательно, оценивание одновременно определяет как оценивающего человека, так и оцениваемый мир. Они проявляют себя совместно, ибо сущность одного составляет условие возможности сущности другого. Широта оцениваемого мира предполагает строгость и глубину оценки, даже если речь идет о поверхностном эффекте. Оценивать: что это такое? Это значит измерять вещь ее волей к власти¹. Оценивать вещь волей к власти, которая в ней организуется и выстраивается, дабы утвердиться в ней. Но вещь может осуществить такое утверждение либо в отношении активной воли к власти, либо в отношении воли ретроактивной, в зависимости от того, способна ли она сама себя свободно утвердить или не без принуждения входит в соединение с другими вещами, которые отрицает втайне, ибо не может сделать этого на самом деле. Всякая вещь свидетельствует о воле к власти, ограниченной ее сущностью; вернее, ограниченность воли к власти предстает как закон сущности вещи. Стало быть, утверждение, что среди всех оцениваемых вещей человек сам является драгоценностью (*Schatz*), поскольку тайно владеет секретом оценки — правом оценивать (*Schätzen*), означает: человек проявляет не только ограниченную волю к власти, оценивающую лишь свою окружающую среду (*Umwelt*), которая никогда не становится миром; он к тому же измеряет другие воли к власти, так что через его посредство осуществляется само оценивание (*schätzen*), сама воля к власти. Ибо «сама жизнь принуждает нас устанавливать ценности, сама жизнь оценивает

¹ Воля к власти, § 675.

через нас, *когда* мы определяем ценности» (*Сумерки идолов*, «Мораль как противоестественность», § 5). Оценивание как таковое совершается через оценки человека; человек оценивает не вслепую и не будучи ограничен другими формами воли к власти, но представляет собой радикальное средство, благодаря которому весь мир получает оценку. Иначе говоря, в оценке человека речь идет о ценности всякого сущего: в нем одном перспектива принимает измерения мира. Ценность всякого сущего без исключения надлежит установить человеку. Это не субъективизм, с его произвольным идеализмом, а утверждение человека как места порождения сущего в его Бытии. Чтобы подступиться к своему Бытию, сущее должно пройти через само оценивание: через человека. В человеке заключено само оценивание, «но само оценивание (*das Abschätzen*) есть все еще Бытие»¹. Означает ли это, что оценивание со стороны человека нужно понимать как мир, ибо мир — как мир — «есть воля к власти, и ничего, кроме этого»²? Заратустра испытает это условие «бездонной мыслью»: мыслью о Вечном Возвращении. Оценивание вплоть до утверждения мира предполагает, что перспектива не опирается на волю к власти, что она, присвоив себе настолько далекий *Umwelt*, насколько простиралось ее утверждение, съезживается в отрицание, исключаящее из своего мира все, чего она больше не в состоянии видеть в перспективе. Перспектива простирается на весь мир лишь при условии, что не уклоняется *ни от какого* утверждения, то есть осуществляет волю к власти, не отвергающую *никакого* сущего. Следовательно, каково бы ни было сущее, которое провоцирует оценивание, оно никогда не должно его упразднить. А это означает: никогда не считать никакой термин не сводимым к его утверждению; не поддаваться попыткам вынудить себя к реактивному поведению, которое ничтожит, отрицает или уклоняется перед лицом ускользающего от него сущего. Следовательно, в этом пункте человек должен позволить оцениванию руководить собой, чтобы воля к власти в человеке, во всей бесконечности ее перспективы, принимала любое состояние, в котором перед нею предстанет воля к власти, не исключая наихудшего, то есть посредственного. Оценивание допускает нечто более существенное, чем любые оценки, — само условие их возможности: поддерживать взглядом

¹ *Воля к власти*, § 1067.

² *Воля к власти*, §§ 1041 и 1019.

то, что взгляд должен ввести в перспективу. Поддерживать означает не только переносить, но и подпирать, и помогать. Помогать означает: не отвергать ни одного сущего, колеблющегося в своей ценности, хотя именно к этому подталкивает нигилизм; не отрицать сущего, за которое воля к власти не может активно взяться, но встречать сущее в его ценности, благодаря которой оно готово вступить в Бытие. Вечное возвращение: ни одно существование да не будет исключено из перспективы; ничто из наступившего да не подвергнется уничтожению и запрещению. Лучшее, что может сделать будущее, — это вновь даровать прошедшее, ибо нет такого прошедшего, которое воля к власти не могла бы вычитать из его Бытия как сущего, подлежащего оценке. Перспектива становится миром, только если воля к власти волит всякое сущее, не будучи обязанной отвергать или отрицать ни одно из них под действием ретроактивного страха. Желать «дионисийского да-сказания (*Ja-sagen*) миру как он есть, без изъятий, исключений и разбора»³, означает, строго говоря, желать «вечного круговорота». Саму эту формулировку, «абсолютное да-сказание», нужно понимать как квази-порождение: пока не сказано *да*, нет никакого мира. Только *да*, поскольку оно не отвергает и не упускает ничего из идущего навстречу воле к власти, делает возможной бесконечную перспективу мира. «Люди, безусловно-говорящие-да-миру (*Weltbejahendsten*)» (*По ту сторону добра и зла*, § 56), не могли бы сказать *да* ничему другому, кроме мира, потому что сказать *нет* означает ограничить перспективу, ампутировать мир. Человек обретает доступ к миру, лишь принимая его в *да*. Еще раз: значимо лишь абсолютное *да*, не ограниченное пределами расхожего (трехчастного) понятия времени. Прошлое и будущее не дают никакого укрытия тайному отрицанию. Они тоже втягиваются в это *да*, непрестанно и без исключения зовущее эти две пустоты; они ничего не поглощают, но служат резервом постоянного и все более масштабного приращения к утверждению, которое впоследствии узнаёт в них хронику своих колебаний в этом непрестанном призыве. И, без каких-либо исключений, это — *да* настоящему: вплоть до той нерешительности, которую выдает мое перо сейчас, в то самое мгновение, когда напечатанный текст предстает (или предстанет) перед гипотетическим читателем. — *Да*, мир, вечное возвращение: Бытие всякого сущего (оценивание ценно-

³ *Воля к власти*, § 1041.

сти) требует довершения той тотальности, в которую втягивается сущее в его полноте; требует последнего накопления, которое не капитализирует ничего, но, если мы захотим признать в нем иное измерение онто-теологии, выражает высшую форму сущего. Быть может, именно поэтому Ницше окружает эту теологическую форму производными прилагательными: *da* является дионисийским, что позволяет «относиться к *Dasein* дионисийски»¹. В том, что Дионис все более настойчиво затрагивает мыслителя, с его «бездонной мыслью», — вплоть до того, что как бы полностью окружает его, — нет ничего странного: сама ситуация мыслителя становится божественной, ибо он сосредоточивает в себе оценку мира. Не он сам утверждает в качестве высшего сущего, но наивысшее в сущем — то, в чем мир только и становится высшим сущим — возвещается лишь в том *da*, которое может высказать только мыслитель. И оно должно быть высказано божественно, дионисийски. Но кто способен вынести бремя «бездонной мысли», облегчив мир вплоть до того, чтобы превратить его в собственное высшее сущее?

Это испытание — помыслить «бездонную мысль», быть «загнанным тобою, Помысел! Не произнести твоего имени! Потенный! Жуткий!»! (*Жалобы Ариадны, Дифирамбы*, 56) — выпадает прежде всего Заратустре, и это делает ему честь. Но если Заратустра, после долгих подступов, и прикоснулся к невысказанной мысли, он, в конечном счете, так и не сделал ее своей, то есть не приносовил себя к ней, не сделался ее: когда он спонтанно призывает невысказанную мысль и, выступая как «пророк круга», безоговорочно дает слово собственной бездне (*Abgrund*), она затопляет его, губит отвращением и болью (*Заратустра*, III, «Выздоровливающий», 1). Но и сокрушившись, как однажды сам Ницше, «подобно труп» (*ibid.*, 2), Заратустра еще должен научиться от своих верных животных, дабы приручиться мыслью, его превосходящей. Он сам отправится на поиски высших людей, которые, возможно, еще в большей мере, чем он, или, по крайней мере, так же, как он, взяли бы на себя невыносимое. Трагизм четвертой части «Заратустры» в том, что «высшие люди», которые должны были бы довершить начатое Заратустрой, непрерывно терпят крушение, будучи не в силах не только превзойти, но даже сопровождать его. Вечный «праздник осла», их обличающий, бросает

¹ *Воля к власти*, § 1041.

ответ на Заратустру, чья весть, принесенная и отвергнутая, выдает изначальное бессилие. Незавершенность «Заратустры» выдает несовершенство в Заратустре человека: Сверхчеловека, коего он предвещает, но не в силах воплотить. В «опасном прохождении» (*gefährliches Hinüber*), которое он предпринимает, ибо «человек есть нечто, что должно превзойти (*überwunden*)» (*Заратустра*, Предисловие, §§ 4 и 3), сам Заратустра остается в пути: канатный плясун, преодолевающий непрестанное головокружение, пока не достигнет второго столба. С той поразительной пронизательностью, которая отличает Ницше, когда речь идет о самом главном, он в письме к Карлу Фуксу (от 29 июля 1888 г.) так диагностирует глубинную причину недостаточности Заратустры — человека и текста: «Четвертая часть *Заратустры*, о которой я перед публикацией отзывался с такой сдержанностью, какой *не* должен был проявлять по отношению к первым трем, вызывает у меня горькое сожаление... Точнее сказать, речь идет об интермедии (*Zwischenakt*) между Заратустрой и тем, кто *идет следом* («Имени тебе не назову...»). Точное название, пожалуй, наиболее характерное: *Искушение Заратустры* / Интерлюдия (*Zwischenspiel*)»². То интер- (*Zwischen*, «между»), в котором недвижно стоит Заратустра и в котором испытание становится для него искушением, помещено в четвертую часть. Она повествует о неспособности Заратустры найти того, «кого я ищу: высшего человека» (*Заратустра*, IV, «Беседа с королями»). Точнее говоря, нет ничего проще, чем в конце концов отыскать высших людей, но в них не обнаруживается ничего, что уже не завоевал бы Заратустра — сам, собственной персоной. Все, чего достигают высшие люди, — это вернуться на «праздник осла», по эту сторону нигилизма. Заратустра же, в образе льва, остается на месте, даже если, в конце концов, «дети мои близко». Раздувание четвертой части и накопление планов для частей, которые должны были последовать за ней, лишь яснее выдают очевидное. После третьей части (где мыслится вечное возвращение), Заратустра, как характер, больше не удерживается на высоте задачи мысли: задачи, за которую он взялся. Он больше не ступает по невидимой тропе мысли с сомнамбулической точностью того, кто ведóm событием (имеется в виду, что «величайшие мысли суть величайшие события», *По ту сторону добра и*

² K. Schlechta, *Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bände*, München 1966, III, 1306–1307.

ла, § 285). Вот почему в «По ту сторону добра и зла» (1886), непосредственно следующем за «Заратустрой» (частное издание четвертой части, 1885), присутствует отчаянное ожидание того или тех, кто довел бы до конца не завершенное Заратустрой дело. За «книгой для всех и ни для кого», где все ждут Заратустру — того, кто в итоге уклоняется или не приходит окончательно, — следует «Прелюдия к философии будущего»: *Zwischenspiel* [интерлюдия] отныне ожидает увертюры, которой неустанно взыскует *Vorspiel* [прелюдия]. Быть может, всякое *Jenseits* [по ту сторону] нужно понимать, исходя из заключительной песни «С высоких гор»: старые друзья (первый столб, на который натянут канат плясуна; высшие люди) отворачиваются от «меня»; следовательно, нужно ждать новых друзей: «О новые друзья! Придите, время, время!». Другой, который приходит в последней строфе, — это опять он, «Заратустра, гость желанный». Но какой Заратустра? Тот же самый, что и прежний Заратустра, или же приходящий ему на смену, как бы призванный им? Кого нужно видеть в том «я», от лица коего звучит песнь и чей приход она возвещает? Одним словом, двоичную структуру ожидания (Заратустра — высшие люди) сменяет троичная игра пришествия: старые друзья — я — Заратустра как новый друг. Этот новый Заратустра больше не ждет, не ищет, не говорит; эти черты, напротив, характеризуют «меня». Он же лишь заставляет себя ждать и, в конце концов, приходит украдкой, больше напоминая этим образ Заратустры из дивной песни *Силь-Мария* (окончательный вариант которой включен в книгу *V Веселой науки* и относится, следовательно, к 1887 году):

Здесь я засел и ждал, в беспроком сне.
По ту черту добра и зла, и мне
Сквозь свет и тень мерещились с утра
Слепящий полдень, море и игра.
И вдруг, подруга! я двоиться стал —
И Заратустра мне на миг предстал...¹.

¹ Об этом другом Заратустре, которого нужно ждать и который не ведет длинных речей, говорится не только в процитированном тексте 1887 г. Отметим, по меньшей мере, два других. В *Ессе Ното*, в представлении книги *Так говорил Заратустра*, параграф первый завершается следующим образом: «Случайно осенью 1886 года я был опять у этих берегов, когда он уже в последний раз посетил этот маленький забытый мир счастья. На обеих этих дорогах пришел мне в голову весь первый Заратустра, и прежде всего — сам

В троичную игру, начинаемую вместе с *Jenseits*, нужно включить «новый род философов»: это имя подходит им лишь наполовину, ибо они желали бы оставаться загадкой (§§ 42–43). Их дело будет заключаться в том, чтобы «переоценить и перевернуть ‘вечные ценности’», а значит, «выносить бремя такой ответственности» — производить универсальную оценку ценностей в «человечестве» (§ 203), вплоть до того, чтобы позволить вылупиться миру. Но их можно разглядеть, а значит, и ожидать, лишь исходя из этого дела, из требования воли к власти как творения мира. Оказывается, что их приход ничто не может гарантировать: «Есть ли нынче такие философы? Были ли уже такие философы? Не *должны* ли быть такие философы?..» (§ 211). Постулируя этих философов исключительно из-за недостаточности в осуществлении воли власти как утверждения мира, следует ли только мечтать о них — или в самом деле ожидать их? Но в таком случае, не препятствует ли их ожидание ожиданию нового Заратустры?

Никоим образом. Ведь «новые философы» тем отличаются от старых, что не опошляют и не запрещают божественного, но принимают его. Вернее сказать, они не ведут игру, а принимаются в нее: не философы подступают к божественному, а божественное принимается философствовать. «То обстоятельство, что Дионис — философ, и что, стало быть, и боги философствуют, кажется мне новостью, и новостью довольно коварной, которая, быть может, должна возбудить недоверие именно среди философов»² (*По ту сторону добра и зла*, § 295). Философы просто не поняли бы (не говоря уже о том, чтобы принять), что божество берется за философию, дабы «новый философ» послужил всего лишь ма-

Заратустра, как тип: точнее, он *снизошел* на меня...». См. в *Генеалогии морали*, II, § 25: «Но что я говорю? Довольно! Довольно! Отныне я должен молчать, дабы не коснуться того, чем может распоряжаться лишь кто-то более молодой, ‘более будущий’, более сильный, чем я, — этим может распоряжаться лишь Заратустра, Заратустра-безбожник...». Призываемый здесь под именем «того, кто однажды должен прийти» (*ibid.*, § 24), Заратустра остается проблематичным, заранее предвещая наше нигилистическое бессилие и потому не имея возможности с нами говорить. Мы не вынесли бы речи, им произносимой, если предположить, что он когда-либо скажет нечто иное, чем *да*. Изобилие речей *Заратустры*, вплоть до вдохновенной поэзии, представляется в строгом смысле несовместимым с тем, кто здесь эллиптически возвещается.

² О дистанции, одновременно соединяющей и разделяющей Заратустру и Сверхчеловека (то есть Диониса), см. *Vorträge*..., I, S. 99.

ской, одним из имен (среди коих и второй Заратустра) для Диониса. Почему этот бог может или даже должен философствовать? Быть может, потому, что никто не способен вынести бремя «бездонной мысли», разве что сам бог — бог, умеющий плясать именно там, где воля к власти, присущая ветхому человеку, не в силах вынести вечного возвращения. То, что этот бог однажды мог бы прийти в нашу школу, означает, быть может, не что иное, как его пришествие к нам, чтобы мы, по-человечески, могли сказать ему торжественное *Амен*. Назвать здесь Диониса вместо Заратустры, как было прежде, означает вновь утвердить троичную игру: старые философы — «я» — Дионис. «Я» выступает средним (если не посредующим) термином между богом и другими, то есть читателем. Любопытно, однако, что эта последовательность, именно таким образом квалифицирующая роль «я» («...он сказал бы мне... так он однажды сказал мне»), позволяет разглядеть другого персонажа, параллельного «я», но отличного от него: «Мне случалось любить человеческие существа — он имел в виду Ариадну, которая находилась здесь». Какова связь между Дионисом, Ариадной и «я»? Почему Заратустра выходит из этой игры?

Недостаточность Заратустры отмечается, начиная с его крушения перед лицом «бездонной мысли». Эта мысль может быть ясно развернута, вплоть до «...дионисийского да-сказания миру как он есть... она хочет вечного круговорота»¹. Мысль о Вечном Возвращении — это дионисийская мысль. Но «сам Заратустра — просто закоренелый безбожник, не верящий ни в старых, ни в новых богов. Он хоть и говорит, что поверил бы, но Заратустра никогда не поверит... Так что надо понять его правильно. Тип бога по типу творческих гениев, 'великих людей'»². Утверждение великого человека — одним словом, великого человека Заратустры, который говорит и изнемогает в «Заратустре», — остается утверждением «его типа человека, сравнительно сверхчеловеческого типа, сверхчеловеческого именно в отношении *добрых*» (*Ессе Ното*, «Почему я — рок», § 5). Он сверхчеловечен лишь относительно — относительно его исходного пункта, нечеловеческого человека, называющего себя добрым. Но при переворачивании ценностей Заратустра, чей взгляд прикован к изначальному противнику,

¹ *Воля к власти*, § 1041.

² *Воля к власти*, § 1038 и § 5. Последняя фраза завершает это фрагмент только в изд. P. Gast, E. Förster-Nietzsche.

остается закабаленным, привязанным к нему; то *да*, которое Заратустра должен был бы сказать существу в целом, принимает полемическую форму *нет*. Тактическое *нет* и *да* как стратегическую цель разделяют сморщивание, сужение, провал, которые и отличают Заратустру от Диониса³. Будучи закоренелым безбожником, он не ведает гармоничной легкости, которую Дионис сообщает неохватности мира и которой он высвобождает абсолютное *да*. Перед огромностью и бесформенностью сущих, требующих нового утверждения через Вечное Возвращение, Заратустра внезапно слабеет: его знание сущих оборачивается против него, мучит его, вместо того чтобы оформиться как обращение мира к его собственному утверждению:

Мертвое тело,
Раздавленное тысячью нагроможденных бремен,
Раздавленное твоей собственной тяжестью, —
Человек знающий,
Познавший самого себя!
Мудрый Заратустра!..
Ты искал самого тяжелого груза —
И нашел *самого себя*;
Ты не смог бы сбросить самого себя с самого себя...
Заратустра!..
Знающий самого себя (*Selbstkenner*)!..
Палач самого себя (*Selbsthenker*)!..

(*Дифирамбы...*, «Среди хищников», 42–44).

³ Отметим в этой связи довольно странный текст в *Ессе Homo*: «Почему я пишу такие хорошие книги», *Так говорил Заратустра*, § 7. Там возникает, но лишь в качестве «психологической проблемы», вопрос, фактически проходящий через всю книгу *Ессе Homo* (см. в том же сборнике *По ту сторону добра и зла* и «Почему я — рок», §§ 1 и 4): как это понимать, что отвержение и отказ способны открыть лик *Да / Амен*? Любопытно, что тогда как в других местах на него дается ответ, в этом месте, где вопрос относится к Заратустре, ответ прямо не сформулирован. Наоборот, Ницше воспроизводит и углубляет этот парадокс, резко переходя к Дионису: «Но это вновь понятие Диониса». Следует ли это понимать так, что на вопрос, который задает Заратустра и которым он *является*, отвечает всегда другой, приходящий ему на смену, — Дионис? Эту невыносимую мысль, которую возможно вынести, и значит, и представить лишь задним числом, выносит лишь другой — и называет ее дионисийской.

Одним словом, Заратустра вновь становится реактивным, когда воля его, обессилев, медлит претворить знание всех сущих, эту самую невыносимую из всех мыслей, в утверждение. Следуя правилу мщения, он в самоубийственном отрицании обращает против себя то, чего не сумел позитивно пожелать в действительности мира. Если ему и удалось преодолеть себя, «он сам слишком далек от бытия богом, чтобы быть провозвестником 'дионисийского мира', 'дионисийского философа' или 'философствующего Диониса'. Его страдания тоже должны быть перетолкованы в страдания 'бога'» (К. Рейнхард¹). То, чего не смог сделать Заратустра, — прийти в страдании, причиняемом «бездонной мыслью», к окончательному *да*, производящему мир через начинание Вечного Возвращения, — осуществит лишь бог.

Нужно по-настоящему понять, что решающее событие в ницшеанском восхождении — это не столько весть о Заратустре, сколько неспособность Заратустры выдержать весть о Дионисе. Кто выдержит дионисийскую мысль, мысль бездонную, «великую культивирующую мысль»²? На этот вопрос приходят на ум только временные ответы. Перечислим их. Из троичной игры Ариадны, «я» и Диониса исключен Заратустра (в лучшем случае он сливается с одной из этих трех фигур). Что касается Ариадны, следует сказать, что она обретет Диониса — в собственном смысле, мифически и даже эротически. И поэтому подступ к богу — то есть приближение человеческого существа к «дионисийской мысли» — делает правомочной сцену, в которой Дионис приближается к Ариадне. Но кто такая Ариадна и для чего она сюда вводится? «Так страдает бог, Дионис. Ответом на такой дифирамб солнечного уединения в свете была бы *Ариадна*... Кто, кроме меня, знает, что такое *Ариадна*!.. Ни у кого до сих пор не было разрешения всех подобных загадок, я сомневаюсь, чтобы кто-нибудь даже видел здесь загадки» (*Ессе Ното*, «Почему я пишу такие хорошие книги, *Так говорил Заратустра*», § 8). Ариадна становится местом встречи с Дионисом, местом, которое знаю только «я», то есть Ницше (это не вопрос, это восклицательное утверждение). Почему Ницше не проясняет, кто такая Ариадна, ведь он ее

¹ K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, «Nietzsches Klage der Ariadne», Göttingen, 1960, S. 323. Этот комментарий к *Жалобам Ариадны* вышел в свет в 1935 г. в *Die Antike*, 11.

² *Воля к власти*, § 1056.

знает? — Может быть, именно потому, что он знает ее слишком хорошо. Чтобы установить идентичность Ариадны, вернемся к идентичности «я». Почему Ницше говорит «я», вместо того чтобы позволить говорить Заратустре или кому-нибудь другому, например, Ариадне? Скорее всего, потому, что *да* может быть сказано лишь тем, кто себя дарит и самозабвенно раздаривает, — в том смысле, в каком Заратустра как раз и не ответил на призыв: «*Прежде всего, принеси в дар самого себя, о Заратустра!*» (*Дифирамбы...*, «О бедности богатейшего», 76). Слово, взыскующее «бездонной мысли», не может быть произнесено маской-посредником, ибо речь идет о том, чтобы самому стать этим *да*:

Девиз необходимости!
 Вышнее светило бытия —
 Недосягаемое ни для какого обета,
 Не оскверняемое никаким *нет*.
 Вечное *да* бытию,
 Я вечно есть твое *да*:
 Ибо я люблю тебя, о вечность!

(*Ibid.*, «Слава и Вечность», IV, 70).

«Самому быть вечным *да* вещам» (*Ессе Ното*, «Почему я пишу такие хорошие книги, *Так говорил Заратустра*», § 6). Быть самому, а не только говорить это языком, в котором мысль пребывает независимой и как бы отделенной от тела, говорящего через нее, но без нее; другими словами, быть этим *да* телесно: «*Мы сами*, мы, свободные умы, уже есть ‘переоценка всех ценностей’, воплощенный клич войны и победы над всеми старыми понятиями об ‘истинном’ и ‘неистинном’» (*Антихристанин*, § 13). Это означает, что только «великий резон» тела, не просто говорящего «я», но и осуществляющего это «я», способен определить обращение к *да* и дионисийскую встречу. Вот почему ничто не может заменить тела, говорящего «я» и дающего мне имя, чтобы произнести: *да*. Ницше вынужден отказаться от того, чтобы поставить на место «я», для выполнения этой задачи, кого-то другого: «В конце концов, приходится делать все *самому*, чтобы самому знать кое-что; это значит, что приходится делать много!» (*По ту сторону добра и зла*, § 45). Только «я» может сказать то *да*, в котором осуществляется и удостоверяется Дионис, а само это «я» может быть гарантировано только телом. Замене поддается любой, кого тело не

записывает в эгоисты. Незаменимым становится лишь тот, кто рискует «обладать истиной в теле» (Рембо) более, чем в душе. Так что Ницше пришлось самому занять то место, в котором потерпели крушение Заратустра, высшие люди и их суррогаты, чтобы встретиться лицом к лицу с богом и произнести дионисийское *да*. Но это множественное крушение — лишь случайный и почти анекдотический мотив более радикальной в своей необходимости инвеституры: воля к власти способна создать мир вокруг себя, только если она не уклоняется от «едва ли ясно различимой задачи — наделить телом (*einzuverleiben*) знание и сделать его инстинктивным» (*Веселая наука*, § 11). Никакая доверенность не освободит Фридриха Ницше от необходимости наделить телом «бездонную мысль»: необходимости предстать пред ликом Диониса. Так мы сумеем понять, почему и каким образом сам Ницше дает себе множество имен: Юлий Цезарь, антиморалист, *Чудовище*, Феникс, кардинал Антонелли, Распятый, Дионис и т. д.: он сам лишает себя права на *единственную* идентичность своего тела, «Ницше», чтобы последовательно предоставлять его для встреч с божественным и испытаний божественным, на которые он отваживается в дионисийском *да*. «Мне неприятно и сильно тревожит мою скромность то, что, по сути дела, я есть любое имя в истории»¹. На смену безымянности приходит равнозначность в многоименности: тело, в коем Ницше отдается риску божественного, проходит через принятие всех образов, обретающих в нем воплощение, чтобы прийти к усовержению в последнем диалоге. Быть может, так мы поймем финальное отождествление «я» с Ариадной: речь идет, главным образом, не о знаменитой записке к Козиме Вагнер, которая в определенном смысле не имеет отношения к теме (в ней Ариадна сводится к анекдоту), а о *Жалобах Ариадны*. По-видимому, они просто воспроизводят песнь *Чародея* из Четвертой части *Заратустры*: настолько, что в преддверии отдельного издания Ницше объединил *Жалобы Ариадны* с другими стихотворениями того же сборника под общим названием *Песни Заратустры*. По мнению К. Рейнхардта, «лишь в самом конце, незадолго до помрачения», или, согласно Колли-Монтинари, «в самые последние дни, когда множились предвестия краха»²,

¹ Письмо к Бурхарду от 5–6 января 1889 г. K. Schlechta, *Friedrich Nietzsche, Werke...*, III, 1351.

² Первым об этом пишет К. Рейнхардт, *loc. Cit.*, 312, с которым соглаша-

Ницше изменил первоначальное заглавие на *Дифирамбы Дионису*. Это означает, что поспешно произведенные в те дни замены в стихах соответствуют переходу от Заратустры к Дионису, а также переходу от Ницше — к крушению и помрачению (*Umnachtung*), именуемому в просторечии безумием. Исправления, внесенные в *Жалобы Ариадны* между *Песнями* и *Дифирамбами*, проливают некий свет на оба пункта — по крайней мере, если следовать выводам К. Рейнхардта.

Переход к Дионису. (a) Партнер «неведомого бога» претворяется из мужчины («*dein stolzester Gefanger*» [«Я пленник гордый твой»], *Заратустра*, IV) в женщину («*deine stolzeste Gefangne*» [«Я твоя гордая пленница»], *Жалобы*), то есть из мужчины, смехотворно имитирующего мучительное ожидание бога, в женщину, которая страдает от отсутствия бога и смутно жаждет его пришествия. (b) Если сравнить *Жалобы* с другим стихотворением из того же сборника, *Среди хищников*, можно заметить, что в *Жалобах* речь идет уже не о самоистязании («*Selbstkennster! / Selbsthenker!.. / Was schlichst du dich ein / In dich — in dich?...*» [«Познающий самого себя! / Палач самого себя! / Что ты вкрался в самого себя? / В себя — в себя?...»]. Речь идет о подлинной инаковости в страдании, возлагающем вину за страдание на самого бога: «*Du Folteter! / Du Henker — Gott!*» [«Ты, мучитель! Ты, божественный палач!»]. Страдание, которое отныне вписывается в переживание встречи и свидетельствует о ней. (c) Слова «Нет, вернись!», которыми вводится предпоследняя строфа, содержатся уже в стихотворении, примыкающем к книге V *Веселой науки* (*Песнь принца Фогельфрай*, «*Rimus Remedium*, или: как утешаются поэты») и в песни *Чародея*. Но капитальное различие состоит в том, что здесь «неведомый бог» «становится зримым в изумрудной красоте». Он зовется Дионисом. Между *Песнями* и *Дифирамбами* мужское шутовство становится женским желанием, пыткой воображения, болью, пришедшей извне, призывом вернуться, личным явлением бога. Следовательно, Ницше именно потому в самый момент крушения переходит, посредством нескольких поправок, из одной позиции в другую, что он сам, одновременно сделавшись Ариадной и Дио-

ется К. Шлехта (*Friedrich Nietzsche, Werke..*, III, *Philosophisches Nachbericht*, S. 1389–1390). Против этого выступают Е.Е. Почека (*Friedrich Nietzsche, Werke der Zusammenbruchs..*, Heidelberg, 1961, S. 355 fr.), затем — Colli-Montinari, tr. *Fr. Dithyrambes...*, p. 242).

нисом, *фактически* пережил божественное и телесно, без масок и доверенностей, произнес великое *да*. Последние подготовленные к печати тексты содержат в себе это *inedita* [неизданное] и *inaudita* [неслышанное] по преимуществу: вложение стиха самим божеством (*Письмо к Catulle Mendès*, Турин, 1 января 1889)¹.

От перехода к Дионису до перехода к помрачению осталось всего ничего. Нужно еще рискнуть сказать об этом мраке. Дадим слово самому Ницше: «Если даже сегодня нам непрестанно дают понять, что спутник гения — не остроумие, а безумие, то древние люди были гораздо более склонны думать, что всюду, где есть сумасшествие, есть и гений, и мудрость, — вообще есть нечто “божественное”, как бы шепчущее на ухо [...]. Всем тем сильным людям, которых неудержимо влекло к тому, чтобы сбросить иго старой нравственности и дать новые законы, ничего другого не оставалось, как *сделаться сумасшедшими* или казаться сумасшедшими, *если они не были в действительности таковыми*» (*Утренняя заря*, § 14). То, что всеобщий здравый смысл называет сумасшествием, есть, быть может, прежде всего смысл вне всеобщности, производящей иллюзии, мнения и концепции (*Wahnsinn*), которые сами лежат вне всеобщего здравого смысла. Не то чтобы гений «художника» пренебрегал своими элементарными обязанностями, не разжигая немножко безумия, как это воображают современные Бувар и Пекюше*; но сам факт внезапного приступа безумия свидетельствует о вмешательстве иной силы, явной или скрытой: божественного. Какой бы нервной болезнью, физиологическому расстройству, психической немощи ни уступил одним январским днем 1889 г., в Турине, на площади Карло Альберто, Фридрих Ницше, немец, 1844 г. рождения, профессор греческой филологии в Базельском университете, временно отставленный от службы с сохранением пенсии, — это во имя божественного Дионис шепчет на ухо Ариадне: «Будь мудрой!», и уступает тот, кто прежде сознавал себя столь пронизательным (*Esse homo*, «Почему я так мудр»). Впасть в помрачение означает резко, окончательно и безвозвратно перейти в тот узловый пункт, где воля к власти подвергает оценке все сущие без исключения, пока не увидит их в мире. Иначе говоря, это означает внезапно устремиться к позиции бога. Человек, не уклонявшийся в межеумочности нигилизма

¹ В *Dithyrambes...*, p. 242, и в Podach, *op. cit.*, S. 356 и факсимиле S. XXIII.

* «Бувар и Пекюше» — незаконченный роман Г. Флобера (*прим. пер.*).

от молчаливого призыва к высказыванию Вечного Возвращения, а стало быть, к мышлению высшей сущности обмирщенных сущих, — этот человек должен был стать богом: «Дорогой господин профессор, в конце концов, я бы гораздо охотнее остался профессором в Базеле, чем Богом; но я не отважился настолько поддаться личному эгоизму, чтобы забросить ради него сотворение мира. Видите ли, человек должен чем-то жертвовать, каждый по-своему и в том месте, где он живет»². Из этого изумительного пассажа ничего не выкинуть, но прежде всего — нельзя его недооценивать, посчитав шуткой. Ибо здесь шутка есть не что иное, как предельная вежливость того, кто говорит с того света: не из другого мира, а из *центра мира сего*. Ницше должен был впасть в божественное, чтобы услышать свой голос произносящим вместе с Дионисом то *да*, которое творит мир в лоне самого нигилизма.

Но означает ли это, что предельное *да* может быть произнесено человеком, только если он впадет в помрачение, так что произносит его всегда не *человек*, а божество, в чьей пучине должен исчезнуть человек? В таком случае, что за образ принимает божество, как оно соотносится с идолами, которые сохранились, несмотря на запрет их возводить?

6. Христос: ускользание наброска

Финальное безумие (*Wahnsinn*) завершает крах идолатрических иллюзий (*Wahn*). Теперь, когда эти покровы сорваны, оно ставит индивида по имени Фридрих Ницше перед невыносимым испытанием — непосредственной (телесной) встречей с божеством. За это окончательное отождествление с Дионисом — богом, утверж-

² Письмо к Бурхарду от 5–6 января 1889, *loc. cit. supra*. Отметим, что предпоследний фрагмент (согласно Colli-Montinari VIII, 3, 460 [19], январь 1899) буквально подтверждает это указание: «Последнее размышление... после того как старый Бог умер, я готов *править миром*...». Следовало бы задаться вопросом: не позволяет ли появление «великого политика», вплоть до выдающего себя за действительность бреда предпоследних писем, отнести мысль о Вечном Возвращении к самой личности Ницше? Р. Klossowski, как представляется, намерен принять всерьез то, «что он осознанно перестал быть Ницше» (*Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 334 и pp. 301 ss.).

дающим сущие вплоть до их оправдания в невинности мира, — индивид платит сполна, отождествляясь также с Распятый¹, который вдруг открывается в предельном напряжении божественного. Радикальная двойственность отношения между Христом и текстом Ницше (часть которого составляет телесно запечатленное помрачение)² воспроизводит это двойное именование. Разумеется, Христос рассматривается как «основатель христианства», а потому устраняется вместе с идолами, которых он производит, — устраняется с неутомимым и утомительным, на редкость захватывающим и спорным терпением. Нападал ли Ницше всерьез на исторического Иисуса или на Христа веры (в конечном счете, они совпадают между собой), не имеет значения, ибо материальное устранение Христа создает условия для такого отношения к фигуре Христа, которое радикально в ином смысле.

После изъятия материи (исторической, текстуальной, институциональной и т. д.) — что же остается от Христа? Остережемся слишком легко и слишком скоро — как это, впрочем, делают постоянно — противопоставлять христианство Христу³: ведь такое противопоставление, по меньшей мере, предполагает, что после отзыва христианства еще можно призывать Христа, а то и вызывать к нему. То, что в действительности даже нужно так поступать, само по себе заслуживает вопроса. Вот предварительный тезис: Иисус как Христос, умерший на кресте, быть может, являет собой непреодолимую даже для Ницше — для Ницше прежде всего — форму неизбежного испытания, которому подвергает человека встреча с божеством. То, что божество принимает у Ницше главное и окончательное имя «Дионис», лишь подчеркивает тот факт, что имя, место и фигура все еще остаются там, где вырисовывается принимающий божественное. Среди имен, которые

¹ См. две записки. Одна адресована П. Гасту: «Моему маэстро Пьетро / Спой мне новую песню: мир проявился, и все небеса возликовали. / Распятый» (4 января 1889, in: K. Schlechta, *Werke...*, III, 1350). Другая адресована Георгу Брандесу: «Другу Георгу! Ты меня открыл, тебе удалось меня найти: теперь трудность в том, чтобы меня потерять... / Распятый» (4 января 1889, *ibid.*).

² О «философской» и «не-философской» равнозначности текстов в другом тексте, часть которого составляет сам Ницше, см. B. Pautrat, *Versions du Soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Éd. Du Seuil, 1971, pp. 296 ss.

³ См. *Антихристианин*, §§ 39, 40 и т. д., и *Воля к власти*, §§ 159, 167, 168, 195.

дает себе принимающий, которые дает себе Ницше, преобладает имя Христа. Вдумаемся как следует: здесь отнюдь не возвращается — в противоречии, допущенном у мыслителя, или в обратном жесте комментатора — то, что было явно обесценено критикой; здесь фактически остается, после наглядного устранения материи, *фигура* Христа. Мы подразумеваем тот фокус, то место, неминуемое и не обойденное, где в конце концов утверждается тот, кому предстоит испытать божественное. Обязательное место. Ибо в истории нет другого места, которое непременно должны выбирать себе даже те, кто вознамерился заменить собою Христа. Обязательное место, если только существует обязательство в отношении места. Тот факт, что Ницше сначала сохраняет, а потом и примеряет на себя обесцененную критикой роль Христа, свидетельствует о подражательном, неоднозначном, вторичном, незавершенном Христе Ницше-писателя, который не принимает Христа всерьез и не возвращает обратно. *Заратустра* подражает Евангелиям со слишком очевидной талантливостью и преднамеренностью, чтобы порой это не становилось неловким и неуместным: целый сонм притч, изречения, поучений, обращенных к зачарованной, ничего не понимающей толпе, — все это воспроизводит великие *logia* Синоптиков. В четвертой (и даже в третьей) части вводится избрание учеников, наставления наедине, разоблачения, странствия и т. д., в которых слышатся отзвуки другого характерного момента евангелий. Части, оставшиеся в набросках, должны были содержать повествование о предательстве учеников и о смерти Заратустры. Но не потому ли Заратустра близится к исчезновению, что он не сумел выполнить до конца свое дело — увидеть «новых богов»? В этой тактической перспективе *Антихрист* следует той же силовой линии эсхатологического напряжения, которая определяет появление Антихриста в Новом Завете: «Дети! Последнее время. И как вы слышали, что придет Антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время» (1Ин 2, 18). В Новом Завете Антихрист предшествует Христу и возвещает Его пришествие лишь против воли, скорее в форме настойчивого отрицания. У Ницше отрицание вытесняется переворачиванием ценностей: Антихрист лично и непосредственно возвещает парусию божества и приближает ее своей работой отрицания. Провозглашение 30 сентября 1888 г., согласно «ложному календарю», закона против христианства, то есть утверждение сегодняшнего дня в качестве первого

дня нового мира, принадлежит к той же ситуации: к эсхатологии в образе дионисийски завершенного утверждения¹. Именно поэтому *Антихристианин* фундаментальным образом связан с *Ессе Ното*. «Ессе Ното» означает: вот человек, которого не доставало для последнего утверждения. Христологическая стилизация достигает совершенства, разыгрываясь в нескольких причудливо соотносимых регистрах: (а) «Ессе Ното» воспроизводит Вульгату, перевод слов из евангелия Иоанна, 19, 6: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος [«Се, Человек» - в синод. пер. Ин 19, 5]. (b) Вместо того, чтобы обозначить невинного обвиняемого, этого молчаливого и как бы отсутствующего члена треугольника, включающего в себе также Понтия Пилата и толпу, это название само по себе свидетельствует о Ницше как о том, кто окончательно встает на место идолов и самого временного Антихриста. Самоназначение, осуждающее обитателей прежнего мира, — это уже не обозначение осужденного судом перед мирской толпой. Понятое буквально и властно, *Ессе Ното* указывает на того, «кто не только понимает слово 'дионисийское', но понимает и себя в этом слове» (*Ессе Ното*, «Почему я пишу такие хорошие книги», *Рождение трагедии*, § 2), вторя тому, кто не только мыслил Бога, но и называл себя самим Богом. (c) Тот, кто знает самого себя как дионисийского, прежде всего должен, сообразно «понятию Диониса», «сам быть вечным утверждением всех вещей, говорить огромное безграничное *Да* и *Аминь*» (*ibid.*, *Так говорил Заратустра*, § 6). Речь идет о том, чтобы говорить *Да* Вечного Возвращения, которое Ницше постоянно и сознательно приравнивает к тому «Да», которым переводится еврейское *Amen*². То, что Ницше приравнивает их друг к другу, раз-

¹ Это *сегодня*, на котором настаивает Ницше и которое открывает новый календарь, начиная с того дня, когда умерло христианство, есть инверсия и в то же время стилизация того *сегодня*, которое Христос относит к самому себе — «И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк 4, 21; ср. 2, 11) — или к христианину: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр 1, 1–2). Становится ли один из дней днем *сегодняшним*, *χαίρως*, и наступает ли конец в определенное время, отождествляясь с ним, — это вопрос эсхатологический в строгом смысле.

² См. *Заратустра*, III, «Перед восходом солнца», «...огромное, безграничное *Да* и *Аминь*», а также «Семь печатей», допускающие и другое название — «песнь о *Да* и *Аминь*» (*Заратустра*, III), и т. д. Напомним, что еврейское *Amen*, скрепляющее клятву, подразумевает также идею доверия к тому или чему, кому или чему адресуется *Amen* (согласно глаголу, соот-

умеется, не случайность. Очевидно, он подражает *Amen* Христа, Его последнему слову к Отцу, которое выражает последнее благословение, *berakha*, соединяющее Бога и человека в глубине бездны: «...В Нем было 'да', — ибо все обетования Божии в Нем 'да', и в Нем 'аминь', — во славу Божию, через нас» (2 Кор 1, 20). Так мир оказывается оправданным, то есть примиренным с самим собой и с Богом, в *Amen* Христа. Заимствование здесь — важнейший пункт! — становится осознанным подражанием. Речь идет не о том, чтобы свести к минимуму различие между человеком, сказавшим безграничное *Amen*, и Христом. Речь идет, напротив, о том, чтобы понять, каким образом, на фоне такого сходства, нередуцируемый антагонизм остается в силе. Формальные сближения достигают кульминации в уникальном образе: мир обретает оправдание, или невинность, делающие его вечным, в *Да /Amen*, которое — эсхатологически и телесно — должен произнести человек, в этой игре поставивший на карту самого себя; но этому человеку еще только предстоит появиться.

Так мы констатируем наличие дважды пустой фигуры. Пустой, потому что ее можно — по крайней мере, кажется, что можно — наполнить как ницшеанской, так и библейской семантикой. Соответствия, транскрипции и смещения остаются возможными, при условии хотя бы минимальной эрудиции в том и другом. Фигура играет роль общей структуры, но не обладает значением структуры. В силу чего же тогда ее отождествляют лишь с одним из возможных значений, берут на себя риск объявить ее «структурой христологической»? Несомненно, в силу произвола прочтения, которое всегда следует, несмотря ни на какие обходные пути, наиболее убедительной линии. Но произвольное тоже способно оправдать себя — по крайней мере, когда речь идет о прочтении. Христологической структуре ницшеанского текста отдается предпочтение потому, что предшествование события Христа снизу доверху структурирует отвержение и навязывает ему условия спора. Далее, потому, что в этой структуре текст Ницше обретает более содержательную строгость: я хочу сказать,

ветствующему *nifal*: оставаться, быть достоверными; отсюда — *hifil*: верить в..., иметь доверие к...). Важнейший момент: мыслить *Да* как *Amen* означает считать мир не только приемлемым и терпимым, но и достойным веры и доверия. Это означает не только не отвергать его, но принимать его с полным доверием, предаться ему в момент его принятия.

что помрачение, как и симптомы, предшествующие ему в подражание предвестию Страстей, становится строго предсказуемым и не только не разрушает провозвестия мысли, но подтверждает его непогрешимую строгость тем, что в конце концов действительно наступает. Более того, «христологическую структуру» усиливает пустота фигуры в другом смысле. Пустота потому, что «Идущему» (известно, что $\delta \xi\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ означает в Ин [1, 15] самого Христа) и в самом деле Приходящему соответствует в тексте Ницше лишь полу-присутствие того, кто еще только должен прийти. Полу-личные имена сосредоточиваются в теле и лице Фридриха Ницше, словно для того, чтобы отменить его прежнее крещение и облечь его волей к власти для верховной оценки мира. Ибо «новые друзья» не приходят; ибо только Фридрих Ницше рискует играть свою роль без репетиций; ибо, наконец, он сам не может этого сделать — впадает в помрачение. Если угодно, Ницше не должен был умереть от испытания божеством, подобно тому, как умер Эмпедокл или — в совершенно ином смысле — Иисус: не должен был именно потому, что не соответствовал этому испытанию. Умирать — привилегия истинного Сверхчеловека, свойство истинных пророков. Подлинной смерти Христа ницшеанское подражание способно противопоставить лишь полу-смерть: само помрачение. Смерть духа без смерти тела. Стало быть, дух не полностью облакал тело, коль скоро оно уцелело в одиночестве. Стало быть, воля к власти не полностью воплотилась. Стало быть, «платонизм» сохраняется, но как прикрытие последнего перелома. Этой полусмерти не достает полноты воплощения, в которой осуществилось бы полное слияние тела с духом. Воплощения, которого не достает этой смерти, не доставало и жизни: поскольку никто не приходил, Фридриху Ницше пришлось, повинувшись строгой и необоримой ясности, разыграть в своем собственном лице драму метафизического усыновления¹. Но история богосло-

¹ Божественное и возвешение невыносимой мысли должны быть восприняты телесно. Того, что Фридрих Ницше дает на это личное согласие, то есть уготовал этому свое тело, уже достаточно для того, чтобы напомнить, как Псалом 40 прилагается ко Христу в Послании к евреям (10, 5): «Посему Христос, входя в мир, говорит: 'Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне'». Эта версия, восходящая к Септуагинте, упоминает «тело» там, где в *Масоре* говорится: «...Ты отверз мне уши». Отмечалось, что эти две версии библейского текста могут быть некоторым образом согласованы между собой: позволить божественному воспринять тело предполагает

вия более чем убедительно показала, что усыновление служит человеческим орудием лишь в руках полубога; отсюда — финальное крушение, засвидетельствованное десятью годами помрачения. Фигура остается дважды пустой: как двусмысленная «христологическая структура» и как крушение невозможной попытки заменить Христа. Одним словом, речь идет о христологии (эсхатологической и перевернутой) на кресте. Я не имею в виду, что Ницше размышлял над тайной Христа, ни, того менее, что он пытался сознательно воспроизвести ее в самый момент ее опустошения или после него; ни — прежде всего — что он потерпел неудачу с точки зрения некоей неведомой нормы. Я имею в виду, что связность ницшеанского текста, включая помрачение, становится видимой именно таким образом — таким более, чем другим. И даже вполне возможно, что Христос присутствует в мысли Ницше более глубинным образом, чем просто как противник или термин соот-

открытость чувств присутствию. Телесность указывает на уготованность (если угодно, покорность) (см. R. Brague, «La Prière du Christ», *Résurrection*, 31, Paris, 1969, p. 31, n. 3; и J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, Kösel, München, 1976, S. 53–55). Но соответствие этих двух тем (тело / уши) обнаруживается и в тексте Ницше. В самом деле, ницшеанское представление рока, или, лучше сказать, признание со стороны Ницше телесного тождества между ним самим и роком («Я знаю свой жребий», в *Ecce Homo*, «Почему я — рок», § 1), совпадает с этим странным рассуждением: «Мы знаем все, некоторые даже из опыта, что такое длинноухое животное (*Langohr*). Ну что ж, я смею утверждать, что у меня самые маленькие уши (*die kleinsten Ohren*). Это немало интересует бабенок — мне кажется, они чувствуют, что я их лучше понимаю...» (*Ecce Homo*, «Почему я пишу такие хорошие книги», § 2). Откуда взялись здесь уши и «бабенки», какова связь между ними и такой вещью, как «рок»? На эти вопросы отвечает последняя строфа *Жалоб Ариадны (Дифирамбы...*, р. 63) «Образумься, Ариадна! / Малы уши твои (*kleine Ohren*), мои уши — твои: / Умное слово вмести!». Умное слово (*kluger Wort*), на свой манер отвечающее на вопрос, заданный в *Ecce Homo*: «Почему я так мудр», Ариадна (которая здесь, видимо, замещает «бабенку») вмещает лишь при условии, что у нее маленькие уши. Дионис добавляет: «Мои уши», точно так же, как перед этим Ницше. Означает ли это, что Дионис и Ницше тождественны? По крайней мере, Фридрих Ницше не совпадает с Ариадной: высказанная мудрость проникает лишь в маленькое ухо, то есть улавливается лишь тонким слухом — таким, который свойствен самому богу. Иметь тонкий слух означает иметь божественный слух и внимать им слову бога; стало быть, это означает принимать его, как отзвук тимпана, в лабиринт внутреннего уха («Я — твой лабиринт»: таково последнее слово Диониса, проникающее в Ариадну), принимать в ухо, где тело слушает тело, «изумрудную красоту». Бог телесно рождается от слуха.

несенности: Он остается типичным и последним местом, где эта мысль обитает, — осознанно или неосознанно, неважно.

Пустая фигура Христа. Почему же, однако, «христологическая структура» не препятствует тому, что из текста Ницше ускользает Тот, кому он подражает? Намек на ответ может быть дан лишь в другом вопросе: чем должен был стать Христос в ницшеанской критике, чтобы из нее ушла «христологическая структура»? В самом деле, нет ничего более странного, чем богословская проникновенность и почтительная интимность, с какой Ницше приближается к Христу. Ничего более странного потому, что Христос долго и позитивно удерживается в поле зрения, так что «христологическая структура» удваивается — но удваивается без встречи, простой рядоположенностью с косвенной и подчас банальной критикой исторического Христа. Почему же тогда предполагается, что первая рушится вместе со второй? Нет ничего более странного еще и потому, что Христос наделяется свойствами, которые в других текстах способен принимать только сверхчеловек, так что, казалось бы, не обязательно считать, что сверхчеловек и Христос предполагают друг друга. Наконец, почему «христологическая структура» исчезает во имя некоей более радикальной строгости?

Итак, Христос принимает некоторые черты сверхчеловека. Во-первых, он определяется через «великую любовь», которая мерою в целый мир и которая волит мир по своей собственной мере, включая бога (богов). В самом деле, «возможно, что под священной легендой и покровом жизни Иисуса скрывается один из самых болезненных случаев мученичества *от знания, что такое любовь*: мученичества невиннейшего и глубоко страстного сердца, которое не могло удовлетвориться никакой людской любовью, которое *жаждало* любви, жаждало быть любимым и ничего, кроме этого; жаждало упорно, безумно (*mit Wahnsinn*), с ужасающими вспышками негодования на тех, которые отказывали ему в любви. Быть может, это история бедного, не насытившегося любовью и ненасытного в любви человека, который должен был изобрести ад, чтобы послать туда тех, кто не *хотел* его любить, и который, наконец, познав людскую любовь, должен был изобрести Бога, представляющего собой всецело любовь, *способность* любить; который испытывал жалость к людской любви, видя, как она скудна и как слепа!» (*По ту сторону добра и зла*, § 269). Примечательно это воссоздание Христа исключительно по логике любви (в неко-

торых деталях — почти викторинской* любви), которую «невиннейшее сердце» освобождает от подозрительной мстительности. И прежде всего, нужно понять, что самозабвение этой двойной любви (к людям и к Богу) предполагает у Ницше проникновение в тайну Креста и ее более фундаментальное утверждение. Любовь, которая жаждет и которая забывает себя вплоть до смерти, не нуждается для своего оправдания в собственных глазах ни в чем, кроме самого этого самозабвения. Она не ведет никаких оправдательных речей *a posteriori*, ничего не требует взамен. Она есть абсолютно правый и оправданный жест в его внутренней непогрешимости, *index sui* [знак себя] и самополнота, не знающая нужды ни в какой внешней правовой инстанции, но непосредственно удостоверенная сыновством: «Иисус сказал своим иудеям: 'Закон был для рабов - вы же любите Бога, как люблю его я, сын Божий! Какое дело нам, сынам Божьим, до морали!'» (*По ту сторону добра и зла*, § 164). Это — достоверность сыновства, которому такая жажда уже не навязана извне (мораль, закон), но в котором она внутренне присутствует (любовь). Ницше безошибочно узнает ее в счастливом, безмятежном и — рискнем сказать — «пляшущем» осуществлении: «Спасение через веру, то есть то, что нет иного пути к сыновству у Бога, кроме той *жизненной практики*, которой обучал Христос...»¹. В самом деле, христианская *практика* есть абсолютная норма, которая исключает любое вмешательство со стороны, ее комментирующее или компенсирующее: «Этот 'благовестник' умер, как и жил, как и *учил*, — не для 'спасения

* Викторины — средневековые богословы, принадлежавшие к Конгрегации каноников Сен-Виктор в Париже (основана в 1110 году Гильомом де Шампо). Отличительной чертой викторинской школы было соединение мистики и философского умозрения (*прим. пер.*).

¹ В варианте того же текста стоит: «...и сумел любить даже того, кого никто вполне не любил на земле» (в *Par-delà Bien et Mal, Œuvres philosophiques complètes*, trad. fr. *Nietzsche Werke*, Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1971, p. 386). Следовательно, здесь идет речь — еще более очевидно — о треугольнике «мир — Бог (Отец) — Христос». В нем лишь тот, кто назван последним, любящий того, кого никто не смог любить, способен прийти к великому *Amen*, а значит, к абсолютно не-отражательной позиции перед лицом мира. Это означает: предполагаемое измышление Бога со стороны Христа выражает попытку универсального утверждения, а значит, должно быть засчитано ему в плюс. То, что это присутствие Отца лишь вымыслено, ничего не меняет в позитивности утверждения со стороны Христа, а лишь ослабляет связь между этим утверждением и Ницше.

людей', но чтобы показать, как нужно жить. То, что оставил он в наследство человечеству, есть *практика*... его поведение на *кресте*» (*Антихристианин*, § 35). Что это за поведение? На Кресте, как и в любом эпизоде Страстей, Христос не избегает худшего, не уклоняется от него, но терпит. Более того, он не обвиняет, не «требуется ни у кого отчета в его действиях». Он, заключает Ницше, любит зло. Но что означает здесь «любовь»? Она означает, что Христос — в отличие от учеников — не ищет ответа на загадку Креста: не нужно доискиваться виновных, потому что Христос не вчиняет никаких исков. Иудеи обвиняют невинного, но невинный не обвиняет неправых: не требует ни наказания для них, ни даже признания своей невинности¹. Христос ни в чем не обвиняет мир. Более того, он признает его невинным. В самый момент позорной смерти его *Да/Амен* так и не превращается в *нет*. Нужно ли отсюда заключить, что, с точки зрения самого Ницше, Христос возвещает в дионисийском просвете великое *Амен* и, можно сказать, выносит невыносимое в невинности утверждения, которое даже здесь неотступно, — другими словами, что Он уклоняется от Вечного Возвращения? Не будем слишком поспешно считать подобные вопросы непристойно-суетными. Ибо Ницше, по крайней мере, устанавливает для них общую предпосылку: Христос, оставаясь любящим и на Кресте, преодолевает жажду мщения. Именно этого Его ученики не смогли ни понять, ни принять: «Очевидно, маленькая община именно *не* поняла главного, сим-

¹ *Воля к власти*, § 170. См. также § 159. Невинность не столько означает здесь невинность, сколько обрисовывает абсолютное отсутствие альтернативы между виновностью и невинностью. Признать мир невинным означает увидеть его взглядом того, кто не судит его — даже для того, чтобы принять. Таким образом, невинность мира зависит от взгляда, который в строгом, чисто оптическом смысле слова не изобличает ни его контуры, ни его черты. Вопрос переносится от сущего вообще и от его принятия (как это было у Штирнера, Фейербаха и в определенном смысле у Маркса) на того, кто смотрит — не вовлекаясь в игру и не судя. Следовательно, вопрос становится вопросом о невинном, который только и способен избавить мир от правосудия. Но *невинный* — это как бы случайно промелькнувшее имя Христа (М.-J. Le Guillou, *L'Innocent*, Paris, Fayard, 1971) как того, «кто приходит издалека». Отказываясь от правосудия, невинный нападает на него, а потому оказывается обвиненным в не-правосудности. Поэтому он умирает и тем самым еще отчетливее являет, что правосудие не обладает невинностью и не право перед ней. Если следовать невинности становления, то можно продолжить параллель со Христом.

волического в таком способе смерти: свободу, превосходство *над* всяким чувством *ressentiment* [мстительности]» (*Антихристианин*, § 40). Община не понимает, что мстительность исчезает перед лицом любви, утверждения, *Amen*. Поэтому она начинает репрессии против тех, кто признан невинным в *Amen* Христа. Отсюда — возвращение Бога-судьи, Бога воздающего, в коем мифически выразился внешний, реактивный характер мстительности. «Верх взяло в высшей степени неевангельское чувство — чувство *мести*» (*ibid.*), сотворившее богов как «порождений мстительности». Разрыв между Христом и — в данном случае — «маленькой общиной», иудеями, апостолом Павлом и т. д. проходит именно здесь: если «христианство — это наивный порыв к буддийскому движению за мир, возникший прямо из (*heraus*) среды (*mitten aus*) преимущественно враждебного народа»², и, как именно такая практика, «истинное, первоначальное христианство возможно во все времена» (*Антихристианин*, § 39), то мстительность сразу же перетолковала, упразднила его и превратила в систему воздаяний (закон, мораль), которая организует историю в перспективе обвинения сущего (парусии, страшного суда, ада). С одной стороны, событие Ницше всецело ориентировано на деконструкцию этого обвинения (мести); с другой стороны, еще прежде того Христос сумел преодолеть мстительность. Так можно ли отбросить вопрос об их встрече и единомыслии? Отметим, по крайней мере, первую привилегию ницшеанского Христа: в противоположность тому, как обстоит дело у христиан, Он преодолевает мстительность и по-своему произносит то *Amen*, которым оправдывает мир.

Вторая характерная привилегия Христа такова: подобно тому, как он преодолевает мстительность, он преодолевает — опять же на Кресте — идолатрическое отношение к божественному. Первая привилегия позволяет Христу держать совет с *Amen*, которое нужно произнести, то есть выдержать, как выдерживают взгляд: требование утверждения, свободного от мстительности (§ 2). Вторая привилегия, высвобождая Христа из идолатрического отношения к божественному, избавляет его — быть может, даже насильственно — от навязывания ему отношения с Отцом по способу «смерти Бога». Оба текста наводят на размышления. Страдание рассеивает перед глазами страдающего человека иллюзии и чары, коими обычно тешится то, что Ницше позднее

² *Воля к власти*, § 167.

назовет волей к власти. «Возможно, что основатель христианства встретился с этим на кресте. Горчайшие слова — ‘Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?’, будучи поняты во всей их глубине, насколько их вообще можно понять, содержат в себе свидетельство тотального развенчания иллюзий и свет, пролившийся на идола (*Wahn*) его жизни. Это совершается в момент наивысшего страдания, высветившего ему правду о самом себе, как это произошло, по слову поэта, с умирающим Дон Кихотом» (*Утренняя заря*, § 114). Банальное прочтение, которое увидело бы в этом Христе лишь наивного простеца, иллюзии которого развеялись в самое мгновение наивысшей иллюзии божественного, промахнулось бы мимо главного. На кресте разоблачается не что иное, как идолатрическая иллюзия Христа. Вернее сказать, здесь становится невозможным держаться за иллюзию (*Wahn*) которая, будучи идолом, представляется Богом. Тот факт, что ни одна идолатрическая репрезентация (*Wahn*), с ее ложными гарантиями, не способна узурпировать имя Бога, неотвратимо приводит к страданию, но в то же время наделяет мужеством его принять. В каком-то радикальном смысле возглас Христа и Псалом 22 выражают не только одиночество оставленности, но и крушение идолов, которые окружали человека подобно замкнутой, призрачной, неосязаемой сфере, воспрещая ему какой бы то ни было подлинный доступ к божественному, то есть высший риск инаковости, дистанции, единственности. Возглас Христа — это вопль *fœtus* [новорожденного] навстречу жизни, возглас того, кто разрывает покровы идолопоклонства, дабы броситься в пучину дистанции. Сам Ницше подтверждает, что речь идет о смерти идолатрического представления, о личной встрече с божественным, — а значит, о «рискованном освобождении»: «*Опасность личности*. Чем больше Бог сам по себе оценивается как личность, тем меньше хранят ему верность. Люди гораздо сильнее держатся за свои умственные представления (*Gedankenbilder*), чем за любимейших из тех, кого они любят. Вот почему они не приносят себя в жертву ради государства, церкви и даже Бога — разве что он остается именно *их* собственным порождением (*Erzeugnis*), *их* мыслью (*Gedanke*), и не слишком личностен. В этом случае они почти всегда спорят с ним; даже от самых набожных ускользают эти горчайшие слова: ‘Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?’» (*Человеческое, слишком человеческое*, II, «Странник и его тень», § 80). Решающий шаг вперед, который здесь совершается, берет начало

в противопоставлении между идолами (*Gedankenbilder*, *Erzeugnis* и *Gedanke*), выступающими в роли домашних суррогатов божества, и личностью — термином, не представляемым и не представимым для взгляда: пространство личности открывается лишь в преданности. Преданность точно совпадает с личностью, потому что она «опасна». Опасность личности в том, что она никогда не бывает предметом обладания, фиксирования, представления; она открывается, лишь раскрывая безграничное поле, где оберегает хранящую ее дистанцию. Пробыться к ее одиночеству можно лишь ценой неумолимого одиночества. Личности невидимо явлены самим себе только во взаимной преданности — бесконечно предаваясь друг другу. Вот почему «горчайшее слово» — еще не последнее: опасность личности выявляет, сверх того, не ведающее никаких идолатрических преград отношение личностей между собой. Отсюда — последнее слово Христа: «Отче! В руки Твои предаю дух Мой!» (Лк 23, 46; ср. Ин 19, 30: «Сказал: совершилось! И, преклонив главу, (пре)дал дух»). Так значит, именно преданность становится условием отношения к Богу как личности, а не идолу? Но тогда следовало бы признать, что преданность открывает один из ликов общения — быть может, высочайший из них. Ницше примечательным образом утверждает первое, но явно избегает второго, симптоматически опуская последние слова Христа на кресте. Сопряжение преданности и личности в одной и той же «опасности»; или, вернее, сопряжение личностей в единственной в своем роде опасности их взаимной преданности; или, иначе говоря, сопряжение дара и преданности в рискованном общении лиц: вот тайна, которой Ницше касается лишь для того, чтобы уклониться от нее.

Это касание тотчас и явно уступает место упущению. Вопрос о личности отступает перед тайной ее опасности, чтобы провозгласить себя в безопасности — и быть проигранным, как проигрывают сражение: «...древнейшее и изначальное отношение между личностями, отношение между покупателем и продавцом, заимодавцем и должником: здесь впервые личность выступила против личности, здесь впервые личность стала тягаться с личностью» (*Генеалогия морали*, II, § 8). Личностное отношение соскальзывает к оцениванию, а стало быть, к воле к власти: в таком отношении личности, оценивая друг друга взглядом, вновь становятся зримыми образами и определенными представлениями, то есть идолами. Опасности сражения затемняют опасность лич-

ности, которая тоже есть испытание, но по-другому. Вопросание исчезает перед очевидностью уже известного тезиса: «Человек определяет себя как сущее, которое измеряет ценности: оценивает и измеряет как ‘человек оценивающий’» (*ibid.*, второй вариант *Заратустры*, I, «О тысяче и одной цели»). Испытание крестом оборачивается тогда просто частным случаем игры воли к власти, более того, ее реактивной формы — мстительности. В самом деле, играя на двусмысленностях, Ницше поразительным образом интерпретирует *даже* крест как феномен мстительности и частный, пусть даже исключительный, случай понятий «долга», «долженствования», «нечистой совести» и т. д.: «...вплоть до того, что мы внезапно оказываемся перед парадоксальной и чудовищной уловкой, некоторое время утешавшей страдающее человечество, — гениальной уловкой *христианства*: Бог сам приносит себя в жертву за долги людей, Бог сам улаживает счета с собой, Бог — единственный, кто может выкупить человека из того, из чего сам человек оказался не способен себя выкупить. Заимодавец, жертвующий собой за своего должника из *любви* (можно ли в это поверить?) — любви к своему должнику!» (*Генеалогия морали*, II, § 21).

Этот текст нуждается в некоторых комментариях. Во-первых, реактивное отношение, которое устанавливается здесь у Бога с самим собой, решительно противоречит «опасному» отношению между Христом, преодолевающим мстительность и идола (*Wahn*), и «личностью» Бога. В самом деле, заставляя Бога вести игру лишь с самим собой, мы приписываем ему идолатрическое понимание человека. Точно так же, как раньше (§ 4) человек надевал на себя маску божества, создавая идола, который, прежде чем умереть, сперва так или иначе убивал богов или Бога, — точно так же здесь Бог, видя лишь себя на месте и вместо павшего человека, грезит его спасение, тщетно и иллюзорно разыгрываемое им с самим собой. Сам Бог уклоняется от опасности личности, ибо тот, другой, «улаживающий счета» Бог остается идиолом человека. Напротив, Христос, который здесь радикальным образом ускользает от взгляда Ницше, принимает в себя человеческую природу абсолютно (и тем вернее выступает ее гарантией), становится в строгом смысле человеком: человеком, а не идиолом человека. Докетизм текста Ницше вполне последовательно, как это и бывает у мыслителей, даже следующих еретической логике, выступает сопровождением модализма: Бог, упускающий челове-

ческую личность, не идола, упускает и самого себя как личность. Он не принимает в себя ни множественности, ни опасности личности: в Боге другой Бог — не божественно другой, а просто знак частным образом разыгрываемой комедии.

Почему же, в перспективе этих следствий, здесь вводится объяснение через мстительность? Потому, что, во-вторых, объяснение через любовь не вызывает доверия. Вернее сказать, любовь здесь остается производным понятием, а оно, как таковое, иллюзорно. Почему? От ответа на этот вопрос зависит решение парадокса, который мы здесь постепенно намечаем. Ницшеанский Христос преодолевает мстительность; во всем, что с ним происходит, он произносит *Amen*; он преодолевает идолатрическое понимание Бога и заранее проходит через «смерть Бога». Наконец, имя Христа становится одним из привилегированных имен, которыми называет самого себя и мир тот, кто близится к помрачению. И в то же время — «Поняли ли меня? - Дионис против Распятого...» (*Ессе Ното*, «Почему я являюсь роком», § 9). Именно это нам и предстоит понять.

7. Почему Ницше — все еще идолопоклонник?

То, что привилегии Христа не избавляют его от безоговорочной дисквалификации, объясняется, быть может, не столько ницшеанской интерпретацией Христа, сколько интерпретацией «Бога». Точнее говоря, Христос есть одно из имен того, кто подвергает испытанию божество. Но какую божественность божества испытывает Христос? — Божественность того «Бога», которого Ницше приписывает христианству, вернее, которого христианство позволяет Ницше помыслить. Сколь бы привилегированным ни был Христос в иных отношениях, он стоит столько, сколько стоит понятие таким образом божество. «Бог» такого божественного выдает себя за «Бога» любви; но как раз в то, что он есть и действует «из любви, следует ли в это верить?» (*Генеалогия морали*, II, § 21). Любви не достаточно ни для определения, ни для признания такого «Бога», проникнуть в которого способен лишь анализ мстительности. Одна лишь любовь недостойна веры, потому что «Бог» не являет себя чистосердечно в любви. Против любви, которой любит «Бог», Ницше обращает два критических замеча-

ния, различных и смещенных друг относительно друга, но, может быть, не противоречащих друг другу. Первое: «Бог» любит, лишь ненавидя; следовательно, он любит недолжным образом; следовательно, он не определяется через одну лишь любовь. Второе: любовь включает в себя ненависть как одну из своих составляющих, но христианская любовь этого не признаёт.

Любовь, которой любит Бог, — это *έρως*, нацеленный на исключительное обладание. Прежде всего, он требует строгой взаимности: «Как? Бог, который любит людей, если только они веруют в него, и который мечет громы и молнии против того, кто не верит в эту любовь! Как? Оговоренная любовь, как чувство всемогущественного Бога! Любовь, не взявшая верх даже над чувством чести и раздраженной мстительности!» (*Веселая наука*, § 141). Эта взаимность маскирует, как уловка сентиментальности, овладение другим. Самопожертвование оказывается косвенным способом принесения себе в жертву другого: «Эти люди считают себя бескорыстными в любви, потому что хотят выгод для другого существа, часто наперекор собственным выгодам. Но взамен они хотят *владеть* этим другим существом... Даже Бог не является тут исключением... Он становится ужасен, если ему не платят взаимностью» (*Казус Вагнер*, §2). Это — эгоистичная уловка любви, которая в действительности любит не другого, а только удовольствие, которое взамен предлагает ей обладание другим (или его добровольное подчинение). Уловка, но главным образом — банкротство любви, которая возвращается к примитивному уровню вооруженного требования, то есть репрессий. Отсюда — эта инверсия: «Бог любви» — судья. «Бог» сам разоблачает себя, показывая своей мстительностью судьи, что его любовь в действительности стремится лишь к обладанию. Призывать его как «Бога любви» может лишь тот, кто еще не заметил этой двойственности. А в более радикальном смысле — тот, кто не понял тайны любви: «Кто любит, любит превыше воздаяний и репрессий». Вывод: «Бог любви» сам «не имеет достаточно высокой идеи любви»¹: ему не достает чего-то существенного, в собственном смысле боже-

¹ См. *Веселая наука*, § 140: «*Слишком по-еврейски*. Если Бог хотел стать предметом любви, то ему следовало бы сперва отречься от должности судьи, вершащего правосудие: судья, и даже милосердный судья, не есть предмет любви. Основатель христианства недостаточно тонко чувствовал здесь — как иудей». *Заратустра*, IV, «В отставке»: «...Разве этот Бог не хотел быть также судьей?». Фрагмент от 1888 г.: «Вы говорите: ваш Бог / есть Бог любви? /

ственного. А именно, он не знает, что «любовь к одному есть варварство: ибо она осуществляется в ущерб всем остальным. Также и любовь к Богу» (*По ту сторону добра и зла*, § 67). Любовь либо раздает себя, либо исчезает; исключительность равнозначна эгоизму. Означает ли это, что в божественных делах — и в согласии с Бодлером — правилом была бы возвышенная проституция?² Помимо проституированной множественности, «Бог любви» не знает также — и, может быть, главным образом, — что любовь неотделима от того, что ей противопоставляют глупцы: от ненависти. «Если не ненавидеть себя, как любить?...» (*Жалобы Ариадны, Дифирамбы*, 62): предпоследнее слово Диониса являлось Ариадне и исчезало как последнее слово о любви. Любовь не имеет ценности, если притязает явить себя как только любовь — и тем ограничиться. Ей не достает «серьезности, боли, терпения и труда» ненависти: только ненависть в некотором смысле хранит дистанцию и ожидание, то есть пространство встречи. Подобно Гегелю, которого здесь следовало бы принять во внимание, Ницше признаёт, что по ту сторону любви лежит другой мир, где любовь уступает место чему-то более обширному и сильному, чем она. Чему — ненависти или другой любви? Что есть то, в сравнении с чем любовь «Бога любви» оказывается недостаточной и ущербной, — другая любовь или нечто другое, чем любовь? «Он недостаточно любил: иначе он полюбил бы и нас, смеющихся! Но он ненавидел и по-

Укус совести, / стало быть, — это укус Бога, / укус любви?» (*Дифирамбы...*, 160), и т. д.

² Альтернатива представляется безвыходной: или Бог не любит всех людей и является судьей (Ницше: слишком «еврейский» Бог), или Бог любит всех людей — и проституирует (Бодлер): «Любовь — это вкус проституции» (*Fusées*, I, 1, *Œuvres complètes*, coll. «Pléiade», Paris, Gallimard, 1947); «Что такое любовь? / Потребность выйти из себя. / Человек — это обожающее животное. / Обождать — значит жертвовать собой и проституировать. / Так всякая любовь есть проституция»; «Наиболее проституированное сущее — это высшее сущее, это Бог, ибо он — лучший друг для всякого человека, ибо он — всеобщее, неистощимое вместилище любви» (*Mon cœur mis à nu*, XXV, 45, и не пронумерованный фрагмент *ibid.*, 1286-1287. Это означает, что в обоих случаях отсутствует одна и та же, единственная дистанция: «Богу» - судьей не хватает дистанции, позволяющей войти в пространство любви, даруемой даже тем, кто отвергает дар; проституируемому «Богу» не хватает дистанции, которая бы тем более подчеркивала его бесконечную непостижимость. Бог не судит и не проституирует, потому что дистанция позволяет каждому решать самому, тая в себе то единственное, что она дарует всем.

зорил нас, плач и скрежет зубовой предрекал он нам. / Надо ли тотчас проклинать, где не любишь? Это кажется мне дурным вкусом. Но так делал он, этот нетерпимый. Он происходил из толпы. / И он сам недостаточно любил; иначе он меньше сердился бы, что не любят его. Всякая великая любовь *хочет* не любви: она хочет большего» (*Заратустра*, IV, «О высшем человеке», § 16). От недостаточности любви текст ведет к тому, что потусторонне любви. «Бог любви» должен быть изначально уличен в двойственности (любовь удваивается мезью), а значит, в узости его любви; но эта двойственность могла бы еще просто маскировать связь ненависти с любовью, жестокость, предвещающую жестокость Диониса. В таком случае в ней не было бы ничего неприемлемого, разве что для лицемерия. В действительности ущербность не в этом. В более радикальном смысле, «Бог любви» не хочет, чтобы любви было достаточно для выражения божественного. «Великая любовь», волящая и произносящая великое *Amen*, не хочет любви. Она хочет гораздо большего: любовь сама по себе, сколь бы совершенной она ни была (чего «Бог» христианства в любом случае так и не смог осуществить), никогда не достигнет того совершенства, которого ожидает мир. Перед лицом этого совершенства — Вечного Возвращения, единственного лика божества — сама любовь становится маской, репрезентацией, идиолом. Будучи дисквалифицированным как любовь, а не только как карикатура любви, «Бог любви» и тот, кто его испытывает, утверждает и доставляет, то есть Христос, становятся идиолом идиолом лика божества. Несмотря на свои привилегии, Христос должен исчезнуть, потому что любовь, им воплощаемая, не являет более высокой фигуры божественного. Любовь, а не только любящий, должна умереть. Ради чего?

Перед чем любовь стоит как последняя маска, препятствующая присутствию божества? Этот вопрос означает: какой облик может принять божественное после «смерти Бога» и перед еще ожидаемым пришествием Диониса? «Поистине, для богов нет иной альтернативы: *или* они есть воля к власти, и тогда они бывают национальными божествами, — *или же* они есть бессилие к власти (*Ohnmacht zur Macht*) — и тогда они по необходимости делаются *добрыми...*» (*Антихристианин*, § 16). Здесь «доброта», определяющая «доброту Бога», вполне точно соответствует любви, к которой взывал и которой требовал христианский «Бог». Это определение вписывается в ту исключительную дизъюнкцию,

второй термин которой определяется как воля к власти. Бога следует мыслить через дизъюнктивное соотношение с волей к власти: либо как ей соответствующего, либо как не соответствующего, а значит, все еще отсылающего к ней: как волю к бессилию («нигилистическая воля волит власти», говорится в § 9). «Бог любви» оказывается, как и раньше, дисквалифицирован во имя воли к власти; но здесь «боги», которые его выталкивают, тоже соотносятся с волей к власти. Божественность «новых богов»¹ проистекает из воли к власти, которая вызывает, призывает и отзывает богов. «Единственной возможностью сохранить смысл понятия 'Бог' было бы — Бог не как двигательная сила, а Бог как максимальное состояние, как известная эпоха, как известная точка в развитии воли к власти». «Бог как кульминационный момент: *Dasein* — [как] вечное обожествление и разобожествление. Но в этом нет никакой высшей точки в смысле ценности, а только высшая точка власти». «Мир, пусть это уже и не бог, должен обладать божественной творческой силой, способностью бесконечного превращения»².

Вновь возникает так же самая альтернатива («единственной возможностью...»). Она еще более стесняет «Бога». И прежде всего потому, что бог соответствует определенному состоянию воли к власти, будь то власть народа или биологических энергий. Неограниченная возможность новых богов предполагает их производство (и подчинение) единой воле к власти. В первую очередь эта воля производит обожествление мира даже тогда, когда не остается никакого бога. Божественное ускользает от богов, предшествует им и переживает их. Боги суть следствия божественного, его приливов и отливов, управлять коими им не дано. Божественное, которое превосходит и вмещает в себя богов, Ницше приписывает миру. Как это понимать? Так, что мир производит бога, вопреки предшествующей мысли, согласно которой только бог творит вокруг себя мир (§ 5, *По ту сторону добра и зла*, § 150)? — По крайней мере, если здесь — прежде всего и в первую очередь — речь идет именно об этой мысли. Мир как состояние, организуемое волей к власти, производит бога как центр, откуда к миру может прийти утверждение. Бог возвращает миру ту волю к власти, которой он порожден. Этой воле к власти, которая

¹ Воля к власти, § 1038.

² Воля к власти, §§ 639, 712, 1062.

оценивает каждое сущее и назначает ему место, бог возвращает глобальное оправдание мира как целого — то есть как божественного. Воля к власти наделяет каждое сущее тем, что для него есть Бытие-ценностью, воспроизводя таким образом вопрошание и различие сущего как сущего — *ōv ἢ ὅv*. Бог, утверждающий порождающее его божественное как мир, а значит, провозглашающий его Вечное Возвращение, становится для мира богословской точкой зрения: через него мир делается для себя самого своим максимальным состоянием. Будучи мыслим как воля к власти, бог открывает мир как единственное максимальное состояние, утверждая сущие в их Бытии (ценности): «Бог — высшая власть, этого достаточно! Из этого следует всё, из этого следует — 'весь мир'!»¹. Итак, бог, очевидно, занимает свое место в онто-теологической структуре метафизики, неизменно совершающей свою работу. Он стоит столько, сколько стоит порождающее его божественное; он радикально зависим от ницшеанской оценки Бытия. Его генеалогия не представляет никакого секрета, потому что все мышление Ницше разворачивается ради того, чтобы выставить ее на свет: бог — состояние воли к власти, которая в нем утверждает мир. Отсюда явствует, что бог, «новые боги» могут ожидаться и после Заратустры. Достаточно последовать, нащупав его, «религиозному, то есть бого-образующему (*gottbildende*) инстинкту», «богообразовательной (*gottbildende*) силе»². Стало быть, воля к власти, изначально божественная вплоть до Вечного Возвращения, производит богов как образы и состояния своего осуществления — то есть как идолов.

Идолы остаются. Но теперь они связаны с метафизикой: с онто-теологической точки зрения, воля к власти и бог / мир Вечного Возвращения укрепляют двухполюсное освоение Бытия сущего. Это сумерки идолов — но не собственно метафизического идола: после того как отозван «Бог» морали, остаются «новые боги», которые тоже метафизически связаны с волей к власти, тоже играют и пляшут, как идолы. Сумерки: исходно это слово означает также *рассветный* полумрак. Солнце не перестало лить свой свет на идолов, и этого света достаточно для того, чтобы явить последнего идола все еще не поверженным. Ницше остается идолопоклонником, потому что остается метафизиком: пере-

¹ Воля к власти, § 1037.

² Воля к власти, § 1038; *Антихристианин*, § 19.

житая и гениально деконструированная «смерть Бога» возвещает смерть метафизического Бога («Бога морали»). Но поскольку сохраняется онто-теологическая структура метафизики (воля к власти / Вечное Возвращение), постольку божественное — другое божественное — вновь являет себя в по-прежнему метафизической форме. Стало быть, вхождение в отсутствие Бога в некотором смысле обманчиво, ложно, воспрещено, пусть даже, как сказано в посвященном Ницше тексте *Holzwege*, ищущий Бога безумец не имеет ничего общего с теми «публичными проходимцами», которые исповедуют неверие. Ибо здесь проблематичным становится само место, где эти поиски могли бы достигнуть цели: поиски «Бога» еще не исключают идолопоклонства. Если «новые боги» однажды придут — а разве на протяжении столетия их катастрофический приход когда-нибудь прерывался? — это совершится, это совершается в неизменно метафизической форме воли к власти, в нерасторжимой паре с Вечным Возвращением. Так «Бог», или «новые боги», играют свою партию в партитуре Бытия сущего, которое мыслится как присутствие. Коль скоро «смерть Бога» остается сопряженной с метафизическим переживанием нигилизма, на смену ему — как его довершение и преодоление — приходит метафизически понятое и принятое божество: идол, по своей прихоти заправляющий волей к власти. Отсутствие Бога, или, вернее, то последнее и бесконечное отстояние, в котором еще сохраняется нечто вроде Бога, оказывается стертым этой «смертью Бога», слишком метафизической, чтобы ее нельзя было испытать и замкнуть исключительно в области метафизики. Поэтому «Бог» по-прежнему мыслится исходя из имени Бытия, не позволяя прорваться другому вопрошанию: не остается ли Бог по эту сторону вопроса о самом Бытии, в какой бы форме он не возвещался (включая волю к власти / Вечное Возвращение)? В таком случае уход Бога затрагивал бы не только эпоху нигилизма, но и метафизику в целом. Фокусируя вопрошание на финале идолатрического «Бога» метафизики, мы отказываемся заглянуть в пропасть, которая разверзается под покровом метафизики и в которой, может быть, еще скрывается то, что мы называем «Богом». Зияние, оберегаемое этой пропастью — отстояние Бога, дистанция, идентифицирующая Бога и отождествляемая с ним, — маскируется «смертью Бога», воспрещается тем воспрещением, которое, как любое воспрещение, в то же время предлагает воспрещаемое. Следовательно, речь идет не о «преодоле-

нии» Ницше, а о том, чтобы воздать ему должное. В самом деле, поднятый им вопрос заслуживает рассмотрения с двух сторон: (a) как вопрос о «смерти Бога», и тогда он относится к нигилистским проявлениям метафизической онто-теологии, а значит, указывает на «новых богов», заключенных в их (онто-)теологической функции; (b) как вопрос о том, что выдает (являет и скрывает) «смерть Бога», а именно, о дистанции Бога, который обитает в бесконечном отстоянии от метафизичности Бытия и близится к нам из ближайшей пропасти.

Умиравший «Бог» все еще остается метафизически слишком близким, чтобы его смерть не оказалась идолатрической и чтобы сменяющий его новый лик не утверждал вновь другого идола, по-прежнему метафизического: идола воли к власти. Равноценность, которую предполагает «тип Бога по (*nach*) типу творческих гениев, 'великих людей'» (*Воля к власти*, § 1038), воспроизводит именно в «смерти Бога» соперничество — а значит, равноценность — «Бога» и *Dasein*: «Нашим величайшим возражением против *Dasein* было существование Бога», «правлящий и надзирающий свыше Бог ... был бы сильнейшим доводом против *Dasein*»¹. В этих двух случаях различие результатов не может скрыть сходства процедур: отвергаемый или призываемый, «Бог» зависит от божественного, а божественное — от Бытия, вернее, от его метафизического лика, в момент свершения его исторической судьбы, в данном случае — нигилизма. Поэтому нельзя не задаться вопросом: не производит ли строгое равенство этих отношений непосредственно двуликую идолатрию? Не оказываются ли «удостоверения», равно как и «опровержения» чего-то, что принимает имя «Бога», двумя версиями речи, которую держит один и то же Янус? Предлагает ли храм что-то кроме идола, независимо от того, скрывает он его или выставляет напоказ? Спорят о том, нужно ли держать врата храма открытыми или закрытыми, а ведь главное — в другом: может ли «Бог», обитающий в храме или изгнанный из него и потому умирающий, — может ли он все еще называться Богом? Кто считает это замечание пустым, уклончивым или неубедительным, тот еще даже не приблизился к тому месту, где отсутствие Бога становится значимым. Чтобы для нас Бог сделался важным, мы должны сна-

¹ *Воля к власти*, §§ 707, 708. См. также *Сумерки идолов*, «Четыре великих заблуждения», §§ 7–8; *Утренняя заря*, § 13; *Генеалогия морали*, II, § 20; *Антихристианин*, § 26 и т. д.

чала пережить его радикальную чуждость. Не имеет значения, что понятие «Бога» представляется немислимым (плохо сконструированным, не верифицируемым, редуцируемым и подверженным критике), ибо только идола можно было бы отождествить с его понятием. Дистанция, помимо простой равноценности *Dasein* и «Бога», — вот то, чего не могли и не должны были принять глашатаи и устроители «смерти Бога». Фейербах, Штирнер, Маркс опираются на предельно идолатрическое отождествление «Бога» с абсолютным Знанием, сконструированное Гегелем для того, чтобы в метафизической системе сообщающихся сосудов лишить понятие его содержания в пользу иного². Ницше так и не отозвал этот постулат о равноценности. Чтобы его преодолеть, нужно было бы признать *дистанцию Бога*. Тем самым мы пытаемся показать — не концептуально, дабы не впасть в тривиальную непоследовательность, — что дистанция, отступающая из метафизического мышления сущего в его Бытие, есть то единственное, что может освободить пространство, где Бог более не становится идолом, исторической фигурой в рамках онто-теологии. Означает ли это непременно, что Бог «потусторонен Бытию», — это уже другой вопрос. Дистанция Бога! Ни один идол не способен возвестить смерть или жизнь Бога, ибо Он «обитает в неприступном свете» (1 Тим 6, 16), куда нет доступа никакому свету, никакому подходу, никакому обитанию. Но дистанция оберегает также самую неуклонную близость к тому, что мы уже не в силах превратить в

² Маркс: «Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к *продукту своего труда* как к *чужому* предмету. Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же (*ebenso*) обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в Бога, тем меньше остается в нем самом» (*Экономико-философские рукописи 1844 г.*: Karl Marx — Friedrich Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 512). О том же пишет Фейербах: «Чтобы обогатить бога, надо разорить человека; чтобы бог был всем, человек должен сделаться ничем» (*Сущность христианства*, Введение (1841), гл. 2: L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Ak. Verlag, Berlin, 1973, Bd. 5, S. 65). Равноценность и самосущность атрибутов / предикатов — вот то единственное, что, согласно Фейербаху, позволяет осуществить их перенос от «Бога» к человеку. Так радикальное отсутствие негативной теологии становится прямым условием строго идолатрической деструкции.

идола. Освоение этой близости — вот, может быть, невзирая ни на какие попытки это оспорить, самая трудная задача.

Ницше остается идолопоклонником, потому что, будучи последним метафизиком, он не вступает в дистанцию. Нам скажут: но ведь *дистанция* фигурирует в его словаре, причем решающим образом, под именем *чувства дистанции*. Речь идет, несомненно, о некоем провале (*Kluft*), который ничем не заполнить и не измерить, так как он определяет «право создавать ценности» (*Генеалогия морали*, I, § 1). Но именно по причине своей тесной связи с ценностью, которая фактически обеспечивает строгость понятия, дистанция пролегает лишь между терминами, затронутыми оценкой: «между человеком и человеком, классом и классом» (*Сумерки идолов*, «Экскурсы 'несвоевременного'», § 37). Если дистанция когда-нибудь и осуществлялась в глубине воли к оценивающей власти, на манер «непрестанно возобновляемого стремления к увеличению дистанции в самой душе», то именно для того, чтобы породить «аристократию», которая должна произнести *Amen* (*По ту сторону добра и зла*, § 247).

Ницшеанская дистанция, конечно, имеет некоторое отношение к божественному, но внутри онто-теологии, на основании равноценности. Таким образом, она укрепляет метафизическое идолопоклонство, где «Бог» определяется как состояние воли к власти. В этой обозначающей функции «чувство дистанции» не только не занимает дистанцию по отношению к метафизическому лику божества, с которым имеет дело (и который предполагает) воля к власти, но радикальным образом игнорирует дистанцию Бога. Ницшеанская дистанция вступает в игру лишь для того, чтобы воспретить дистанцию Бога, более того, чтобы стереть ее в очевидности текста, заняв ее место.

И все же Ницше, как мы попытались показать, преодолел границы идолатрического отношения к божественному: состоявшаяся в конце концов встреча лицом к лицу с чем-то живым в божественном подтолкнула его к последнему преодолению границ: к помрачению. Как понять это явное противоречие? С точки зрения исторического развертывания судьбы Ницше следовало бы, наверно, считать важным следующий хронологический факт: тексты из сборника «Воля к власти», всего яснее осуждающие онто-теологическое понимание «богов», не сводятся к этим последним фрагментам. Те же тексты присутствуют и в «Антихристианине», за которым следуют «Ессе Номо», «Ницше против Вагнера» и

«Дифирамбы»¹. Не исключено, что это идолатрическое понимание божественного восходит к состоянию, которое предшествовало неуклонному и все более настойчивому призванию, в лице Фридриха Ницше, к божественному и было преодолено в этом призвании. Помрачение засвидетельствовало — но и отняло — единственную подлинную дистанцию вне метафизики. Но о том, что выходит за пределы речи, мы не можем здесь ничего сказать. Мы, погруженные в сумерки идолов, не можем ничего сказать о том, кто уже дошел в своем странствии до последней глубины ночи. Невозможность что-либо сказать учит также следующему: Ницше думал оставить идолов позади или встать на их место, чтобы взять на себя их метафизическую роль, но в этой попытке пройти через идолов к самому божеству он пал. Дионис коснулся его. Видимо, как невозможно без дистанции произвести раздел между идолами и Богом, так невозможно без дистанции выдерживать отношение к божеству. Только бесконечное отстояние дистанции позволяет уцелеть в бесконечной близости Бога. Оставшийся в своих понятиях идолопоклонником, слишком далекий от божественного — слишком приблизившись к нему, лично переживает испытание божественным. Здесь — двойное упущение: дистанции и отношения к дистанции, которая одновременно сближает и отдаляет, одним словом, удерживает божественное и человеческое на дальней дистанции: дистанции Добра. Вот, может быть, самое ценное, чему в этом упущении учит Ницше.

¹ *Воля к власти*, §§ 1038 (май-июнь 1888), 1037 (осень 1887), 1062 (июнь-июль 1885), 638 (осень 1887) и т. д. Ни один из этих фрагментов, как видим, не принадлежит к последнему периоду. Следует иметь в виду это свидетельство, хотя и хрупкое.

ИНТЕРМЕДИЯ 1

Предельная ситуация, которую мы диагностировали и которая привела Ницше к героической гибели, удерживает философа в невыносимом противоречии, где ему приходится выносить противоположные утверждения. Вопрос о божественном возникает в двойственном и возвратном, но при этом глубоко последовательном движении. Сначала божественное являет себя присутствующим в самом своем исчезновении — в «смерти Бога», сумерках идолов, пассивном нигилизме и т. д. — как ностальгия и освобождение. Но затем, поскольку метафизическое место высшего Сущего сохраняется, а вечное возвращение ожидает подтверждения от того, кто бы его поддержал, божественное обращается назад, словно язык пламени, и требует немедленного принятия божественной *persona* человеком: Сверхчеловеком, Дионисом, Распятый и т. д. Либо отсутствие, при котором человек остается в одиночестве, а божественное имеет лишь один лик — лик его сумеречного идола; либо всеобъемлющая инвестиция, где божественное тем и являет свое присутствие, что навязывает себя, вплоть до того, что захватывает человека — или, что сводится к тому же, помрачает его. Двойственность у Ницше не выдает никакой непоследовательности, но открывает апорию, которая опасна в ином отношении. Если некто отвергает божественное, подвергая его критике, а значит, утверждая его в качестве идола, то не угрожает ли ему в этой ситуации — сначала выступить посредником, а затем устранить посредничество (ложного) божества — немедленное возвращение божественного, но безликого и безымянного? Такая варваризация божественного была бы крайне опасной и для человека, и для божества. Метафизический

идол по-своему обеспечивает такое посредничество божественного, у которого есть имя и лицо. Крушение идола высвобождает не столько пустоту, сколько пространство, открытое анархическому вторжению божественного. Быть может, то, перед чем не устоял Ницше, было именно таким вторжением. Но основная задача Ницше — возвещать смерть идолов божественного — вовсе не требовала от него сдерживать этот натиск. Эта задача, или эта опасность, выпала другому времени — нашему времени или тому, которое наступает на наших глазах.

Поэты лучше выражают историю, чем философы, заранее расчерчивающие ее на графы с исторической точки зрения, и потому легче преодолевают ее границы. Был один поэт — до Ницше, но внутренне глубоко родственный ему, — который пережил подобную альтернативу и нашел способ ее преодоления: Гёльдерлин. Отсутствие божественного, в форме «ностальгии по Греции», есть именно то, что наполняет и вдохновляет роман «Гиперион, или отшельник в Греции» (1797-1799). Непосредственное принятие божественного приводит к созданию трагедии «Смерть Эмпедокла» (1798-1800), где смерть и причастность совпадают в «ганимедовском» расположении человека, то есть в жерле Этны. Гёльдерлин избегает этой альтернативы лишь одним способом: рискуя помыслить немислимый парадокс — близость человек к божеству *возрастает*, а вовсе не уменьшается, с увеличением их отстояния друг от друга во взаимном различии. Удаленность божественного образует, быть может, предельную форму его явления. Мы пытаемся выразить этот парадокс под именем дистанции¹. Два стихотворения, выбранные без каких-либо особых критериев среди наиболее крупных, могли бы стать нашими главными провожатыми к очевидности этого парадокса: *В любезной голубизне* и *Патмос**. Попытаемся вслушаться в них и прочесть их строка за строкой.

¹ Тот же самый или, по крайней мере, похожий парадокс можно вычитать у Рембо, если попытаться понять его творческий путь в том смысле, в каком его представляет Коринна Николя-Марион: С. Nicolas-Marion, «De la gourmandize à l'ardente patience. Rimbaud à la conquête du divin», *Résurrection*, 42, Paris, 1973, p. 95–111.

* Полный текст обоих стихотворений в русском переводе Вячеслава Куприянова см. в Приложении к главе 3.

УДАЛЕННОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО И ЛИК ОТЦА: ГЁЛЬДЕРЛИН

Ведь, не удаляясь таким образом, души никогда бы не научились приближаться к Богу.

Хуан де ла Крус, *Темная ночь*, I, 14.

Гибель героя — предлог для его бытия.

Гибель героя последним рождением станет.

Р. М. Рильке, *Дуинские элегии*, I*

8. Размеренный образ

С почти невыносимой плотностью Гёльдерлин вмещает в одно стихотворение ту предельность, в которой располагается его мысль. Но еще более, чем это стратегическое положение, текст «В любезной голубизне» раз и навсегда — а потому загадочно — определяет фундаментальные измерения, которые очерчивают поэтический характер любого произведения. Хотя издатель причислил это стихотворение к фрагментам сомнительной подлинности¹, это не препятствует тому, что удивительно плотное пере-

* Пер. В. Микушевича: Р.М. Рильке, *Дуинские элегии*, InWerden Verlag — Москва, 2002, с. 4.

¹ F. Beissner, in: *Hölderlin, Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2, 1 (1951), S. 372 ff. Мы приводим цитаты по этому изданию (в дальнейшем — GSA), указывая том (за исключением Bd. 2, 2, цитир. чаще всего), страницу и строку стихотворения. [Русские переводы стихов Гёльдерлина

плетение сближений, созвучий и отсылок к другим, несомненно, каноническим тестам указывает на него как на неистощимое средоточие подлинно гёльдерлиновской речи. Быть может, сама эта ситуация — изначальная и радикальная, в силу чего она насыщает и наполняет смыслом творчество Гёльдерлина в целом — подкрепляет изумление и сомнение: стихотворение становится чрезвычайно трудным, приводит в замешательство, потому что *слишком* властно сосредоточивает в себе собственно «гёльдерлиновский» характер, удостоверяя в качестве подлинных все остальные сочинения. Строгий и сдержанный подход к этому средоточию, в свете более крупных произведений, — вот то, что мы попытаемся здесь осуществить.

«В любезной голубизне». Любезной (*lieblich*: достойный внушаемой им любви) — как любезным был уже «стук молотка по косе и голос крестьянки, / Что загоняет вола после работы домой» (*Скиталец*, 82, 1–2, пер. Е. Эткинда). Голубизне — в том смысле, в каком Эмпедокл говорит:

Тогда дышал эфир, и как тебе,
Мне эту грудь, пронзенную любовью,
Он исцелял дыханием — и в миг
По волшебству, в *голубизне* высокой,
Мои загадки разрешались.

(*Смерть Эмпедокла*, 2-я редакция, 1, 3, GSA 4,1,
S. 106, 427–430= Киев-Синто, 1994, с. 162,
пер. Я. Голосовкера).

Почему эфир, одеваясь в голубизну и приближаясь в ней, заслуживает пробуждаемой им любви? Отливающий синевой горизонт сосредоточивает в себе пространство, где становится возможным поклонение — поклонение эфиру, «Отцу Эфиру» (*К Эфиру*, GSA 1, 1, 204, 2). Как именно здесь вступает в игру тайна Отца — это

приводятся по изданию: Гёльдерлин, Сочинения, М., 1969, за исключением двух стихотворений, базовых для данного очерка, которые цитируются почти всегда в Интернет-переводе В. Куприянова и приведены в приложении к этой главе. Следуя интерпретациям Ж.-Л. Мариона, мы в некоторых случаях, которые не оговариваются специально, вносили изменения в опубликованные переводы или предлагали собственный подстрочный перевод непосредственно с немецкого языка по указанному выше Штутгартскому изданию. — *Прим. пер.*]

еще предстоит осмыслить. Но поэт не испытывает нужды ни в понятиях, ни в суррогатах понятия (аллегорических альтерациях концептуального дискурса), ибо для него, как поэта, внятным словом становятся сами вещи. Поэтому здесь берет слово «металл церковной крыши», или, вернее, солнце, которое в ней отражается и окрашивает жезл. Вокруг звуки, краски, удары колокола сливаются воедино, чтобы тем резче выделиться из прежде подчеркнутого единства: скрип флюгера не нарушает молчания, как и крик ласточки не тревожит тишины колокольной. Из этих взаимных отсылок рождается «тишина», «недвижная жизнь», «*ein stiller Leben*» (372, 5): не «мертвая природа» (натюрморт, нем. *Stilleben*), а покой напряжений, уравновешенных тем целым, которое их отличает друг от друга и делает их зримыми, то есть уравновешенных жизнью. Здесь жизнь порождается покоем, который, однако, в некотором смысле сам ею порожден. В этой игре возникает, навсегда вписываясь в сводчатый проем, силуэт человека, сходящего по ступеням. Отзвонив в колокол, он появляется сперва смутно, затем становясь яснее и, наконец, вырисовывается, голубоватый на голубом фоне, как некая фигура:

Чем страннее этот одинокий облик, тем
Больше узнаем в нем человека.

(372, 6–7).

Вместо того, чтобы слиться с прочими силуэтами или раствориться в своей явленности, этот силуэт оказывается в «недвижной жизни» обособленным (*abgesondert*, 372, 6), видимым в принимающей его голубизне. Он выделяется на фоне голубого, как выделяется коллаж в синем цвете у Матисса: с непредвиденной и неуклонной строгостью. Однако Гёльдерлин подчеркивает не только выделенность этой фигуры. Он видит не только форму, но и то, что в этой любезной голубизне сама форма высвобождает для другого видения. Отправляясь от формы, он указывает на то, что в ней становится различимым некий образ (*Bild*) — образ человека. Человек не просто принимает образ как форму среди других форм, но обладает способностью, или возможностью, придать себе в форме некую образность (*Bildsamkeit*). Конечно, в окне колокольной появляется форма, силуэт, отделяя от себя и очерчивая «тишину». Но в самом этом появлении прежде всего обнаруживается тот факт, что человек *может* явиться в образе

и как образ¹. В чувственном явлении силуэта взгляд поэта зревает тайну явления человека: то, что человек может принять зримую форму в некоем образе, как принимается (или не принимается) в земле саженец.

Где же предстает это явление, в коем человек обнаруживает себя принявшим образ? В проеме окна — окна колокольни, но постольку, поскольку «окна, откуда слышан колокол, — это / Врата для красоты», *an Schönheit (ibid., 8)*. Здесь красота открывается в проеме окон, но главными вратами Красоты становятся двери: благодаря Красоте круглая (или стрельчатая?) арка предстает как окно, хранящее любезную синеву, которая с мягкой настойчивостью очерчивает явленную форму как образ. Но что здесь понимать под Красотой?

Но и цветок прекрасен, поскольку
Он под солнцем цветет.

(372, 24–25).

Приходит ли Красота вместе с закатным солнцем, которое стихотворение называет «прекраснейшим солнцем» (373, 32)? Или ее посылает то, чем рождено само солнце: «Всемогушая богопрекрасная Природа» (*Так же, как в праздник...*, 118, 12 пер. В. Куприянова)? Природа, в которой, как сказано в одном из поздних стихотворений,

Сам Бог нам потакает,
Лазурью небесной дарит.

(*Прогулка*, 276, 17–18, В. Куприянов).

Но каким образом Природа может божественно не только наделить красотой «окна небес» (*Ближайшее наилучшее*, III, 237, 1), но и хранить образ в рукотворном окне — в сводчатом проеме колокольни? Ведь, загадочно продолжает поэт,

¹ Хотя термин *Bildsamkeit* не употребляется у Канта, здесь нельзя не вспомнить о понятии схемы в *Критике чистого разума*. Схема определяется не столько как *Bild* [образ], сколько как «представление об общем способе, каким сила воображения (*Einbildungskraft*) доставляет понятию образ» (KrV, A 140 — B 179). *Силой воображения* здесь называется способность выводить в образ — так, как выводят на сцену: без громких эффектов, но придавая форму самой сущности вещи, позволяя ей оформить саму себя. См. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1929, §§ 19–23.

Врата в ладу с природой тоже, и в них есть
Родство с деревьями в лесу.

(372, 8–9).

Это «тоже /*auch*», которым вводится сравнение, созвучно следующей строке: «И в чистоте есть тоже красота». Чем связаны между собой эти «тоже»? Разумеется, красотой, которая характеризует Природу и рождается из нее, и чистотой, которая подражает ей по-человечески, как искусство подражает Природе («подражать, *nachahmen*, 14). Каким же образом искусство подражает Природе? Здесь Гёльдерлин мыслит в согласии с Аристотелем: «Искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей»¹. Искусство подражает природе для того, чтобы довершить ее; это означает, что оно довершает ее, играя ее роль, выполняя ее работу: искусство действует подобно природе именно там, где природа вынуждена действовать подобно искусству. «Каждый выполняет по-своему, один изящнее, другой грубее, свою миссию человека — умножать жизнь Природы, ускорять ее, разнообразить, смешивать, разделять, связывать. Следует признать, что этот изначальный инстинкт — идеализировать, требовать, оформлять, развивать и довершать Природу — больше не одушевляет деятельность людей... Как видишь, мой милый, я только что сформулировал парадокс: стремление к искусству и к созданию образов (*Kunst und Bildungstriebe*), во всем их многообразии и многоликости, есть истинное служение, которое люди воздают Природе»². Этот «парадокс» — единственное, что проливает

¹ Аристотель, *Физика*, 199 а 15–16. См. комментарий J. Beaufret, «Hölderlin et Sophocle», in: *Hölderlin: Remarques sur Œdipe. Remarques sur Antigone*. Trad. et notes de F. Fédier, Paris, U.G.E., 1965, p. 8 s. Мы многим обязаны этому замечательному изданию.

² *Письмо к брату*, 4 июня 1799, п. 179, GSA 6, 1, 328–329. См. *Основание Эмпедокла*, того же периода (Гомбург), в частности: «Искусство есть цветение, совершенство природы. Природа становится божественной лишь через связь с искусством, принадлежащим к иному, но гармоническому роду. Когда каждый из богов является всецело тем, чем он может быть, и один соединяется с другим, восполняет недостаточность другого — недостаточность, которая необходима ему, чтобы действительно быть тем, чем он может быть как частное божество, — тогда мы присутствуем при довершении, и божественное оказывается на полпути между богами. Органический, артистический человек есть цвет природы» (GSA, 4, 1, 152). В этом же смысле, безусловно, следует понимать и эти строки: «В жизни искусство ищи, в ис-

свет на указанное сходство. Разумеется, чистота не в большей мере тождественна красоте, чем сводчатое окно; однако божественное проистекает именно из того, что они «тоже» «подражают» тому, что не смогла им дать природа. Вернее, речь идет не о неудаче или упущении: ведь любезная голубизна омывает и наполняет окно так же, как наполняет и омывает прекрасные деревья. Речь идет о божественном: о том, что чистота способна по-своему довершить то, чего красота достигает по-своему. Красота «природно» довершает то, что «культурно» усовершенствует чистота. Еще точнее, «возврат к родным корням» позволяет искусству завершать природу в культуре и утверждать в ее истине: искусство само открывает нам путь к тому, что остается для нас самым родным. Если цветы обязаны своей красотой солнцу, под которым они цветут, то

Выбирает глаз
Часто в жизни себе существо (*Wesen*), что
Могло бы называться прекрасным более,
Чем цветок.

(25–26).

Более прекрасным, чем цветы, озаряемые солнцем наравне со всем сущим, это существо становится благодаря акту языка, который именует его таковым, то есть благодаря искусству поэзии.

Нет ничего, что было бы выше сияния красоты, — только жест, обозначающий красоту иначе: жест искусства, в своем «возврате к родным корням» более естественный, чем естественное по природе. Когда человек принимает форму — а он призывает к этому и вызывает в этом к самому себе, — это ничего не добавляет природе, кроме взгляда человека, определяющего меру ее красоты. Более того, определяющего ею, как красотой, свою собственную меру. Принятая форма не удваивает природу, и человек не превосходит ее, но довершает:

Франкфурт своим обликом
Есть впечатленье природы, говорящей
О человеке.

(Из бездны, 250, 13–15).

Человек и воспроизведенная форма не означают здесь чего-то большего, чем Природа, но схватывают ее и представляют в ее ра-

дикальной природности: город оказывается по-человечески представленным в образе согласно Природе. Так Аристотель представляет πόλις¹. Впечатление избегает мутного удвоения, потому что сама Природа напечатлевает во впечатлении незавершенность, позволяя ее довершить. Это такое впечатление (*Abdruck*), которое становится верным, если принимающий его взгляд угадывает в Природе форму, в ней *не* предъявленную: ту самую, которую нужно (позволить) увидеть. Несомненную верность, удостоверяющую такое видение, Гёльдерлин называет «чистотой»²:

Ибо там, где странствуют чистые, более восприимчив
Дух, открыто и радостно цветут
Сумеречные образы жизни, —
Там, где свет кажется вернее.

(К княгине Дессау, GSA I, 1, 309, 17–20)

В чистоте, как в прозрачной среде, дух становится восприимчивым: неуловимое в ней обретает форму; в «серьезном духе»³ сумеречные «бессилия» Природы освобождают просвет, где «верный» и «серьезный» свет духа «культурно», но тем в большей мере природно заставляя их цвести — подобно цветам и еще краше цветов. Эта серьезность дает силу вынести свет, в коем дух позволяет формам выявиться в сумеречной бесформенности; тогда человек обретает возможность поэтически выразить «серьезность и слово, довлеющее себе»⁴.

Ибо нужна серьезность духа: образ, рожденный создающим образность (*Bildsamkeit*) взглядом, вырисовывается на фоне любезной голубизны как явление, невыносимое в своей точности и ошеломляющей строгости. Образ не только заключает всецелую сущность (*Wesen*) вещи в силуэт, очерчивающий форму, но и вырисовывается одновременно с формой, *не* предшествующей ему по природе. Это совпадение формы и образа ведомо живописцу,

¹ Аристотель, *Политика*, I, II, 1252 b 27–1253 a 39.

² В любезной голубизне, 372, 9, 16, 20.

³ *Ibid.*, 372, 10–11; 373, 13.

⁴ Заметки об Антигоне, § 2, GSA, 5, 267. — Фактически серьезность относится к тому, чтобы терпеливо длиться (*dauern*, 372, 16), удерживать себя (*bleiben*, 373, 2) перед чистотой духа. Такой выносливости человеку не достает чаще всего (*Хлеб и вино*, § 6 и § 8, 93–94), так что божество, на его взгляд, уже не может принять облик.

который видит, как вещь утверждается в зримости — вся сразу и целиком. Гёльдерлин обозначает и переживает такое совпадение:

Ведь образы бывают настолько просты (*einfältig*), настолько
Святы (цельны, *heilig*), что поистине часто
Боишься их описать.

(372, 11–12).

Святая простота образа, явленного в форме, — человек в сводчатом окне: любой, кто его когда-либо *видел*, изведal эту робость. Любой, кто читает начало стихотворения, не испытав здесь этой робости в полную меру, не должен продолжать чтения: дальнейшее безнадежно ускользнет от него. Образ нельзя описать потому, что его дивная простота вызывает робость. Эта робость, тихая и тайная, неосязаемая и большей частью незримая, принадлежит к самой сущности образности (*Bildsamkeit*). Выражение того, как незримое «выходит» в зримое, подразумевает, что зримое окутано ореолом робости. Человек, чью чистоту должен вынести дух, тоже открывается робости: ведь робость имеет своим истоком отображение. Поскольку человек отображается в поэзии, ему приходится выносить эту робость. Укоренившись в *Bildsamkeit*, робость настигает его. Возможно ли «остаться чистым», и до какой степени? На этот вопрос, вопрос об отображении [*mise en image*], Гёльдерлин отвечает не чем иным, как удвоением апории: человек должен выносить испытание отображением, «подражая» небожителям, ибо именно от них он принимает свой «образ Божества» (372, 22)⁵. Сам будучи образом наивысшего, что есть в природе, — божественного, разве мог бы человек оградить себя от робости перед образами, которую вызывает в нем стихия его чистоты? Человек должен стремиться к Небесным: ведь

Могут те,
Что вечно добры, всё объять — так богаты
Они радостью и добродетелью.

(372, 12–14).

⁵ Очевидный намек на Быт 1, 27, как это подтверждают *Что такое жизнь человеческая?* (209, 1) и *Единственный I* (153, 25–26 и т. д.). Возможен также намек на Кол 1, 15, где Павел определяет Христа как «икону Бога невидимого». В самом деле, иногда Христос именуется «Образом Бога» (*К Мадонне*, 216, 150).

Стало быть, человек не без пользы меряет себя мерой божества, становится его образом,

Пока дружелюбие в сердце
Еще длится во всей чистоте.

(372, 16–17).

Дружелюбие, в котором открывается чистота, стремится к радости и добродетели (*Tugend*) Небесных, небожителей. Тот факт, что, насколько нам известно, не существует текста, хотя бы косвенно проливающего свет на темноту этого места, указывает, возможно, на скрытый пункт, которым держится всё стихотворение. Небесные, а через них и Божество, замечают, на какую чистоту способен человек, и помогают ему своей добродетелью и радостью, в коих мы узнаем то, что выявилось в нашем дружелюбии как в наброске. Радость и добродетель происходят — внезапно возникают — из их богатства: богатство делает возможным дружелюбие, где радость и добродетель приходят к согласию. Дружелюбие (*Freundlichkeit*) пробуждает «дружбу»: в ней другой пребывает в дистанции, оберегающей его явленность. Небесные пребывают в дистанции, а значит, могут *видеть* образы. Только их удаленность дружественно принимает восхождение зримого. Вернее сказать, зримое принимает печать и честь восхождения (в том смысле, в каком говорят о восходящем струении соков) лишь благодаря приветливости, оберегающей удаленность. Радость и добродетель богатых, как хорошо известно, объясняется бережливостью, позволяющей «видеть насквозь». Но небесные богачи, в противоположность нам, бережливы не для того, чтобы владеть еще большим, омертвляя свое достояние в капитале; они бережливы для того, чтобы не владеть, чтобы позволить «цвести» образу, в коем вещи обретают форму. К тому же то, что Гёльдерлин понимает под этим «беречь»¹, знаменует собой шаг назад, открывающий перспективу, подобно тому как взгляд с высоты полета

¹ *Schonen*, см. прим. 13 и 51. Может быть, не слишком насилуя букву стихотворения, допустимо перевести *Tugend* как «сдержанность» (а не как банальное «добродетель», как это предлагает — правильно с семантической, но не с философской точки зрения — А. де Буше: éd. *Pléiade*, 923, 22; 940, 65)? Другие случаи употребления этого термина, редкого в лексике Гёльдерлина (GSA, 2, 2, *Dichterberuf*, 477, 12 и *An die Madonna*, 844, 30), судя по всему, не подтверждают этого смысла.

делает зримыми формы и складки земной поверхности, ускользающие от слишком земного взгляда, — короче говоря, оберегает рождение незримого образа. Быть может, удаленность богов нужно понимать именно так: как сокрытие, которое позволяет возникнуть вещи, «ожидает увидеть» ее и наделяет ее дистанцией. Коль скоро взгляд Небесных поистине хранит удаленность от вещей, чтобы в ней приютить их образ, человеку надлежит подражать им в этой удаленности. Но подражать вдвойне, ибо человек принимает восхождение образов, лишь удерживая самого себя как «образ божества», выявляемый удаленностью. Прежде чем беречь удаленность, человек должен быть облагодетельствован удаленностью, позволяющей ему принять форму в образе. Вот почему боги скрываются: они отступают перед человеком, который становится их образом, как и человек должен отступить, чтобы незримое мира стало его образом. Очевидность богов или Бога (здесь текст переходит к единственному числу) строго совпадает с сокрытостью: небо отступает, чтобы открыть, «в любезной голубизне», глубину и основу принятия образа (в том смысле, в каком говорят о принятии пострига): образа вещей. Эта удаленность не только не зачеркивает, но гарантирует его неуклонное, предшествующее и постоянное присутствие.

Неведом ли Бог?

Открыт ли (*offenbar*), как небо? В это

Готов я скорее поверить.

(372, 17–18).

Этим строкам отвечают другие:

Что такое Бог? Неведомый, и, однако,

Полон черт Его лик

Неба².

² *Что такое Бог?* (210, 1–3). Ср. *Плач Менона о Диотиме*, § 7: «Чтобы, величье узрев, богов я воспел веселее, / Тихая, как и они, ты, вдохновенье (*begeistert*) мое!» (2, 1, 77, 85, пер. В. Микушевича). В предыдущей редакции этот последний стих выглядел так: «И, как они, молчаливая, воспевать молчаливых богов» (2, 1, 73, 75). Более ранний вариант, пожалуй, предпочтительнее. Ср. *Ватикан*: «Хранить чисто и рассудительно / Бога — вот то, что нам вверено» (252, 12–13) и *Заметки об Антигоне*, § 3 (*loc. cit.*, p. 78 s.). О том же говорит Ж. Бюффе: «Наиболее собственная задача человека, вверенная ему для служения и заботы, отныне заключается в том, чтобы научиться пере-

Очевидность и неузнанность сливаются воедино для того, кто в итоге мыслит удаленность как наиболее радикальный способ присутствия, свойственный Богу, и только Ему. Сходным образом удаление мастера придает окончательную форму *артефакту*, вплоть до его нередуцируемости; так *артефакт* более, чем когда-либо, утверждается сам по себе, целиком, как знак удалившегося. Кто хотел бы иной очевидности Бога, чем явленная в этой удаленности, тот явно не знает, чего требует, — если только не требует того, чтобы сам Бог сделался *Bild*, εἰκών, образом, то есть все еще оставался сокрытым, дабы родился его образ. И тогда удаленность утверждается в лоне самого Бога: это кенозис. В других местах Гёльдерлин прямо размышлял об этом¹. Ибо никакая зримость не дает узреть себя в форме, если некая удаленность не предшествует ей, дабы ее приютить. Стало быть, та основа, где размечается место Отца, остается бездной. Так небо служит основой образов, формы которых присутствуют в нем.

Итак, человек в своем стремлении к природе мог бы ей подражать: удаляться из образов, которые он принимает. В этом он подражал бы тому, чьей удаленности подражает: Богу — очевидно неведомому. Такое подражание одного удаления другому Гёльдерлин называет мерой: «Не несчастливо измеряет себя человек божеством» (372, 12). Измеряет как собственной мерой и одновременно как мерой того, чьей мерой он себя измеряет. Но что это за мера, которую таким образом находит для себя человек?

Неведом ли Бог?

Открыт ли, как небо? В это

Готов я скорее поверить.

(loc. cit.).

Будет ли мерой человеку соизмерение себя с Богом? Несомненно, коль скоро тривиальность не скрывает сути, коль скоро Бог сам, как принимающий удаленность, устанавливает меру — меру своей удаленности. Блаженный Бог

носить *это отсутствие Бога*, составляющее наиболее существенную фигуру Его присутствия. Суметь выполнить подобную задачу означает войти в самое подлинное измерение *трагического* и *трагедии* (*Trauer-Spiel*) («Hölderlin et Sophocle», in: *Remarques...*, p. 15).

¹ Об этом см. H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, III, 2/1, *Theologie, Neuer Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1969, S. 196-211; и *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, Benzinger, 1969, 1969.

Готов жизнь даровать без конца,
Радость творить вместе с нами, когда он,
 знающий меру (*kundig des Massen*),
Помня дыхания закон, слабых разумно щадя (*shonend*),
Прочное счастье дарит городам и селам в награду².

Мера, которой человек измеряет себя, есть та мера, которую полагает собственной удаленности Бог. Но так как Бог определяет себе полную меру лишь в своей удаленности, и лишь тот, кто удаляется, знает число своих шагов, меру божественной удаленности знать не дано никому.

Не дано мне постичь того, чего я взыскую:
Меры. Один только Бог знает,
Когда приходит совершенство, которого я взыскую

(Единственный, I, 155, пер.
В. Микушевича, ук. изд., с. 171).

Подражание божеству требует не только разделить (и применить к нашей собственной судьбе) его удаленность, но и не вымеривать ее. Правую меру хранит божество, а человек лишь подражает ей (довершает ее), вынося бремя самостоятельного определения собственной меры, то есть ее согласования с правотой. Определить самому себе меру, в которой достигается его подлиннейшее благо, — для человека это не участь, абсурдная в своей одинокости, а задача, в которой он, по благодати божественной удаленности, становится образом Бога. Открывая подобную двойную удаленность, хранение побуждает и призывает человека к устройству пространства, которое эта удаленность обнажает, как отлив обнажает берег. Устройство, которым вполне успешно, хотя порой суетливо, занимается человек в виду непрестанно отступающей цели (техническую сторону такого устройства представляет обустройство территории), не должно скрывать хранения, с его вни-

² *Возвращение* (пер. Г. Ратгауза, ук. изд., с. 141). Об этом же см. *Скиталец*: «Ты отвечала: 'И здесь управляют всеисильные боги, / Смертный дерзает подчас их беспредельность объять!'» (80, 17–18, пер. Е. Эткинда); *Хлеб и вино*: «...от полудня до позднего часа / Полуночного свят меры вселенской закон, / Общий для всех, но все же дана и особая мера / Каждому» (91, 43, 45, пер. С. Аверинцева); *Праздник мира*: «Зная меру, Бог / Едва касается людских жилищ, — легко, / На краткий миг, для всех неожиданно...» (пер. Е. Эткинда). (Этот текст, изданный и опубликованный в 1954 г., отсутствует в GSA. Он был включен Ф. Байснером в *editio minor*. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Frankfurt, Insel, 1965, S. 344. Мы цитируем по этому изданию).

манием к удаленности и соразмерным ей измерением себя. То, что здесь удерживается чистотой¹, то есть тот факт, что человек есть образ божества, объясняется не столько заслугами (*Verdienst*), сколько исключительностью способа прохождения дистанции, которую человек в своей удаленности обеспечивает образу мира: «поэтического» способа. «Нужно исходить из того, что поэзия — это по преимуществу мера. Более того, произнося фразу: ‘Быть поэтом — значит *измерять*’, — мы, возможно, должны перенести ударение: ‘*Быть поэтом* — значит измерять’. В поэзии проявляется то, что представляет собой любая мера в ее глубинной сути... Поэзия — это принятие меры, понятое в строгом смысле: принятие, в силу которого человек только и получает меру, сообразную всей широте его бытия» (Хайдеггер)². Только соблюдая дистанцию, именование способно всматриваться в образ. В поэтической речи язык избегает статуса «языка-объекта», низведения до рабского состояния средства коммуникации. Он повелительно держит — или, вернее, хранит — дистанцию: не осуществляя никакого присвоения вещи человеком, он сводит вещь и человека в молчаливой, внутренне согласной беседе. Именно это Гёльдерлин понимает здесь под «обитанием»: земля становится не «обиталищем» (как утверждает хлопотливость с ее заслугами), но обителью, где можно жить, если поэзия сбережет ее уединенность. «Но для этого слова должны прорасти, как цветы» (*Хлеб и вино*, § 5, 93, 90). Слова здесь подражают природной красоте цветов: вот то, чем завершается прохождение дистанции.

9. *Время счастья*

Есть ли мера на свете? Нет
Никакой.

(371, 23).

Нет никакой меры — прежде всего и главным образом потому, что удаленность не сохраняется сама собой. «Длится» и «сохраняется»

¹ Чистота к тому же связана с мерой: «Ибо в меру / Есть и в грубом нужда, / Дабы чистота воссияла» (*Титаны*, 219, 64–66, пер. С. Аверинцева).

² «Человек живет поэзией», in: *Vorträge und Aufsätze*, II, S. 70. Нечего и говорить, что мы не собираемся заниматься таким нелепым делом, как дурно пересказывать продуманное на таком уровне. Указанный текст служит предпосылкой нашего прочтения и еще более придает ему характер изложения.

(372, 16, 372, 2) только чистота, терпеливость которой, подобно терпеливости Иоанна Богослова, «сохранена чистой» (*Патмос*, III, 180, 73). Это чистота, для которой «всегда сохраняется мера» (*Хлеб и вино*, § 3, 91, 44), ибо именно чистота ее хранит и поэтически утверждает в своей удаленности. «Загадка, рожденная чистым истоком» (*Рейн*, 143, 46), строго соответствует загадочной судьбе человека, живущего лишь в поэте. Оставаться поэтом — выдерживать поэтический жест, чтобы оставаться, — первейшая задача человека, но и тайна, объясняющая, «к чему скудному веку певцы» (*Хлеб и вино*, § 7, 94, 122; пер. С. Аверинцева, ук. изд., с. 139). Не будь поэтов, вместе с мерой исчезнут и формы, и образы. Возможно ли вновь и вновь поэтически утверждать непреходящую меру, коль скоро она никогда не утверждается сама собой? В момент, когда стихийное вскипает во всей своей силе и пытается поработить человека, героическое должно сохраняться в чистоте, дабы удержать меру. «*Держаться*, сопротивляться порыву: такова героическая жизнь человека, который в трагические времена как раз и не поддается трагедии» (Ф. Федье)³. Поэтический героизм избегает трагичности, ибо сохраняет довольно чистоты, чтобы измерять удаленность и себя самого мерой непосредственной близости божества. Мера может отсутствовать в другом смысле: не в том смысле, что она более не утверждается, а в том, что ее поэтическое утверждение ослабевает вместе с человеком. Отсюда рождается трагедия: слепота Эдипа — главный мотив двух последних стрóf стихотворения (373, 20). Следовательно, стихотворение до самого конца движется между крушением меры и поэтически длящимся бытием человека.

Что означает здесь трепет цветов, щебет птиц у ручья? Почему они резко противопоставляются «существу» и «добродетели» (373, 4, 13)? Цветы «прекрасны», потому что солнце по природе старается придать им образ. Ручей, тоже «прекрасный», обязан этой образностью лишь природному устройению, которое придает ему ясность. «Кладбищенские голуби» (373, 809) слетаются, как у Валери*, к ложу творения, где без их содействия, но им на

³ F. Fédier, *Remarques...*, loc. cit., p. 166, в комментарии на начало § 2 *Заметок об Антигоне*, p. 71–72.

* Имеются в виду строки из стихотворения Поля Валери «Кладбище у моря»: «Спокойный кров среди гробниц и пиний, / Где ходят голуби, где трепет синий...» (пер. Е. Витковского — прим. пер.)

благо «цветет» более веселая жизнь. Их «облики» (373, 7), не вызывающие ни к какой мере, не достигают собственно поэтического отображения. Может быть, именно поэтому ручей предстает как «Господне око» (373, 5), но никоим образом, в отличие от человека, не как *образ* божества. Итак, человек способен приходить в экстаз перед изобилием красоты, быть по природе одержимым ею вплоть до ностальгии. Но он должен понимать, что надлежит сообразовываться с мерой, а не с изобилием, «иначе от всемогущего летит на крыльях орел» (373, 203)* и в сей же миг, все еще безмятежный, как никогда, «добычу радостную ищет / Отцу» (*Германия*, 150, 45–46). Остаются песни птиц, но человек — не птицелов, подманивающий птиц свистом; он — тот, кто «поэтически» выдерживает меру. Страдание ревниво к тем формам, которые без труда придает вещам природа, и

Скорее омрачает человека,
Тем более мое сердце

(372, 27),

и «слезы льются / Из глаз» (373, 6–7). Само это страдание принадлежит к сердцевине неразрывной связи человека с Природой. Ибо человек лишь по одной причине страдает оттого, что в своем «культурном» отображении не в силах сравняться с изобилием природных форм: потому что ему, в более изначальном смысле, не удастся сохранить меру, где его чистота смогла бы окончательно придать образ всему, что бросила незаконченным Природа в своей благодушной немощи. Человек не может желать большего, нежели «мудрость, получившая в этом форму» (373, 3–4). Та самая «добродетель», которая свойственна Небесным (373, 13) как оберегающая «сдержанность», сущностно причащает себе человека. Подобно тому, как изобилие спонтанных форм не нарушает меры, которую соблюдает в них, им соразмерно, Бог¹, так мера, соблюдаемая человеком, ничего не утрачивает оттого, что сама измеряет себя смирением, никогда не достигая высоты «кометы», а потому и не претерпевая никакого посягательства.

* «Sonst reicht an das Mächtige auf Fittigen der Adler». В русском переводе В. Куприянова предлагается другой смысл: «Душа же, я верю, должна оставаться / Чистой, и так достигнет мощи орлиных / Крыльев» (прим. пер.)

¹ См. *Греция III*, 257.

Большого желать

Дерзнуть (*sich vermessen*) не может природа человека.

(373, 12–13).

Согласно комментарию Хайдеггера, *Vermessen* означает «отмерять», сообразуясь с «взаимным отграничением областей внутри Измерения»²; *sich vermessen* означает «ошибаться в себе», «заблуждаться относительно себя», измеряя себя безмерностью, то есть, строго говоря, утрачивая всякую меру. В самом деле, человек утрачивает всякую меру, как только пытается измерять божество, да еще по себе. Пытается не только из-за гордыни, ὕbris, но и забвения того, что мера его собственной сущности подражает божественному прообразу лишь в удаленности и только потому, что божество дает себя в удаленности. Тот факт, что лишь удаленность подражает удаленности, означает, что безмерность терпит крах вдвойне: потому что не сумела воспроизвести божественную меру, и потому что, главным образом, утратила смысл меры — сущность меры как удаленности. Отсюда — заблуждение относительно сущности человека. Отсюда — настойчивое возвращение стихотворения к «серьезному духу», который держит меру. Ибо

Жизнь состоит из дел, и отважных;

Высокой цели, сдержанных движений,

Хода и шага, и блаженства добродетели

И великой серьезности, но и чистой юности.

(*Удовлетворенность*, 279, 29–32).

Счастье рождается из сдержанности, которая оберегает великую серьезность и хранима в отстоянии дистанции, подражающей дистанции божества. Хвалы заслуживает не заслуга (*Verdienst*) хлопотливости и не безмерность, растворяющая меру, а именно «добродетель», которая вместе с «радостью» (373, 13) «чистой юности» гибко, размеренно и смиренно обживает удаленность.

С гениальной чуткостью возвращаясь к исходному образу, поэт, однако, заменяет его другим: юная дева в саду, огражденном наподобие кладбища, принимает среди колонн веяние «серьезного духа» (в этом месте можно узнать двусмысленность библейского пνεῦμα, см. Ин 3, 8). Колонны образуют проемы подобно

² Хайдеггер, «Человек живет поэзией», *loc. cit.*

сводчатому проему колокольни, чтобы в них предстала, как некий образ, фигура человека. Почему фигура принимает здесь образ? Потому что серьезности духа соответствует мера, открывающая пространство зримости: колонны. Однако Гёльдерлин модифицирует видение: дева принимает образ потому, что *она сама* (а уже не пространство, дающее ей приют) «проста / По сути и чувствам своим» (373, 16–17). «Простое» «простого неба»¹ достигает простоты, вовсе не имея нужды заботиться об этом. Но дева, чтобы прийти к «простоте / Ученика» (*Патмос*, I, 167, 78–79), должна приложить к этому усилие всего своего существа и своего сердца. В ответ такая простота принимает хвалу от серьезного духа и терпение в скорбях и трудах, сопряженных с удаленностью. Это — честь, благодаря которой дева становится зримой в образе. Достаточно ли удаленности, размечающей тот проем, в котором является дева, — достаточно ли ее для того, чтобы встретить деву среди колонн? Вовсе нет: вторя второй строфе, предвещающей трудное испытание (прежде чем оно осуществится в третьей), Гёльдерлин сводит условия зримости девы в ее суть и сердце. Так форма, вложенная в образ, обрамляется, словно рамой, венком: им ограничивается удаленность образа, являющая его присутствие. Что здесь означает венок? Он сплетен из ветвей мирта, который «растет только в Греции». Без греческого мирта «праздновать нечего мне, но кудри хочу увенчать я» (*Плач Менона о Диотиме*, § 2, 75, 25, пер. В. Микушевича, ук. изд., с. 126); однако сама Греция больше не плетет таких венков в своих собственных селениях:

Только где же они? Где слава, венчавшая праздник?
Цвет увянул Афин

(*Хлеб и вино*, § 6, 93, 99–100,
пер. С. Аверинцева, ук. соч., с. 138).

Из других городов еще сохраняется Пальмира — «леса колонн среди пустынь великих»; но обитают в ней лишь усопшие, «блаженные духи»:

Ваши венцы,
Когда вы преступили пределы,
положенные тем, кто дышит,

¹ См. *Что есть жизнь?*, 209, 9 и 5).

Дымом и огнем
Отняли у вас Небесные.

(*Возраст жизни*, 115, 5–9).

Стало быть, упоминание о венке здесь уместно в двух смыслах. Во-первых, коль скоро смертные, преступив пределы, тотчас лишают венца себя и свои города, то венок являет собой меру, в том числе в виде рамы, где он акцентирует, выделяет и замыкает главную фигуру. Утратить меру означает потерять вместе с головой и венец. То и другое сохраняет лишь тот, кто поэтически, всем своим существом и всем сердцем, выдерживает простоту. Ограждение сада и проем между колоннами не заменяют венка: для него нужны трезвая добродетель и серьезный дух. Только человек должен себя увенчать, ибо только он, соблюдая меру, достигает торжества. Только он достигает торжества, ибо только он должен за него бороться. Только он борется, ибо должен оберегать рождение мира, где получит приют. Но тогда — к чему говорить о венке? Ведь если его плетут из мирта, который «растет только в Греции», то больше его не сплести — сегодня, когда сама Греция лишилась своих венков. Какой смысл быть «греком», чтобы увенчаться мерой, если такое увенчание уже невозможно осуществить по-гречески? Здесь нужно сделать общую отсылку к тому размышлению, которое привело (кто привел?) Гёльдерлина к сравнению ситуации греков и гесперийцев — нас, опоздавших, людей Запада, то есть потомков. Врожденное достояние греков — это непосредственная, в Первоначальном Всеединстве, причастность к небесному огню, коим они полны изначально и изобильно. Именно греки начинают дело его разделения и различения в культуре, благодаря чему только и возможно сохранить олимпийскую трезвость.

С появлением Гомера, или, вернее, с получением «дара повествования, в котором, после Гомера, они достигают высот»², греки максимально удаляются от своего врожденного удела — непосредственного слияния в огне небес. Боги и люди, небо и земля разграничиваются между собой контурами своих репрезентаций. Эсхил работает между этими двумя полюсами. Отсюда — «Антигона» Софокла: в «возврате к родным корням» (*vaterländischer*

² Письмо к Бёлендорфу, Штутгарт, 4 декабря 1804, п. 236, GSA, 6, 1, 426. Об отличительных чертах представления персонажей у Гомера см. *Об Ахилле*, GSA, 4, 1, 224; см. также *Различные виды поэзии*, *ibid.*, 338 f.

Umkehr) трагическое порывает с олимпийской трезвостью, чтобы, опустошив меру (Креонт), прийти к самому истоку — к Всеединому, стихийному. Напротив, гесперийцам врождена изначальная трезвость, разделенность и разнесенность богов и людей, неба и земли; то, что грекам было ведомо лишь благодаря культуре, мы переживаем по природе. Но тогда — не означает ли это, что мы выдерживаем меру и плетем наши венки искуснее греков? «Это звучит как парадокс. Но я вновь его утверждаю и предоставляю твоему усмотрению, чтобы ты мог им воспользоваться: по мере прогресса культуры (*Bildung*) национальное в собственном смысле будет все более утрачивать свое первенство. Греки именно потому менее склонны обуздывать *священный páthos*, что он им врожден... У нас дело обстоит наоборот»¹. Родное именно в силу своей изначальности утрачивает первенство в пользу того, что в культуре в каждый момент, составляющий в ней эпоху, выходит на авансцену. Далее, когда грекам приходится «возвращаться к родным корням» — например, в «Антигоне», — это их приводит к родному для них *páthos*’у: к Всеединому, стихийному. В противоположность, но и в параллель этому, когда нам приходится «возвращаться к родным корням», это означает возврат к *нашему* природному уделу: к «ясности» представления (*Darstellung*), к ясности отображения. *Darstellung* здесь равнозначно *Bild*, одним словом, образности, *Bildsamkeit*. Стало быть, гесперийцу, опоздавшему, по природе свойственно не что иное, как мера. Стало быть, если только ему суждено по природе возвращаться именно к ней, в противоположность грекам, которые возвращаются, как к «родным корням», к стихийному, то почему мы должны у греков просить мирт для наших венков? Потому, что, если «Антигона», возможно, есть последнее слово греков об их врожденной судьбе, то «Эдип» «в ‘греческом’ мире есть шедевр ‘культуры’ по преимуществу... Еще и поэтому для нас, представляющих собой противоположность грекам, *Эдип* является *непреодолимым* образцом, коль скоро мы хотим перестать кипеть *эксцентрическим восторгом* и начать наконец писать настоящую современную трагедию» (Ж. Бофре)². Эксцентричность и культурный шедевр

¹ Ibid.

² J. Beaufret, «Hölderlin et Sophocle», in: *Remarques...*, 17. Cp. F. Fédier: «Здесь (в *Заметках об Антигоне*, § 3, *ibid.*, p. 80–81) становится ясным, в чем именно судьба Эдипа — еще более, чем его личность — является скорее

греков, «Эдип», — таковы крайние вехи обратного пути, который мы должны были бы пройти, чтобы вернуть себе наше родное достояние: меру. Именно потому, что «культурная» судьба греков противоположна нашей, она все еще служит нам подмогой, размечая вехами в том числе и наше, радикально не-греческое, «возвращение к родным корням». Следовательно, мера, наименее греческим и наиболее культурным образом которой выступает «Эдип», приходит к нам — поскольку наш собственный «возврат к родным корням» еще не силах в этом помочь — лишь из Греции, которая, однако, должна от неё отвернуться. Только Греция, сама потерпевшая в этом неудачу, все еще может дать нам свой мирт для плетения наших венков.

Отныне в стихотворении до самого конца будет доминировать фигура Эдипа. Однако она вводится лишь после того, как отображение [mise en image], начавшись с фигуры человека (первая строфа), а затем юной девы (вторая строфа), дает третьей строфе чувственную опору. Некто, если он — *человек*, не может глядеть в зеркало без того, чтобы в этом явлении он сам не являл себя принимающим образ. Без всякой любезной голубизны, без окна, колонн, свода или венка здесь производится отображение. В отношении любого другого сущего условия должны быть выполнены еще до того, как начнется отображение: мера должна быть соблюдена, удаленность — сохранена, серьезный дух — удержан. Но когда человек хочет увидеть образ человека, вполне сгодятся ложная удаленность и обманчивая глубина. Удаленность подменяется отражением. Чтобы удержать явление вещи в ее образе, не требуется какой-то невероятной удачи: достаточно взять зеркало. Чтобы так видеть образ, не нужно им восхищаться. Парадокс: отображению человека — того, «кто» отображает, — недостает дистанции, в которой он, как человек, принимает все прочие образы. Более того, непосредственно созерцаемый образ человека «равен» (*gleicht*, 373, 19) самому отображающему человеку. Глаза зрят, как выходит в зримость уже не вещь, а глаза — сами глаза. Эти созерцаемые глаза глядят, приводя в замешательство глаза

гесперийской, чем греческой: ведь он выжил, и принимает смерть лишь в конце второй трагедии, прожив здесь, на земле, целую жизнь, как надлежит прожить и нам, чтобы соответствовать участи Гесперии» (*ibid.*, 173). Все сказанное выше определенно отсылает к такому пониманию *Заметок*, которое возможно благодаря подходам Ж. Бофре и Ф. Феде.

созерцающие: ведь коль скоро «у образа человека есть глаза», в противоположность луне, заемный свет которой лишь сильнее подчеркивает, что она остается «призрачным образом земли»¹, эти глаза все еще глядят на человека. Созерцаемые глаза, в свою очередь, созерцают, и так до бесконечности. Не ведающий дистанции образ без конца, до умопомрачения, умножает и воспроизводит (*abgemahlt*, 373, 20) человека. Дистанция, лишь подражавшая зеркалу, исчезает перед призраком образов. Это слишком легко отображаемое «во-ображаемое» расстается и с дистанцией, и с образом.

Возможно, у царя Эдипа

Был лишним один глаз

(373, 20–21).

Не уточняется, был ли это телесный глаз, находившийся у Эдипа, как у циклопа, между двумя другими, утраченными. Этот глаз точно назван «лишним» (*zuviel*), а не просто «еще одним». Он происходит от того внешнего, которое отражает внутренний облик Эдипа. «Лишний» глаз: не тот ли это глаз, который из глубины образа глядит на Эдипа? Не имел ли Эдип этот «лишний» глаз так, как имеют «дурной глаз»? Взгляд, которым созерцаемый образ созерцает Эдипа, сводит с ума отображение и разбивается о меру. Именно помрачение меры, которую необходимо вновь найти и восстановить, и есть подлинный предмет греческой трагедии, — но и, в другом смысле, предмет наименее греческой из всех трагедий: «Эдипа». Лишний глаз — для того, чтобы видеть умопомрачение меры — не уравнивает двух других, утраченных: ведь этот глаз не принадлежит Эдипу, а смотрит на него. В любом случае Эдип не видит внутренним оком того, чего не видели утраченные плотские глаза (так же — «в Слепом певце» и в «Хироне»). Этот глаз, глядящий на Эдипа, уничтожает для него дистанцию, духовно помрачает его бесконечно сильнее, чем ослепляет физически утрата телесных глаз. В этом ослеплении он схватывается за непосредственное понятие Всеединого, стихийного, божественного; в слепоте он вновь осознает себя сыном огня, не знающим ни приюта, ни меры. «Но самые слепые — сыны богов»². Глаз,

¹ *Хлеб и вино*, § 1, 90, 14.

² *Рейн*, 143, 40–41.

уничтожающий для Эдипа дистанцию, ввергает его, бездомного и бесприютного, в спор об отношении к божеству, где утрачивает силу всякое отображение (*Bildsemit*) и всякое трезвое различие. В этом споре Эдип, геспериец, напрягает все силы в самом ослеплении, которое заставляет его страдать и тем самым превращает в сына богов.

Страдание: вот слово, отныне непрестанно и ритмично повторяемое в тексте. Почему? Страдание Эдипа берет начало вовсе не в физической и нравственной слепоте его самоосуждения, но, прежде всего, как и страдание Геракла и Диоскуров, в поспирании меры: в том, чтобы «спорить с Богом» (373, 28). Почему здесь возникает этот библейский мотив — борение Иакова с Богом (Быт 33, 23–27)? Потому что «представление трагического изначально опирается на то, что невыносимое — то, как соединяются Бог и человек, как в крушении любых рубежей мощь Природы и глубинное существо человека становятся Одним в ярости, — мыслится благодаря тому, что будущее, беспредельное, очищается беспредельной оставленностью». Трагическое проявляется тогда, когда «верный и стойкий дух страдает в яростном неистовстве (*in zornigen Unmaas*)»³. Эдип ищет меры — и не находит ее, переживая вместо нее безмерность, где бог являет себя в непосредственном и непостижимом слиянии. Вот почему «крайнему пределу страдания не остается ничего другого, кроме условий времени и места»: божественное присутствие столь необоримо овладевает человеком, что в конце концов любой образ, *включая его собственный*, исчезает, ибо исчезла какая бы то ни было дистанция, способная его приютить. Божественное присутствие сосредоточивается в минимальном образе: в кантовских формах чувственности как в элементарных условиях возможного опыта⁴. Когда происходит такой взрыв, можно ли все еще говорить о страдании, коль скоро невыносимое (*Ungeheuer*) уничтожает само вместилище страдания? Именно здесь страдание Эдипа обретает свою единственность: Эдип страдает не только от безмерности божества, подобно Гераклу; он страдает «еще» (*auch* и *doch*, 373, 30) и для того, чтобы не умереть от этой безмерности, но и оттого, что не уми-

³ Соответственно, *Remarques sur Œdipe*, loc. cit., p. 62–63 и 54–55; ср. *Remarques sur Antigone*, p. 62–63, 68–69 и 78–79.

⁴ *Remarques sur Œdipe*, § 3, loc. cit., p. 64–65, и комментарий Ж. Бофре, p. 21, а также примечание Ф. Феды, p. 164.

рает от нее. В нарушении меры и в непосредственном вторжении божества — Эдип выжил.

Бессмертие, при зависти всей этой жизни,
Носить в себе — страданье есть и в этом

(373, 29–30).

Безрассудной зависти жизни, преступившей всякую меру, недостаточно, чтобы убить Эдипа. Словно убежище, страдание позволяет ему пережить прямое нападение божества. В отсутствие меры он не отрекается от меры, но, слепой, безумный и терпеливый, не перестает дожидаться ее. Вместо того чтобы уступить небесному огню (как Прометей или Антигона), он выносит — в удаленности, удерживаемой не мерой, но силой — «прекраснейшее солнце» (373, 32). Солнце, которое здесь уже не заставляет сиять природной красотой образ вещей (строфы 1 и 2), но безжалостно сжигает все, что хотело бы остаться вдали от него: в жаркую пору человек переносит зной, отнюдь не предаваясь радости поглощения солнечным огнем, как Эмпедокл в Этне. Страдание Эдипа становится страданием Гёльдерлина, а значит, нашим страданием — нас, гесперийцев. Если «я вполне могу сказать, что меня коснулся Аполлон», нам нужно научиться переносить в удаленности, которую еще только предстоит завоевать, причиняющее страдание присутствие божества, претерпевая его идущий издали жар, но не сливаясь с ним. «В иные времена я мог ликовать, обнаружив новую истину, лучшее зрелище, чем то, что над нами и вокруг нас»; это был «греческий» момент, момент «Антигоны», возврат от олимпийской трезвости к стихийности сынов огня; «теперь же я со страхом ожидаю, что мне не будет конца, как древнему Танталу, получившему от богов больше, чем он смог переварить»¹; и это — уже «западный» момент, момент «Эдипа»: вернуться от слияния к мере, сохраняя удаленность даже в агрессии божества. Изобилие божественного, переживаемое Эдипом как несчастье, которым боги хотят его раздавить, не может скрыть того, насколько тяжелее страдания как божественного дара остается дар как таковой. Всего мучительнее не страдание, дарованное бога-

¹ Письма к Бёлендорфу, соответственно, от 2 декабря 1802, п. 240 (GSA, 6, 1, 432) и от 4 декабря 1802, п. 236 (*ibid.*, 427). В этих двух текстах проводится прямая параллель между Эдипом и судьбой Гёльдерлина.

ми, а сам божественный дар. Вынести само его изобилие тяжело. Если бы Эдип сгибался под тяжестью блаженного вакхического восторга, его страдание, возможно, было бы столь же или даже более невыносимым.

Но у каждого мера своя.
Ибо тяжела ноша
Несчастья, но еще тяжелее счастье².

Собственная задача Эдипа и его страдание заключаются именно в этом: переносить отсутствие меры, переживать ее нарушение, трудиться над ее восстановлением. В конечном счете, все жалобы Эдипа выдают лишь тот факт, что изобилию — как и ему самому — «не хватает» (374, 3) меры.

«Жизнь — это смерть, и в смерти тоже жизнь» (374, 1). Стихотворение завершается эллиптической и строгой формулировкой его смысла. То, что жизнь есть смерть, можно понять также из «Заметок об Антигоне»: «Присутствие трагического опирается... на тот факт, что Бог непосредственно составляет одно с человеком... что дух в *бесконечном* обладании ... спасительно (*heilig*) отделяясь, схватывается *бесконечно*, то есть в противоположностях, в сознании, которое отменяет (*aufhebt*) сознание; и в том, что Бог присутствует в облике смерти»³. Неразличимое единение божественного и человеческого в трагической безмерности вынуждает сознание упразднить свои пределы, чтобы в пределе, упразднив и отменив себя, проникнуться Богом абсолютно. Тогда Бог принимает перед взглядом сознания облик смерти, ибо смерть есть условие возможности единения. Когда «жизнь» торжествует, она торжествует не только как «тихая жизнь» (372, 5), но и как «жизнь завистливая» (373, 29); ее избыточное бремя полностью расстраивает меру; ее напряжение не только не приводит человеческое и божественное к ладу, но обращает ее в смерть. Когда «завист-

² Рейн, 148, 203–205, пер. В. Куприянова. См. также: «Ты, избранная, ты / ...и тягостное счастье / Отныне вынести способна» (*Германия*, 151, 63–64, пер. В. Микушевича); «...помогать нести бремя счастья» (*Штутгарт*, § 6, 89, 94).

³ *Remarques sur Antigone*, § 3 (*loc. cit.*, p. 78–79). Возможно, сюда же надо отнести *Письмо к С. Гонтар*, п. 182, GSA, 6, 1, 337): «...я произношу шепотом это страшное слово: живой мертвец!».

ливая жизнь» уничтожает меру, где форма становится образом, от нее самой остается лишь форма — форма бесформенности: смерть. То, что смерть «тоже» может быть жизнью, можно понять, лишь размышляя о новом именовании, которым непосредственно перед тем наименован Эдип: «Чужак несчастный в Греции» (374, 4). Греция изначально рождается с появлением сынов огня и в «Антигоне» возвращается к этому своему началу. В ней стихийно изобилует божественное. Эдип в Греции остается несчастным чужаком. Он по-прежнему испытывает ностальгию по мере, вплоть до того, что ревниво просит о ней божество. Может ли он, сохраняя удаленность, быть вместилищем жизни, когда нагромождение несчастий (и в этом — его самое тяжкое испытание) убило его задолго до физической смерти? Нет, если только это долгое испытание бесконечной смертью не оборачивается другой стороной — жизнью в единстве с божеством: «...беспредельное становление-одним очищается беспредельным отделением», «...дух в бесконечном обладании ... спасительно (*heilig*) отделяясь, схватывается бесконечно». Очищение и спасительное отделение указывают, скорее всего, на то, что, лишь смиренно соглашаясь на удаленность, «завистливая жизнь» скроется, приняв облик смерти, и одиночество откроет пространство божественного присутствия. Здесь, добавляет Гёльдерлин в чрезвычайно важном вводном предложении, «Бог непосредственно составляет одно с человеком (ведь Бог апостола более опосредован, есть наиболее высокое понятие в наиболее высоком уме)»¹. Бог апостола противопоставляется непосредственному Богу трагедии, потому что «более опосредован». В самом деле, непосредственный Бог в некотором смысле уже допустил опосредование: чтобы исчезнуть, мера должна была ему предшествовать. Стало быть, апостольский Бог никогда не заставил бы меру исчезнуть: ведь его появление оставалось бы появлением в дистанции, а значит, оставалось бы просто зримым *явлением* в образе. С богословской точки зрения, апостольство указывает на то, что ближе всего Бог подходит к нам в посредничестве посланца, вплоть до того, что во Христе нищета посланца и величие пославшего воплощаются в одной и той же фигуре². Удаленность как окончательная, уже

¹ *Remarques sur Œdipe*, § 3 (*ibid.*, p. 62-63), и *Remarques sur Antigone*, § 3 (*loc. cit.*, p. 78-79).

² См. R. Brague, «L'Apostolocité de l'Église», «Pour une exégèse apostolique»,

не временная, дистанция: таково отныне «более опосредованное» служение апостола, который возвещает сокрытого Бога. Но тогда — что означает несчастное, опять-таки столь «не-греческое», одиночество Эдипа? Тот факт, что сокрытость и апостольское посредничество сближаются здесь, перед лицом трагедии и греческого «возврата к родным корням», со стойкостью и мерой, — сам этот факт заставляет задуматься. Не идет ли речь об «одном из чужеземцев»³, покинувшем родное жилище и высадившемся на Патмосе? Одиночество в пути соответствует сокрытости того, к чему ведет путь: постоянства меры. Так мы приходим к мысли, что мера, или, говоря более радикально, дистанция делает возможным отображение мира и трудов человеческих лишь потому, что надежно оберегает неведомую сокрытость Бога. Потому что Бог дает себя лишь изнутри дистанции, которую хранит и в которой хранит нас.

10. Дистанция сыновства

Покидая Грецию, от нее нужно научиться лишь одному: как оставаться на ее высоте. «Теперь я знаю, что помимо того, что должно быть самым высоким как для греков, так и для нас, то есть помимо живого отношения, живой судьбы (*Geschick*), нам не позволено иметь с ними ничего *тождественного*»⁴. Мы должны покинуть Грецию, ибо ее «возврат к родным корням» неизменно ведет все дальше — к Всеединому, к стихийному. Тем более что после обилия былых слияний с божеством в нынешней Греции вместо богов — пустота:

Что не отметит никто из богов чело ратоборца,
Мощно не вдавит печать избранной жертве, как встарь?⁵

То, что повествование в гимне переносится с Альп на Патмос, можно понять лишь в таком повороте: с самого начала желанный

«L'Esprit-Saint, témoin du Fils», in: *Résurrection*, № 45, 46, 47, Paris, 1974, 1975.

³ Патмос, I, 167, 67–68.

⁴ К Бёлендорфу, 4 декабря 1802, п. 236 (GSA, 6, 1, 426). См. также Письмо к Шиллеру, 2 июня 1801, п. 232, *ibid.*, 422.

⁵ Хлеб и вино, § 6, 93, 105–106 (пер. с. Аверинцева).

отъезд (полет на пропасть) вписывается в тему «возвращения» (*wiederkehren*) тех, кто исполнен «чуткости верной» и удаляется лишь для того, чтобы проведать «живущих вблизи» (*Патмос*, 1, § 1, 169, 9–5). Удаленность и близость, отъезд и возвращение как бы совпадают в одной и той же верности. Когда бог становится слишком близким, мы испытываем желание схватить его, но нас резко останавливает даже не столько трудность, сколько опасность. То, что нас спасает, возрастает вместе с самой опасностью: осязаемая близость Бога учит тому, что удаляться, занимать дистанцию, — вот дело величайшей верности. Близость Бог тяжела (*schwer*) нам лишь постольку, поскольку мы пытаемся воспользоваться ею, чтобы схватить его (*fassen*), хотя схватить его можно лишь для того, чтобы выпустить из рук. Видеть, как ширится дистанция и как преодолевается всякое запретное смешение, а значит, переживать дистанцию, — не спасительно ли это для самой глубинной сути близости? Спасительное не освобождает здесь от испытания, но готовится к его перенесению; чем неотвратимее становится близость, вплоть до смешения с божественным, тем более возрастает опасность, но и тем ближе становится спасение. Быть может, близость нужно не хватать как драгоценность, чтобы запереть ее в сокровищнице, а принимать как дар, в коем дистанция остается столь же нередуцируемой, что и присутствие, ею безвозмездно даруемое.

Таким образом, полет «гения» позволяет преодолеть Грецию и вернуться в Азию. Вернее, отвернуться от нее: Азия, где стихийное предстает в своем ярчайшем блеске, предлагает в жилище

Дворцы величавые,
Воздвигнутые богами

(166, 45, пер. В. Микушевича),

в которых, однако, «поэтически обитать» невозможно. Так что, оказавшись между Грецией и Азией — этими двумя дионисийскими мирами, — остается лишь «повернуть» к темному гроту, к Патмосу, бедному «дому» моря (166, 55 и 60), чтобы в этом укрытии стало возможным «приближение» (*nahen*, 166, 56 и 167, 67). Почему Патмос делает приближение возможным? И даже не столько делает возможным, сколько его вызывает: будучи «бедным», он может позволить себе стать приютом «чужестранца», не требуя от него уродливой щедрости изгоя; его молчание «любовно вторит

/ жалобам человека» (167, 72-73). Так почему же Патмос столь «гостеприимен» в своей бедности? Именно потому, что беден: он оберегает пространство, где Бог не помрачает человека своим присутствием и не приводит в отчаяние своим отсутствием, как в отныне «безбожной» Греции. Это апостольский остров: божественное здесь не являет себя, но дает себя представить; потому-то любимый Христом ученик и смог поселиться на Патмосе, что сам был апостолом*. Солнце, стихийно льющее свет славы или сжигающее, здесь не находит ничего, кроме бедности:

Но эти трое
под солнцем —
Как охотник на охоте или
Пахарь, который, тяжело дыша от трудов,
Шляпу снимает, или нищий.

(*Единственный*, III, 92-96).

За Вакхом, за подвигами Геракла, совершенными под солнцем, идет Христос. Христос не торжествует и не трудится под солнцем; он занят более трудным делом: он нищенствует. Агрессивную полноту солнечного света он отвергает отстраненной бедностью. Бедность означает, что высочайшее присутствие Бога в человеке не заслоняет своим светом человеческий облик, но — с дистанции — обеспечивает его отображение.

Хотя существует несколько редакций *Патмоса*, ни в одной из них нет темы меры. Однако именно эта тема является для гимна определяющей. В этом можно убедиться, если сравнить, по мере их появления, каждый из моментов, которые параллельно разрабатываются в современных *Патмосу* стихотворениях, где также осмысляется фигура Христа. Это *Примиритель*, *Праздник мира*, *Единственный* и *Хлеб и вино*. Синоптическое чтение этих стихов представляется действительно возможным и правомерным¹.

* Речь идет об Иоанне Богослове, сосланном на о. Патмос во время гонений при Нероне (*прим. пер.*).

¹ Я рад выразить здесь свою признательность J.-M. Garrigues, O.P., чьи духовные размышления о Гёльдерлине (*Hölderlin: de l'impacience de parousie à la passion d'apocalypse, inédit*) служили мне путеводной нитью на всем протяжении этой работы. Именно благодаря ему я познакомился с книгой *Hölderlin. Eine Studie*, Nürnberg, 1949 — одной из последних публикаций Э. Прживары, чья высокая и трудная судьба столь напоминала судьбу Гёль-

Итак, что же требуется, чтобы испытать божественное? В первое мгновение это, разумеется, не само божественное: «Слишком светло счастье сверкает в глаза», и человек страшится его, как страшится любого изобилия, которое его раздавливает. Если боги его одаривают, он, не поглощая дары сразу, как варвар, не может не утонуть в них:

Осчастливленный не разумеет,
Как ему поступить с кладом неожиданным своим,
Расточает, творит, в ребячестве великодушно
Все, что встретит, готов щедрою жертвой почтить¹.

Одно и то же ослепление и в скудные времена, и в пору жатвы: человек неизменно хочет обладать божеством. Небесные это видят, но не препятствуют этому: «Вышние терпят это, насколько возможно», ибо хотят приучить человека к дару присутствия и к присутствию дара. Отсюда — игра нищеты и изобилия, до тех пор, пока человек не сможет глядеть «на раскрытые лики / Тех, кто давно уже стал светом для жизни его». Чтобы признать все эти дары, человеку не достает дарующего — самого бога: «Чтобы Бог вместил за него». Что означает здесь «вместить»? Несомненно, это отзвук Евангелия: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (Ин 16, 12). Человеку не достает божественного, потому что человек не может его вместить: он способен только на безразличие или на обладание. Ему не достает знания о том, каким образом «всегда сохраняется мера». «Зная меру, Бог / Едва касается людских жилищ»: ведь

Если бы дарящий, не скупясь,
Нас оделил огнем небесным,
Сгорели бы у нас над головой
Леса и под ногами — почва².

Хранимая божеством мера оберегает нас от непосредственного

дерлина. См. также A. Allemann, «Der Ort war aber / Die Wüste», in: *Martin Heidegger. Zum siebzigsten Geburtstag*. Pfullingen, G. Neske, 1959.

¹ *Хлеб и вино*, 92, 74 и 92, 79–80; затем 92, 81, 92, 83, 93, 1; наконец, 91, 44.

² *Праздник мира*, éd. minor, loc. cit., S. 345, 52; 345, 61–63 (пер. Е. Эткинда).

благословения. Но на самом деле мы должны уметь принимать божественное также и в его дарах:

И все ж нам многое от божества дано...
Больше, чем от людей.
Нам вверены чуждые силы³.

Насколько мы сможем принять эти дары, зависит только от нашей способности «вместить» вверяемое, то есть вместить могущественную чуждость божественного. Насколько мы в силах ее принять? Насколько щедрость божественного способна безусловно и безвозмездно себя отдавать? «Зная меру», дающий не может отмерять дар мерой, установленной нами, по мере наших сил, ибо этой-то меры и недостаточно:

Но вечно мне не удастся соблюсти
Положенную меру. Знает лишь Бог,
Когда придет мной чаемое лучшее.

(*Единственный*, I, 155, 98–91,
пер. В. Куприянова).

Только Богу ведомо, какая мера подобает моему желанию и моей песни; отнюдь не сам человек утверждает меру, внутри которой его отношение к божественному становится образом. Должна ли ускользнуть от него и та мера, которую он соблюдает в отображении любой другой вещи, — ускользнуть в силу ее собственного отображения? Впрочем, гимн уточняет, кто именно должен устанавливать и поддерживать меру, в которой божество и человек взаимно отображают друг друга:

Сам Учитель
Скитался по земле
Как связанный орел...
И так же связана душа героя.
Но поэты, даже духовные, должны
Всегда мирскими оставаться.

(*Единственный*, 156, 92–94; 103–105).

³ *Праздник мира*, S. 345, 64–65; 67–68.

Именно Бог и есть тот, «кто знает» величину меры, но при условии, что он, как Учитель, не закрыт для познания земли и ее пределов. Этой двойной принадлежности по-своему подражает поэт, вынужденный сохранять «мирской» (*weltlich*) дух: это такая двойственность, в которой поэт испытывает испытание мерой; двойственность, не позволяющая человеку пребывать иначе, кроме как «поэтически»; наконец, двойственность, радикальным основанием которой служит Воплощение Бога, являющее себя в данной человеку мере. Может быть, Сын и поэт неслиянно совпадают именно потому, что «любая религия в своем существе поэтична»¹. И, может быть, то, что Гёльдерлин понимает под «поэзией», вовсе не использует Воплощение как одну из многих иллюстраций божественного (в доброжелательной манере некоторых критиков, так читающих самые ясные тексты, как будто в них никогда не ставился вопрос о Христе), но обретает истинно поэтическую глубину именно в христологическом споре. Мереу неба и земли, человека и богов хранит только человек: он поэтически обитает — то есть принимает свое человечество — в изобилии божественного и как бы сдерживает в нем натиск собственной плоти, вплоть до того, что человеческое и божественное переходят друг в друга, неслиянно и нераздельно. Это утверждение обоих терминов меры прямо выражается в гимне:

И многие из тех, кто
Его встречали, были в страхе,
Поскольку облик ему дал
Отец, и лучшее свое он
Творил среди людей,
И был весьма печален
Сын...

(*Единственный*, I, 156, 95–101).

Почему в страхе? Потому что, отбросив всякую сдержанность, Отец отчуждает божественность и с предельной действенностью пускает ее в дело среди людей: здесь превышение меры должно своим благословением воспламенить благословляемого. Но благословляемый, Христос, даже будучи «в смятении», бестрепетно принял страдание от Бога. Именно этим он утвердил в Себе непреходящую меру того, что человечество способно узнать о Боге.

¹ *О религии*, GSA, 4, 1, 281.

Так Его тело сделалось действенностью меры, а потому — поэтическим центром мира. Тем острее встает вопрос: каким образом наиболее чуждое (*sein Außerstes*, «внешний облик») способно остаться лучшим (*sein Besten*) — как для человечества, так и для божества, причем так, что ни то, ни другое не погружается в стихийное? Каким образом Христу удастся удерживать меру — неслиянно и нераздельно?

Божественное, облакаясь в человечество Христа, не превращает его в монструозное, потому что само, в самом себе, принимает различие: «Ведь никогда он не царит один» («Единственный», I, 155, 71). Кто — он?

Знаю,
Тот, кто тебя зачал, твой Отец,
Тот, кто...

(155, 61–63).

Облекающее Христа божество признает меру, потому что оно есть Отец. Заметим, что это утверждение непосредственно следует за весьма загадочными словами, в которых Христос, в сравнении с его «братьями» Вакхом и Гераклом, обозначается как «Единственный»:

Но стыд меня укрощает,
Да не сравню тебя
С мужами мирскими (*weltlichen*)
(155, 59–61).

Разумеется, другие боги немощны перед Христом не потому, что они суть «люди мира сего»: ведь конец гимна недвусмысленно называет «мирским», «*weltlich*», и самого Христа (156, 105). Тогда почему? Потому что только Христос происходит от Отца, и только он происходит от Отца как его «единородный, *μονογενής*» (Ин 1, 14). Он свидетельствует об отцовстве Отца, являя себя, по преимуществу, Сыном. Во Христе божество становится сыновним. Единственный среди богов, Христос переживает свою божественность не как внешнее облачение и не как не-обладание, а как свободу дара, принятого от Отца и возданного Ему. Именование «Единственным» не столько отвергает других богов как невзрачных и скудных явлений божественного, сколько означает

признание отличия Христа, его обособленности и, если можно так выразиться, личностной индивидуальности в самом лоне божества. Для Христа именование «Единственным» — не заслуга, ибо в Нем одно божество становится личностью. Он «Единствен» сам по себе, как Сын Отца, — вне какой-либо полемической соотнесенности с другими богами. Отсюда — абсолютная тщетность банальных дискуссий о том, к чему склонялся Гёльдерлин — к «язычеству» или к «христианству». Сначала Христос «Единствен» как Сын, а уже затем превосходит все прочие облики божества, — не наоборот. Вот почему отличительный характер Сына с предельной ясностью раскрывается у Гёльдерлина в «тринитарном» пространстве:

У Вседержителя, который
Земную радость дал нам, песни дал,
Есть Сын, чья сила — в тишине.
Мы узнаем его,
Ведь нам знаком Отец, —
В день празднества он, всемогущий Дух
Вселенной, наклоняется над нами¹.

¹ *Праздник мира*, loc. cit., S. 345, 71–78. В примечаниях к французскому переводу (Pléiade) издатель вполне оправданно сближает стихи 74–75 с Ин 14, 7 («Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего»), чтобы — менее оправданно — увидеть у Гёльдерлина инверсию евангельских строк (1216). В действительности здесь нет искажения, а есть проявление богословской строгости поэта. В Евангелии Иоанна тот факт, что ученики не видят Отца в Сыне (14, 5–15, вопросы Фомы и Филиппа и ответ Христа), объясняется радикальной невозможностью: пока не был послан Дух, человек не был в состоянии увидеть Отца в Сыне. Поэтому упреки Христа ученикам завершаются обещанием, что Сын пошлет им Духа, вернувшись к Отцу (Ин 14, 16 слл). Когда Гёльдерлин упоминает дар Духа (77–78), он, таким образом, прямо утверждает тринитарное отношение Сына к Отцу. Здесь нет никакой инверсии, а есть концентрированное выражение дискурса Ин, 14. Что до того замечания издателя, что «смешивать религиозную мысль поэта с ортодоксальным христианством означает проявлять не меньшую тенденциозность, чем ловко скрывать присутствие в его тексте (библейских) аллюзий» (1212), с ним можно согласиться в той части, которая касается библейских отсылок, слишком многочисленных и слишком очевидных, чтобы можно было всерьез считать возможным их замолчать. Что же касается утверждения о тесной связи между Гёльдерлином и «ортодоксальным христианством», оно становится «тенденциозным» лишь в том случае, если вопрос о греческом божественном и о божественном христианском рассматривать в полемическом контексте. Когда Гёльдерлин говорит о братстве между Ваххом, Гераклом и Христом, он, пожалуй, не столько сводит Христа к одной из рядовых фигур

Эта тринитарная диспозиция удостоверяет единственность Христа. Единственность «Единственного» отражает в деятельном поле человеческого то сыновство, которым конститутивно затронуто божественное. Христос — «Единственный», обретающий свой отличительный характер в самый момент облечения божеством, поскольку Бог признаёт в нем Сына. Или, вернее, Он принимает в свою сущность многозначную дистанцию, которая поляризует эту сущность в виде Отца, Сына и Духа. Или, еще вернее, Он принимает в качестве своей сущности то поле, которым поляризуется троичная игра отношения. В собственном смысле конститутивную дистанцию Бога мы переживаем лишь в единственности Христа, сыновне отсылающего к Отцу. Но сама отсылка одного к другому предполагает проходимость дистанцию, и это прохождение не умаляет и не упраздняет дистанцию, но укрепляет ее. Сын предстает в сиянии своей нередуцируемой единственности, *Един-*

политеизма, в который погружены первые два божества, сколько всерьез рассматривает двух греческих богов как определяющую, хотя и оставшуюся в прошлом, форму божественного в одну из его эпох. То, что Христос занимает привилегированное положение в сравнении с двумя греческими богами, как раз и предполагает Его «братство» с ними. Их соединение под главенством Христа (разумеется, в том смысле, в каком об этом говорят св. Павел, Эф 1, 10, св. Ириней и некоторые другие) означает не их ниспровержение в полемике, а фундирование греческой формы божественного в другой — отеческой — форме, благодаря чему эти боги сохраняются. Конечно, такая точка зрения нам непривычна, и мы считаем себя обязанными выбирать между мутным, плоским и критичным синкретизмом, с одной стороны, и опрометчивым, самонадеянным, в духе Шатобриана, пренебрежением, с другой стороны. Ранние Отцы Церкви поступали иначе. Гёльдерлин приглашает нас, в том числе здесь, подумать над единением того, что наши тщетные альтернативы разъединяют. Наконец, последнее замечание: чтобы провести различие между Гёльдерлином и «ортодоксальным христианством», нужно глубоко знать то и другое. В противном случае это двойное притязание оборачивается недопустимой торопливостью. Почему бы не допустить, что Гёльдерлин способен научить нас большему относительно христианства, чем та идея христианства, которую мы образовали в себе? И наоборот, почему бы не допустить, что христианская тайна способна научить нас большему относительно Гёльдерлина, чем наша полемическая убежденность? В конце концов, не пропустим мимо внимания следующие явные исповедания христианской веры: *К матери*, s.d., п. 41, GSA, 6, 1, 63–64; *К Бройнлину*, 10 января 1798, п. 151, 260, 261; *К матери*, январь 1799, п. 173, 308–314. Имеется также удивительное заявление, которое передает В. Вайблингер: «Я вот-вот сделаюсь католиком» (P.-L. Jouve, *Poèmes de la Folie de Hölderlin*. Paris, Gallimard, 1963, p. 130).

ственный предстает в славе сыновства благодаря жесту, в котором его достаточность подчеркивается — и отходит в сторону, предает себя Отцу. Кто совершает такую отсылку, «под солнцем... ниществуя» [*Единственный*, III, 92—96], тот свидетельствует о том, что отсылаемый, поскольку он отсылает *себя*, есть «Единственный» Сын, а поскольку он себя *отсылает*, есть «Единственный» Сын Отца. В божестве бедность совпадает с преизобилием, потому что — как это позволяет увидеть Дух — Бог признаёт дистанцию Сына.

Сын являет преизобилие божественного в том, что совлекается его и тем свидетельствует об уникальном способе, каким в Нем обитает божественность: сыновство смещает ее к Отцу. Чтобы прийти к этому выводу, не нужно насиловать текст Гёльдерлина; достаточно прочесть его в готовности его принять: его, а значит, и его следствия. Так, во второй строфе *Праздника мира*, почти буквально воспроизводящей христологический гимн из *Послания к филиппийцам*, сыновняя отсылка увязывается, как целое, с богословской фигурой кенозиса (Воплощением и неразрывно связанными с ним Страстями). Тот, о ком поэт говорит: «Когда ты отрекаешься (*verleugnest*) от чужбины (*dein Ausland*)» (344, 16), — или, как будет повторено в *Паммосе* о Святой Пятнице, «...видеть склоненным пред Богом фигуру / Того, кто отрекся» (182, 176—177), — кто этот отрекшийся, как не тот, кто, будучи «божеством по природе», отрекся от того, чтобы даже по отношению к Отцу быть образом (*μορφή*, *Gestalt*), ибо «не почитал хищением быть равным Богу» (Флп 2, 6); но (ἀλλά, Флп 2, 7 = *doch*, 344, 16), однако «уничжил Себя Самого (ἐκένωσεν)» (Флп 2, 7). То, что в стихотворении понимается под «отречением», соответствует тому, что христологический гимн стремится выразить словом «уничжиться». Более того, Князь Мира «отрекся» лишь для того, чтобы «принять облик друга», чтобы облечься в облик тех самых, которые становятся ему ближними в кенозисе: в облик людей. Точно так же и в христологическом гимне сказано, что Христос уничижил Себя, «приняв зрак (*μορφή*) раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп 2, 7). Изгнание за пределы божественного облика не приводит к уничижению Христа — ни у Гёльдерлина, ни в гимне, который приводит св. Павел. Или, точнее говоря, уничижение вплоть до крестной смерти самой своей радикальностью отсылает к Отцу, который взамен вознаграждает уничижившегося как Всемогущего Сына.

Здесь отказ от собственности совершается добровольно (*gern*, говорит Гёльдерлин, вторя словам об уничтожении, которые в гимне все относятся к Христу); стало быть, он знаменует собой глубинную отсылку Сына к Отцу — истоку, откуда к Сыну приходит всяческая полнота. Отсылка начинается уничтожением, вплоть до крестной смерти; но смерть, окончательно делая зримой эту отсылку, также окончательно раскрывает горизонт в обращении к Отцу: в нем Сын тотчас облекается в славу как Тот, кто, унижив Себя, принимает от Отца всё Им посылаемое в уничтожении. Отсюда — очевидность божественности Сына в самый момент и в силу самого факта его «отречения»:

Всё пред тобой склоняется. Я выше
Не знаю ничего — одно лишь: ты — не смертный.
Мудрец ли мне раскроет тайну? Нет,
Когда нисходит божество,
Иным оно лучится светом

(344, 21–24).

Явление Бога не следует за уничтожением: оно совпадает с ним; или, вернее, уничтожение в конечном счете лучится своим истинным светом, где оно предстает как сыновняя обращенность к глубинам Отца. Отец, в силу самого факта отцовства, облекает всемогуществом Сына — торжествующего. На это гимн отвечает опережающим эхом: «Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2, 8–11). То, что эту параллель нужно довести до конца, подтверждает последний пункт, а именно, тот стих, который самым недвусмысленным образом указывает на совлечение «Князем Мира» своего облика ради «облика друга» и завершается отеческим превознесением Сына, точно следуя формулировке гимна:

...принявший облик друга,
Всё пред тобой склоняется. Я выше
Не знаю ничего¹.

¹ Праздник мира, loc. cit., 344, 19–20. Первая строфа этого стихотворения созвучна стихам из *Примирителя*, GSA, 2, 1, 130, 1–14; 133, 1–13; 136, 1–13:

Таким образом, мысль Гёльдерлина сосредоточивается здесь на самых важных христологических текстах христианской традиции. Это совпадение — результат отнюдь не случайности и не произвольного прочтения, а неуклонной необходимости, вызванной рассмотрением одного и того же парадокса — если угодно, при том условии, что парадокс понимается как некое видение славы и ее пришествия обходным путем (παράδοξος). Слава божества приходит к нам лишь обходным путем, в кенотической фигуре Сына. Нет ничего более божественного в собственном смысле, чем скрытая слава и отсутствие непосредственной явленности, ибо вопрошание о божественном возвещается у людей согласно мере, ибо сама мера в ее соблюдении есть наиболее божественная характеристика Бога, который «бережет», вместо того чтобы затоплять и облекать; ибо, наконец, удаленность Бога по самой ее сути совпадает с выносимой для человека мерой божественности, данной в облике Сына. Сын являет собственную славу Бога в самой отсылке, которая фундаментально относится к Отцу, но в то же время утверждает Сына как Сына. Без малейшего противоречия эта отсылка вводит в игру преданность и дар как два движения одной дистанции. Предать себя Отцу означает, указав на Него в дистанции, в самом жесте отсылки принять нередуцируемую инаковость: в самой нищете оставаться тем, кто только в ней и становится достойным собеседником всяческого изобилия. Только Сын достаточно беден, чтобы быть Другим Отца. Стало быть, только Сын способен в инаковости, которую обеспечивает дистанция, всё принять от Бога.

Только в «облике друга» Христос являет свою высоту как Сын. Следовательно, завеса, скрывающая лик славы, есть высочайшая форма явления Бога: не только высочайшая из всех, какие мы можем вынести, не умерев, но и высочайшая форма, в которой Бог дает Себя самому Себе. Сын в лице Христа являет Отца лишь постольку, поскольку сам Бог принимает Себя как Сына, в дистанции Отца, проходимой и хранимой Духом. Отсылка Сына к Отцу очерчивает высочайшую и смиреннейшую фигуру откровения — меру; это присутствие в удаленности не означает

«Примиритель, в которого никогда не верили, / Ныне ты здесь, облик друга для меня / Принявший, бессмертный; но вполне / Узнаю высоту, / заставляющую меня преклонить колени». Конец строфы соответствует стихам из *Праздника мира*, 344, 20–24, приведенным выше.

никакой ущербности, но свидетельствует об отсылке, в которой обнаруживает себя дистанция Отца; только дистанция Бога как Отца есть гарантия Сына и, в свою очередь, гарантируется только Им: вот то, что таит и являет лик «Единственного», «Князя Мира». Его лик открыт бездонной глубине Отца, чью дистанцию он делает видимой, как Сын. Здесь и только здесь находит разгадку мера, утвержденная божеством для человека. В самом деле, та мера, благодаря которой человеческое и божественное могут встретиться нераздельно и неразлучно, опирается на внутреннюю дистанцию божественного, ибо во Христе божественная дистанция разыгрывается также и по-человечески. Дистанция потому становится дистанцией между человеком и Богом, что она раскрывается как дистанция между Сыном и Отцом. Когда Сын принимает облик человека, дистанция между Ним и Отцом становится мерой человеческого и божественного. Так Гёльдерлин присоединяет к совокупности христологических имен это последнее имя — Примиритель, строго воспроизводя формулировку св. Павла: «...чтобы посредством Его примирить с Собою всё, умиротворив (εἰρηνοποιήσας) чрез Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1, 20). Но если такой праздник мира и может когда-либо наступить, то Примиритель может и даже в некотором смысле *должен* быть тем, «в кого никто не поверил». Ибо мы не принимаем меры, спасительная удаленность которой испытывает нас, как испытывает опасность: опасность «обнаружить истинное христианское чувство, соединяющее нас с Отцом»¹, лишь ценой одиночества, отстояния, отделяющего нас от Него как Его сынов.

11. Единственный и его отречение

Существует такой способ принятия Христа человеком, который лишь решительнее перечеркивает Его неудержимую и бесповоротную новизну: это попытка установить с Ним отношение, непосредственность которого противоречит удаленности Сына, Его явлению в дистанции Отца: противоречит в тот самый момент, когда пытается эту удаленность выразить и возвестить. Ученик,

¹ К зятю Бройнлину, 10 января 1798, п. 151, GSA, 6, 1, 260–261.

«чей внимательный взор узрел / Ясно Господа лик» (*Патмос*, I, 167, 79–80), умеет подойти «совсем близко», вплоть до угрозы слияния, к Нему — к Тому, чье присутствие возвещает дистанцию. Дистанция соединяет Его с Отцом, но и отличает от Него, как Сына. Христос воплощает дистанцию: не только для нас, являясь нам «опосредованно, в Священном Писании» (*Единственный*, III, 163, 83–84), но и в своем земном странствии по Палестине, где Он вторгается в человеческую историю. Такой Бог резко и таинственно отличен от всех прочих богов — не отрекаясь, впрочем, от братства с ними, — тем, что, не затемняя сияния присутствия, выступает в телесную очевидность лишь для того, чтобы лучше укрыться в ней:

Мастер и Господин!
Ты, мой учитель!
В каком далеке Ты остался? И тут
Я выпрашиваю мудрецов,
И героев, и всех Богов: почему ты
Вдали остаешься?

(*Единственный*, I, 154, 36–43).

Удаленность правит его отношением к потрясенным и восхищенным ученикам, потому что удаленность правит тем отношением к Отцу, которое в каждое мгновение и навеки поддерживает с Ним Сын. Таким образом, удаленность изначально не имеет ничего общего ни с недоступностью военачальника для войска или правителя для подданных, ни со смирением как «закваской человеческого теста»*, как это банально повторяют. Изначально удаленность с парадоксальной и максимальной очевидностью отражает ту удаленность, которая присутствует в отношении к Отцу. Давая желать Себя в удаленности, Христос не скрывает ни себя самого, ни Отца; напротив, он с непреодолимой ясностью заставляет воссиять глубочайшую и немыслимую тайну. А она состоит в том, что удаленность, то есть дистанция, образует тот единственный топос и модус, где Сын тем крепче соединяется с Отцом, что принимает от Него окончательный и непреходящий дар своего отличия. Стало быть, если ученик, пренебрегая тем, что удаленность отношения проявляется в изначальной сокрытости, упорно стре-

* Ср. Мф 13, 33 (*прим. пер.*).

мится познать Христа «как можно ближе», он тем самым отказывается признавать в Нем единственную божественность — божественность Сына, дистанцированного от Отца. Тогда он тшится воспроизвести применительно к человеку ту божественную удаленность, которая под солнцем принимает форму нищенства, непосредственного и безмерного отношения, которое он не без риска поддерживал с Гераклом и Вакхом. Это движение вспять есть не столько движение от Христа к греческим богам (которые остаются подлинными формами божества), сколько движение от отношения, измеряемого мерой божественной удаленности, к не знающему меры отношению с непосредственно присутствующим или отсутствующим божеством. Стало быть, признать Христа означает принять дистанцию между Христом и нами, а она открывает иной облик той же самой дистанции, в которой принимают друг друга и соединяются друг с другом Отец и Сын. Удаленность, в коей являет себя Сын, отнимается у Него, как только ученик хочет коснуться рукой его тела: с любовью или с ненавистью, в замешательстве или обрекая себя на смерть — это уже не важно.

Но я знаю, это моя
Вина! Ибо слишком,
О Христос, я привязан к Тебе

(*Единственный*, I, 154, 48–50).

Неправота этой пылкости лишь в том, что здесь любовь не достигает высоты предмета любви: самой дистанции, где сокрытость Отца являет Сына. В самом деле, нетерпение и чрезмерность суть признаки недостаточности любви; в то же время они выдают, что взыскание не достаточно сильно, чтобы божество его удовлетворило¹. Гёльдерлин вписывается здесь в определенную традицию,

¹ Здесь Гёльдерлин выступает антиподом авторов, которые не выдерживают с ним сравнения. Виньи, Жан-Поль, Нерваль, Гегель мыслят удаленность божественного как своего рода восполнение человеческой любовью предосудительного отсутствия «Бога»; притязания этой любви рушатся, высвобождая мнимую самодостаточность человеческого Эроса, принимающего гиперболическую форму. Этот гиперболический Эрос изобличает немощь человека, тогда как, напротив, молчание Отца с невыносимой очевидностью являет Его как Отца. Вот то, о чем побуждает задуматься Гёльдерлин, ибо только он достаточно близко подошел к этому укрытию, чтобы найти в нем Отца. Указанная выше гордая и в то же время наивная позиция воспринимается как самая обычная с точки зрения того благочестивого безбожия,

радикализируя и реактуализируя ее богословское измерение. Эту традицию четко выразил, например, св. Бернард: привязанность учеников к непосредственному телесному присутствию Христа остается «плотской любовью», которая стремится к обладанию с инфантильным неистовством судорожного, безумного и бессильного желания. В таком приближении к Христу «плотская любовь» стирает дистанцию и терпит крах в свидетельстве о сыновней удаленности: «Хотя эта привязанность к телу Христову есть величайший дар Святого Духа, я называю ее все еще плотской, в сравнении с той другой любовью, которая имеет своим предметом не просто воплощенное Слово, но Слово как Премудрость, праведность, истину, святость, благочестие, добродетель и множество других определений того же рода»¹. Привязанность к телу Христову здесь является «плотской» не в том смысле, что плотская реальность отмечена скверной: ведь Христос освятил тело, восприняв его, — а в том смысле, что в непосредственной близости тело становится банальным, и не видят в нем божественности. Божественности, то есть удаленности, в которой Сын дает Отцу назвать себя Сыном, вплоть до Креста. «Плотская» любовь учеников к Христу не видит его отношения и отнесения к Отцу и фактически отбрасывает в Нем то, что и делает Христа Богом:

Все они под солнцем жизнь
Любили и не хотели с Господом
И родиной (*Heimat*) расстаться.

Поэтому они не могут принять, как терпеливую радость, «великое решение, *Großentschiedenes*» (*Паммос*, I, 168, 93). Ностальгия по жизни под солнцем непосредственного присутствия божества привязывает их к тому, что они считают своей родиной (*Heimat*); телесный облик Христа теперь, когда люди почитают его с детской жадностью, скрывает в самом Христе открытый лик божества. Под солнечным светом икона вновь становится идолом². В кон-

которое свирепствует в клерикальных кругах; именно этот факт, вкупе с резким неудовольствием обращенных и бурным возмущением верующих, наложил глубокий отпечаток на книгу о. Louis Boyer, *Religieux et clercs contre Dieu*. Paris, Aubier, 1975.

¹ *Sur le "Cantique des Cantiques"*, XX, 8. Tr. fr. A. Béguin, *Saint Bernard, Œuvres mystiques*. Paris, 1953, p. 247.

² Известно, что в Византии, во время иконоборческих споров VIII в., по-

це концов, в силу «плотской» любви, облик Христа отождествляется с родной обителью, обычаи которой нам надлежит усвоить и хранить. Не ведая, таким образом, опосредованного подступа к Христу («духовной» и сыновней любви), ученики не замечают опосредованного отношения Христа к Отцу и тем самым лишают себя отечества (*Vaterland*, 176, 120). Они осуждают себя на затворничество в пύσтыни, в келье, где, забыв о времени, пытаются уйти от судьбы в ожидании того, когда же вернется пламя непосредственной близости божества. Так стирается решительное и решающее событие, цезура, прочерченная самой фигурой Христа: стирается тот факт, что удаленность, обособляющая Христа от Отца, являет также в лице Христа высочайшую форму любого возможного отношения к божеству — сыновство.

То, мимо чего проходят ученики, что вызывает у них печаль и сокрушение, в точности совпадает с тем, что позволяет Христу «смотреть на всех победно», как на друзей (*Патмос*, I, 167, 89–90): сыновняя преданность Отцу в его удаленности. Гёльдерлин, несомненно, именно потому так скупко говорит о Кресте и Воскресении (167, 88–90, и 168, 106–107), что, следуя св. Иоанну, чтит молчанием невыразимое в его преизобилии:

Многое об этом
Сказать бы можно было
(*Патмос*, 167, 87–88;
ср. Ин 20, 30 и 21, 25).

Точно так же пасхальное таинство не является предметом вопрошания или обсуждения: Христос тем совершеннее являет свою божественность, что в безграничной оставленности на кресте, в смерти и во гробе абсолютно точно выдерживает удаленность, которая соединяет Его с Отцом и отличает от Него. Крест высвечи-

клонение иконам осуждалось как идолопоклонство. Православная формула избегает как превознесения иконы (что обернулось бы монофизитством), так и ее принижения (дабы исключить несторианство). Она утверждает, что «честь, воздаваемая иконе, относится к ее Первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется Ипостаси изображенного на ней» (Второй Никейский собор, II, 787, *Dz.* 302). Отсылка от человеческой природы к природе божественной выражает в самой личности Христа отношение Сына к Отцу. Без этого отношения Сын, отрицая себя как Сына, скрывал бы Отца и уничтожился бы как Бог. См. C. von Schönborn, *Die Christus-Ikone*. Christiana Verlag, Stein am Rhein (Novalis Verlag, Schaffhausen), 1984.

вает удаленность как отличие, а Воскресение — ту же удаленность как единение. Дистанция удаленности предъявляет обе свои стороны в этих двух событиях, хронологическая последовательность которых не должна заслонять их богословской и концептуальной последовательности. Поднимаемый здесь вопрос отнюдь не сводится к банальной демонстрации — критической или апологетической — пасхального *triduum* [трехдневья]: верующий, живущий в поэте, избегает подобной глупости. Он ставит другой вопрос: могут ли ученики, не признающие изначальной удаленности Христа, — то есть мы, гесперийцы, не знающие посредничающей меры в нашем отношении к божеству, но, тем не менее, призываемые к ней нашей исконной судьбой, — могут ли они помыслить, что божество явит свою высочайшую Славу именно в парадоксальной дистанции Креста / Воскресения? Очевидно, нет: глубокая печаль учеников нисколько не прозревает торжества пасхальной радости Христовой. Чтобы нащупать герменевтику решительного и решающего события, западному человеку нужно было бы осознать эту двойную удаленность — начала и отношения; помимо прочего, он проходит мимо нее еще и потому, что роковым образом носит ее маску. Чтобы перенести Гесперию в герменевтическое место ее новизны (пасхальный парадокс удаленности), Гёлдерлин обращается здесь к дару Святого Духа:

И так он их подверг
Схождению Духа, и уже дрожала
Над ними крыша¹.

Но, как свидетельствует вторая строфа, даже в эпизоде встречи на пути в Эммаус Дух все еще воспринимался учениками только как передышка, отсрочка перед окончательной катастрофой расставания. Урок евхаристической экзегезы, преподанный Христом (Лк 24, 27 и 30), учил именно тому, что плотское тело Христа претворяется для учеников в телесно освященный хлеб, в коем предлежит (пре)данное Слово. Таким образом, Христос, став «невидим для них» (Лк 24, 31) и «внезапно, / Вдаль поспешая» (*Патмос*, 168, 130–131), оставлял людям свое более телесное и близкое

¹ *Патмос*, I, 168, 100–102; 169, 125–127. Эти два фрагмента представляют собой отсылки, соответственно, к Пятидесятнице (Деян 2, 1 сл) и к двукратному явлению ученикам в Лк 24, 36 сл; Ин 20, 19–23; Ин 10, 26. Вспомним и другой текст о Духе, понятом тринитарно: *Праздник мира*, *loc. cit.*, 345.

присутствие, чем присутствие тела, знакомого, но не узнанного «плотской любовью». Однако «плотская любовь» все еще тщится удержать Того, Кто «внезапно, / Вдаль поспешая, оглянулся» (169, 131) и только так и пребывает, — тщится удержать неловким и неумелым подражанием любви:

...заклинал их
Чтобы они отныне, как будто цепью золотой
Все вместе связанные,
Зло обличали, — они скрепили руки².

Ученики не поднимаются до понимания удаленности, не видят, что именно на расстоянии, которое они переживают как расставание, присутствие божественного становится ближе, чем когда бы то ни было:

... их покидая,
Он им еще явился.
(168, 106—107).

Христос исчезает не *после* того, как явился им еще раз, и не задерживается в явлении *еще* на мгновение перед уходом: явление точно *совпадает* с явным исчезновением. Бог как присутствующий не вписывается в присутствие, которым можно было бы овладеть, связав его взглядом. Присутствующий открывается в удаленности присутствия, ибо удаленность таит в себе и сообщает, как дар, единственное присутствие присутствующего и единственного присутствующего в присутствии. Лишь в таком отстоянии присутствие и присутствующий могут совпасть. Именно это позволяет мыслить Духа, но именно этого не видят ученики. Уже получив дар Духа (согласно «хронологии» гимна, 168, 100 сл, но не «хронологии» Луки), в герменевтическом месте своей веры, они не понимают, что непосредственное отношение — то, которое связывает человека и в котором божество не перестает «вздывать им дыбом волосы своим присутствием (*gegenwärtig*)» (168, 129), — все еще остается подавляющим. Вернее — и здесь Гёльдерлин поражает своей богословской точностью, — окончательность и полнота дара Духа обнаруживается лишь в даре, принятом эсха-

² *Ibid.*, 169, 132—135.

тологически. Но только удаленность изначально высвечивает отношение к Отцу, соотнесенность Сына с Отцом; ученики — то есть опять-таки мы, гесперийцы, — тоже должны вступить в изначальную удаленность (Христа), чтобы, в свою очередь, пережить удаленность отношения и отнесения к Отцу. Это означает: настойчивый и неловко принятый дар Духа становится близким, только если удаленность и, прежде всего, удаленность Христа открывается нам как опасность и как спасение. Более того, между двумя упоминаниями Духа пролегает смерть солнца:

Тогда померкло солнце, день,
Царственный, сам преломил
Свой бьющий светом
Скипетр, сострадая Богу, поскольку
Пришествовать положено Тому
В своё лишь время.

(168, 108–113).

Солнце, в котором божество непосредственно затрагивало человека, гаснет. Поэт намеренно ставит рядом угасание солнца, тьму, наступившую, когда умер Иисус (Мф 24, 45), и согласие Иисуса преломить скипетр добровольной смерти (Ин 10, 17–18); но этот эпизод как бы переносится на время *после* воскресения, о котором говорится выше (167, 89–90). Несомненно, здесь не следует преувеличивать христологическую строгость гимна. Однако можно заметить, что люди вступают в удаленность солнца после Страстей и Воскресения. Вернее, после того, как Христос предстал и в других формах божественности, непосредственность божественного солнца тоже должна уступить место удаленности, отступить во тьму, оставляя пространство для удаленности сыновства. Так Святой Дух получает свое наиболее действенное имя: «серьезный дух», позволяющий вынести меру удаленности. Примечательно, что здесь в *Патмосе* обнаруживаются единственные стихи (168, 115–121), которые своей светлой и тихой безмятежностью созвучны первой строфе гимна *В небесной голубизне*: «Жить» становится возможным, потому что непосредственность солнца уступила место «любящей ночи»; «радость» (168, 115) принадлежит как людям, так и Небесным, и ночь любит человека еще до того, как он возлюбил «любезную» — *lieblicher*, достойную любви — «голубизну». Та самая радость, которая служит гарантией удаленности,

«хранит» очам их «простоту», то есть позволяет им, не впадая в опьянение и не страшась, удерживать взором «бездны премудрости». Отныне «образы» становятся зримыми, ибо упрочивают простоту, меру и радость. «Бездны богатства и премудрости», эта реминисценция из св. Павла (Рим 11, 33), дополнительно означают один капитально важный нюанс: «тайна благоволения Божия» следует парадоксальными путями. В частности, именно благодаря тому, что люди вступают в удаленность, где собственной судьбой участвуют в радикальном кенозисе и где экстатически осуществляется двойная удаленность Христа, они могут войти в истинную меру своего отношения к Богу. Вернее, отношения к Богу как Отцу: ведь «обитель жизни», о которой здесь идет речь, в более поздней редакции гимна названа «*Vaterland*» [«отечеством»] (*Патмос*, II, 176, 120). Этот светлый путь пролегает, однако, между двумя страданиями, неизбежно связанными с повторяющимся уходом Единственного. В самом деле, этот путь предполагает признание того, что «страшно впасть в руки Бога живого» (Евр 10, 31), или, еще точнее,

...это страшно, как повсюду,
И тут и там, рассеял всё живой Бог.
(168, 121–122).

Однако самое тяжкое страдание еще впереди. Ведь явление-сокрытие Христа поглощается явлением-сокрытием Отца: либо потому, что ученики пережили Его изначальное удаление в смерть (169, 136); либо потому, что они пережили удаление Начала в смерть (169, 136); либо, наконец, потому, что в уходе воскресшего Христа они подвергают сомнению удаленность Сына в Его отношении к Отцу. Когда скрывается во тьму

...тот,
Кому всего превыше
Довлела красота, что самый его облик
Являлся чудом, и на него
Указывало небо

(169, 137–140),

то помрачается и красота (выше Гёльдерлин говорил также о «царственном свете дня»), или, вернее, открытость красоты божеству. Как и в гимне *В любезной голубизне*, Небесные возвешают

о себе в красоте солнца, удостоверяя ее в том облике Красоты, где их «брат» лучится «славой» полубога (169, 144–145). Здесь «умирают» не только пески, нивы и храмы, но, вместе с храмами, также близость непосредственной Красоты, пусть даже заключенной в фигуру последнего «полубога»¹. Ибо, когда закрывается непосредственный доступ к Христу (в вознесении Воскресшего), тогда в самом Христе являет Себя пребывающий в удаленности Отец: эти две удаленности, равенства которых мы не умели увидеть в данном нам земном Христе, вдруг озаряются светом в силу двойного сокрытия. Таково наложенное Отцом испытание удаленностью в подступе к Христу:

Но это страшно, как повсюду,
И тут и там, рассеял всё живой Бог.

Таково противоположное Христу испытание удаленностью в отношении к Отцу:

...если доблесть
Полубога с его подвижниками
Прейдет, и даже лик свой
Всевышний отвращает
В итоге, так что ни один
Бессмертный не виден больше ни на небе,
Ни на земле зеленой, что тогда?

(169, 145–151).

В неотвратимой очевидности двойного удаления от нас одновременно скрываются Христос и Всевышний. Кто он — тот, кто таким образом отвращает свой лик? Всевышний, Отец:

Ибо когда, по численью людей в далекое время,
Прочь отлетели от нас все, кем возвышена жизнь,
И завесил Отец свой лик пред родом преступным²...

¹ Здесь «полубог» означает, безусловно, не столько ограничение божественности (Вакх, как и Христос, именуется то полубогом, то богом), сколько ее модус: тот модус, который открывается в Красоте и непосредственно принимает в ней свою предварительную форму. Единственный способ подступиться к такому божественному — это погрузиться в него.

² *Хлеб и вино*, § 8, 94, 125–127; § 7, 93, 109–111.

Почему Отец? Разумеется, потому, что боги, отворачиваясь, не умирают, а продолжают быть иначе:

Мы же, друг, опоздали прийти. По-прежнему длится,
Но в пространствах иных вечное время богов.
Там они зиждут свой путь и, мнится, думать забыли,
Жив ли наш род...

Отворачиваясь, боги не исчезают, а возвращают себе свое собственное достояние: неисследимое и неоспоримое предшествование, которое в самой этой складке заставляет прозревать их отцовство. Или, в более радикальном смысле, это происходит потому, что предшествование укоренено только в нем самом, как немислимая преданность самому себе, *единственному* Отцу. Но прежде всего — потому, что в каком-то, все еще скрытом, смысле божественное никогда не было более действенным, нежели в удаленности, где боги поглощаются незримым ликом отца: «По-прежнему длится... вечное время богов», но «где Дух царит — мы с ним»³. Здесь удаление усиливает притяжение Отца, который скрыто вершит свой труд вблизи людей. Каким же образом Он в самом своем отсутствии способен укреплять и бесконечно обещать ту близость, которой наделяет людей?

По-прежнему длится,
Но в пространствах иных вечное время богов.
Там они зиждут свой путь и, мнится, думать забыли,
Жив ли наш род, до того нас Всеблагие хранят⁴.

Видимость удаленности выражает безразличие Небесных к людям. Этой видимости, хотя и менее тривиальной, чем «смерть богов» в пустом небе (о которой, как мы видели, Ницше *не* говорит), не достаёт парадоксального основания: удаленности основания как единственного обоснования. Дело в том, что видимость отсутствия (как будто Бог обладает «отсутствиями») маскирует то самое, что служит причиной видимости: в удаленности достигает кульминации действенное присутствие богов, поскольку они «хранят» людей. Боги достигают статуса Отца, их отсутствие означает поворот к дистанции, а значит, к удаленности отноше-

³ *Праздник мира*, loc. cit., 346, 80.

⁴ *Хлеб и вино*, § 7, 93, 110-112.

ния, потому что они «хранят» людей. Глупцы видят в этом хранении немощь, хотя их глупость возможна только потому, что ее оберегает то, чем она пренебрегает. Удаленность божественного более чем ясно высвечивает окончательный облик Бога — облик Отца. Ибо переживший удаленность сам становится отцом. «Хранящая рука» Бога касается человека лишь при условии уважения к его природе¹, то есть в отступлении в сам жест дара, чтобы таким образом утвердить меру. Складка, или то, что «видится» как складка, раскрывает дар в его единственности, вплоть до того, что дарует одариваемому дар присвоения самого себя. Явное отсутствие дарителя не препятствует дару, но означает просвет между даром, дарителем и одариваемым.

И над сверканьем снегов живет блаженный и чистый
Бог, и с улыбкой следит бликов священных игру.
Тихо живет он один, и облик его безмятежен,
Словно эфирный готов жизнь даровать без конца,
Радость творить вместе с нами, когда Он, знающий меру,
Помня дыханья закон, слабых разумно щадя,
Прочное счастье дарит городам и селам в награду.

(*Возвращение*, § 2, 96, 21–97, 1, пер. Г. Ратгауза).

Такая бережность созвучна «мере», забота о которой с начала и до конца пронизывает стихотворение *В любезной голубизне*. Но главное завоевание следует ниже: храня, Бог сберегает своих сынов —

Но Бог сберегает сынам своим
Жизнь быстротечную
(*Рейн*, 144, 76, 77).

Сынами Божьими делает людей именно та бережная удаленность, из которой боги обретают доступ к фигуре Отца. Изначально удаленность отражала во Христе его божественность, поскольку божественность в Нем, как в Сыне, идет от удаленности его отношения к Отцу. В свою очередь, люди усыновляются Богом лишь так, как

¹ *Примиритель*, I, 131, 44. См. *Примиритель*, II, 134, 51, и *Праздник мира*, loc. cit., 345, 52. *Schonen* в этом смысле обнаруживается также в *К матери земле*: «Храни, о Могучий, тот, / Кто один воспеваешь...» (124, 31–32), в *Мнемозине* I и II: «Богам не угодно, когда / Муж свою душу не хочет, щадя, / Сдержанье» (194, 49–51, и 196, 48–50, пер. С. Аверинцева); *Заметки об Антигоне*, § 2, loc. cit., p. 70–71.

Рейн принимает реки, заключающие в себе его непрестанно возрастающую силу: люди научаются «нести божественную полноту» в «священной ночи», «придающей крепость», поскольку она — посредница божества и претворяет вторгающуюся стихийность в сыновний дар (*Хлеб и вино*, 93, 114, 116 и 94, 124). То, что мы, невежды, называем бегством богов или «смертью Бога», не есть ли скорее бесспорная и бесценная возможность испытать в себе сыновство, представленное двойной удаленностью Христа? Не есть ли эта пустыня, где исчезают любые идолатрические формы и где просвечивает ничто, из которого творится всё, — не есть ли она для нас возможность приблизиться к удаленности Отца? Эта опустошенная от божественного пустыня, в которой мы блуждаем, — не открывает ли она в себе место божественного, коль скоро Христу «местом была / Пустыня» (*Единственный*, III, 163, 74–75)? Не нужно ли просто принять эту близость как таковую, чтобы в познании быть признанными Отцом как его сыны, по примеру Сына — «первородного между многими братьями» (Рим 8, 29)? Одним словом, «блуждание помогает» (*Хлеб и вино*, § 7, 93, 115–166), подобно тому как «Там, где угроза, растёт / И спаситель» (*Патмос*, I, 165, 3–4), ибо именно «отсутствие Бога несет помощь» (*Призвание поэта*, 48, 64). Именно в том, чтобы подвергнуть испытанию это слово, или, вернее, чтобы подвергнуться испытанию в приближении к нему, и заключается рискованная цель всего гимна *Патмос*. И Гёльдерлин пытается следовать ей, в ее строгости, вплоть до последних глубин тайны Христа.

Действительно, точкой кульминации стихотворения, в продолжение размышлений о человеке в его связи с удаленностью Отца, становится мысль о наивысшей и уникальной привилегии Сына. Теперь нужно обратиться к ней, ибо именно она вдохновляет строфы, посвященные положению человека. Каким образом Христос может «обитать» в удаленности, где, с человеческой точки зрения, переживается не столько отеческая любовь, сколько бегство богов? Почему Небесные, любя меня, любят Его прежде меня и гораздо сильнее, чем меня? Потому что

...одно мне
Ведомо — воля
Отца предвечного превыше
Всего для тебя.

(*Патмос*, 171, 200–203,
пер. В. Микушевича).

Небесные отечески любят Христа, для которого выше всего стоит воля Отца. Почему именно воля Отца? Потому что в удаленности от всякой репрезентации (от концептуальных или иных идолов) пребывает в своей наготе одна лишь воля. Это не столько предписание, сохраняющее принудительность даже после краха своего начала, сколько тончайшая, неуловимая близость, которую не разрушить никаким отсутствием, ибо только она обеспечивает в дистанции место отсутствию. «Воля Отца» — это в некотором смысле плеоназм: ведь только воля бедна настолько, чтобы согласиться и согласовать себя с сокрытостью Отца. Именно благодаря этой бедности воля остается нерушимой даже во время крушения репрезентаций. Нищей и чистой, воле нечего терять в удаленности, где являет Себя Отец. К тому же именно воля открывает Его изначальную славу. Ничто другое не смогло бы выдерживать удаленность: ведь любое другое богатство (идол, имя, атрибут) отвергло бы в удаленности само себя. Воле удастся сохранить себя лишь ценой радикальной бедности, приводящей ее в гармонию с сокрытием, удалением Отца. Эту волю Отца Христос и ставит превыше всего. В чем именно? Быть может, на это ответит поздняя [расширенная] редакция *Единственного*:

Но Христос уделяет Себе свою часть.
 Как князь — Геракл. Дух общины — Вахх.
 Христос же есть
 Завершение. Конечно, Он — одной природы, но восполняет
 То, чего для присутствия
 Небесных не хватало в других¹.

В других богах не хватало именно того, чем до конца восполняется присутствие божества: того, чтобы божественное — в столь же человеческом облике, что и Геракл — подверглось, как боже-

¹ *Der Einzige*, III, hrs. Hellingrath, *Hölderlin. Sämtliche Werke*. Berlin, 19232, Bd. IV, S. 234. Глагол *bescheiden* [уделять] отсылает к стихотворению *Хлеб и вино*: «...от полудня до позднего часа/ Полunoчного свят меры вселенской закон, / Общий для всех, но все ж дана и особая мера / Каждому» (91, 43–45, пер. С. Аверинцева). Это распределение, которое Христос, со взвешенностью верховного распорядителя, осуществляет в отношении Себя и других, отсылает к такой же распорядительности Отца в отношении самого Христа: «И Я располагаю и уделяю вам, как располагает и уделяет Мне Отец Мой, Царство» [в синод. пер: «И Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство»] (Лк 22, 29). К тому же и Лютер переводит *διάθεσθαι* как (*sich*) *bescheiden*.

ственное, испытанию добровольным ограничением. Суверенно уделяя себе свою часть, Христос столь же суверенно ограничивает собственную долю. В том, что соблюдающее меру ограничение является добровольным, как раз и удостоверяется божество, ибо знак божества — не изобилие, а удаленность: сокрытию сообразна только воля. Стало быть, Отец остается внутренне близким всему благодаря воле. Стало быть, благодаря воле, суверенно уделяющей себе окончательный уход, человек удостоверяет божественное. Стало быть, «присутствие Небесных» восполняется в своей немощи отнюдь не превосхождением того, что уже осуществили Геракл и Вакх; оно восполняется удаленностью Отца, где достаточно воли, чтобы пробудить соразмерную волю Сына, «обитающего» в дистанции. Только эти две воли способны выстоять в дистанции, которую они измеряют, претерпевают и поглощают. Гёльдерлин говорит здесь согласно с Максимом Исповедником — в том единомыслии, которое нельзя ни опровергнуть, ни обосновать ссылками на случайность или на вряд ли возможное «влияние»². Только эти две воли способны проходить дистанцию; их соразмерное согласие есть то, чем восполняется совершенство божества. О Христе сказано, что «труды Отца /заранее Ему известны» (*Патмос*, I, 171, 210-211): труды Отца располагаются в дистанции, которую проходит только воля. Тот, чья воля проходит дистанцию, познаёт основание и глубину дел. Сыновним взглядом он всматривается в свое наследие. Поэтому удаленность божества определяет его как Отца, а добровольно переносящего эту удаленность определяет как сына.

«Что это?» — спрашивается в *Патмосе* об удаленности. Ответ гласит: «Это мера сеятеля» (169, 153), который захватывает пшеницу в горсть и бросает, что-то теряя, что-то кидая удачно, пока не кончится зерно. Удаленность судит людей в зависимости от того, безумствуют ли они перед лицом отсутствия или терпят

² Не-историческое, но, может быть, от этого еще более поразительное отношение, связующее Максима Исповедника и Гёльдерлина, следовало бы рассмотреть само по себе. О преимущественной роли воли в отношении к любви Божьей см. H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes*, Freiburg-am-Breisgau, 1941. Во втором издании книги, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln, 1961, первоначальный текст в значительной мере переработан и дополнен. См. также J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*. Paris, Beauchesne, 1976.

его как сыны. Испытание надлежит переносить терпеливо, ибо «Всевышний не желает всего и сразу» (170, 161). Уклониться от испытания и в самом себе, самостоятельно, утвердить непосредственно завершенное отношение к божественному означает так и не достигнуть парадоксального усыновления в дистанции.

А я могу
Создать похожий образ и посмотреть,
Каков он был, Христос.

(Патмос, 170, 164–166).

Но, поступая таким образом, я все еще следовал бы эмпедоклову изобилию Этны, упомянутый здесь стихийный символ которой абсолютно противоречит удаленности божества, не желающего всего и сразу. Здесь образ божества дисквалифицируется дважды. Сначала — потому, что он пренебрегает изначальной удаленностью Христа, а значит, производит идола. Определение «похожий, *ähnlich*», относится, несомненно, и к Христу, и к субъекту воображения. Образ позволяет увидеть как того, кто его воображает, так и воображаемого. Затем, и главным образом, образ божества дисквалифицируется потому, что не только притязает представить Христа всего и сразу, невзирая на Его изначальную удаленность, но и неосознанно игнорирует сокрытость Его отношения к Отцу:

...как я посмел,
Я, раб, себе представить образ Божий.

(Патмос, 170, 169–170).

«Раб» смеет воображать Отца, будучи настолько жалким в своем невежестве, насколько опасно эмпедоклово изобилие, угрожающее превратить Христа в идола. Двойная ошибка, одинаковое переворачивание двойного сокрытия. Напротив, собственная судьба человека, пролегая между рабством и Этной, осуществляется как терпение в удаленности. Таково желание вышних властей:

Они благи, но им всего ненавистнее,
Пока они правят, ложь, и силы
Не имеет больше человеческое среди людей.

(Патмос, 170, 173–175).

Ничто так не угрожает человеку, как неумение понять свой долг пребывать в удаленности. Насколько удаленность служит испытанием для человека, настолько пренебрежение ею опасно для него. Ибо тогда человек забывает то, что является для него наиболее собственным в удаленности: «жить поэтически». Он деформирует себя, формируя в воображении, вне всякой меры, двойной идол божества; вместе с божественным он утрачивает, в единственной дистанции, и свой сыновний статус. А это, то есть пренебрежение к мере, «вышним правителям» ненавистно. Греческие боги по-своему сохраняют меру среди вдохновляемых ими людей. Именно поэтому они способны, как «братья», отступить перед «ликующим Сыном Всевышнего» (170, 181). В самом деле, примечательно, что Христос в своем триумфальном пришествии принимает на себя заботу прежних богов о том, чтобы заставить людей терпеть, как и раньше:

...и палочка,
Ведущая песнопение, вниз упадет,
Ибо низкого нет ничего.

(170, 182–184).

Палочка хормейстера приостанавливает песнопение. Почему? Ответ идет следом. Гимн возвещает первое воскресение, когда Христос пробуждает тех, кого еще не коснулась скверна. Но при этом

Многие
Ждут, смежая очи, им страшно
Увидеть свет.

(170, 186–188).

Воскресение совершается в два этапа, что явно отсылает к св. Павлу (1 Фес 4, 13–18), и примечательно еще одной чертой:

Они боятся
Вдруг расцвести от яркого луча,
И сдерживают отвагу в золотой узде.

(170, 183–171, 180).

Стало быть, воскресение — дело не желания или ностальгии, а терпеливого ожидания, в котором напряжение уже подражает ис-

полнению, не притязая на то, чтобы его предвосхитить. Палочка останавливает песнопение и падает вместе с ним, ибо, что касается окончательного воскресения, «о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные а только Отец Мой один» (Мф 24, 36). Сын сдерживает торжествующую жажду воскресения; иначе говоря, Он являет нередуцируемую интериорность Отца в Его удаленности. Вместе с людьми Он начинает пребывать в удаленности, то есть смеет,

Исполняясь счастьем благодати,
Себе позволить тихий взгляд.

(171, 195–196).

В то самое время, когда Сын, прервав пение, ведет к внимательному повиновению, то есть к волению, все то, что Он объединяет в приюте Отца, люди в тихом ожидании воскресения вступают в сокровенность отношения к Отцу и благодаря этому получают спасительное укрытие. Усыновление соединяет их в испытании. В ожидании, которое хранит Сын, и в удаленности Отца они сознают себя сынами.

12. *Обитать в дистанции*

Сознавать себя сынами, благодаря удаленности Отца: таково было бы окончание гимна, если бы последняя строфа не уточняла, что терпение принимает, как поддержку и как наказ, волю Отца:

Но всего угодней
Отцу и верховному властителю,
Чтобы чтили, храня,
Крепкую букву, и выстоявшее верно
Толковали.

(Патмос, 172, 222–226).

Буква должна пребывать, как пребывает в испытании удаленностью «выстоявшее (*bestehendes*)». Дело в том, что Писание, в необоримой недостаточности замкнутого текста, нельзя читать как окаменевшую речь, которую Отец мог бы оживить или оживил бы своей властью, если бы пожелал. Напротив, ничто не указы-

вает очевиднее на происхождение Писания от Отца, чем удаленность говорящего: он уходит, чтобы оставить Писание в суровости и нагоде, посреди людских слов, как молчаливый, грозный, но негромкий наказ. Отцовский наказ, ибо в нем устраняется непосредственное и настойчивое присутствие Отца: в Писании оно опосредуется наряду с прочими инстанциями, скрываясь за завесой. Это отцовская речь, ибо автор отделяет себя от нее и устраняется, дабы исчезнуть — или, вернее, явиться — в облике Отца. Буква хранит в речи то, что воля хранит в присутствии: возможность общения в различии, в дистанции. Поскольку Отец устраняется из Писания, оно становится для нас отеческим, то есть местом, где можно обитать, как в «отечестве». Будучи отеческим через удаленность, оно становится для нас священным. «Льетса от Писания тихий свет» (171, 194) и таким образом являет через постоянную бедность своих велений свою силу, никогда не предлагая, на зависть другим богам, иного подношения, кроме дара чистого сердца. Эсхатологическое ожидание, с его нетерпеливым и ностальгическим восклицанием: «Да, слишком, слишком долго / Невидима небесная благодать»¹, сомнительно тем, что рискует забыть: вместе буквой в откровении дана удаленность, причем удаленность, в которой вспыхивает сдержанный свет Отца. «Отец же любит — / Тот, кто надо всем царит» (172, 223–224). Любит больше всего, продолжает поэт, чтобы мы заботились о букве. Но это нужно правильно понять: Отец любит, чтобы мы заботились о букве, только в виду того, что в ней явлено; Отец любит в своей удаленности и благодаря удаленности. Любя нас, Отец вверяет нам букву, в которой предает Себя. «Немецкая песнь» (172, 226) должна «следовать» букве, в том смысле, в каком голос должен следовать мелодии даже вернее, чем наказу. Следовать означает: не ошибаясь и не допуская фальшивой ноты, пребывать в гармонии с тем, что пребывает, и «толковать» его. Толковать означает: через песнь «поэтически» стать толкователем того единственного, что пребывает, — знака отеческой удаленности. Так поющий соблюдает и размечает меру — ту меру, в которой человек пляшет с божеством: на расстоянии, но в верном ритме. Так эсхатологический зов изобличает последнее заблуждение — слепоту

¹ *Патмос*, I, 171, 212–213. Нельзя не услышать здесь отзвук библейских формул о прерывании пророчества и молчании Бога (1 Цар 3, 1; Мих 3, 5–9; 1 Макк 4, 46; 9, 27, 14, 41 и т. д.).

к тому факту, что высочайшее присутствие уже и окончательно, ибо тайно, наполняет человека, «следующего букве». Молчание и удаленность приводят — или позволяют привести — песнь человека в гармонию с музыкой единственного светила, ибо «отныне его беседа — с небом» (*Ганимед*, 68, 24).

Постоянство дистанции, а также откровение и проявление божества в фигуре Отца — таково неожиданное и драгоценное наследство, собранное для нас Гёльдерлином, пусть даже непреднамеренно. Наше время должно постараться вступить во владение этим наследством, если мы не хотим упустить предельный смысл испытания, перед которым оно нас ставит. В этом постоянстве надлежит «обитать», следуя мере. Гёльдерлин не освобождает нас от необходимости искать пути к этому — искать в одиночку. О его собственной и неповторимой попытке «многое сказать бы можно было». Коротко отметим три вещи.

Мы только знак, но невнятен (*deutunglos*) смысл,
Боли в нас нет, мы в изгнание едва ль
Родной язык не забыли.

(*Мнемозина*, II, 195, 1–3,
пер. С. Аверинцева).

Каким образом могли бы мы «толковать» то, что пребывает, если нет знака, чтобы придать нам значение? Однако один «знак» нам дан: воспоминание о пришествии Единственного и залог Его возвращения — второго пришествия (*Хлеб и вино*, § 8, 94, 131–132). Так как более явное присутствие было бы для нас невыносимым, ибо в действительности «нам непосильно величье / Праздника» (95, 135–136), Его присутствие пока дано смиренно, в хлебе и вине.

Хлеб есть плод земли, но проникнут радостью света,
И Громовержцем зачат дух благородный вина.

(95, 137–138).

Это двойное благословение земного божественным дарует нам присутствие божества как залог того, что Небесные вернутся. В опоре на этот залог наше терпеливое перенесение божественного способно породить «хвалу» (94, 142), ради которой и через которую «в тиши благодаренье живет» (94, 136). Празднование христианской Евхаристии, которое мы здесь, казалось бы, безо-

шибочно опознаём¹, указывает на то, что вместе с Писанием, с нами пребывающим и нас сопровождающим, нам дана и другая подмога. Вернее сказать, Евхаристия сообщает нам сакраментальное, то есть абсолютно реальное, присутствие божества в хлебе и вине лишь в виду пути и его прохождения. Хлеб и вино благословенны потому, что мы переносим удаленность Отца: она ставит нас на путь ожидания — возвращения Сына в нас. На этом пути хлеб и вино служат нам пищей: они питают тех, кто пребывает в удаленности, а значит, пытается благоговейно «обитать» в ней. Это и есть то, что мы отныне будем называть прохождением дистанции. Подавая нам знак божественного присутствия, Евхаристия толкует нас и тем самым придает нам смысл. Во вновь обретенной таким образом боли мы пребываем бодрствующими, внимательными к пребывающему, дабы воздать ему хвалу в верном истолковании. Тем самым мы предвещаем пришествие Сына в нас, а затем — в Его собственном облике. «Хвала»: никакое другое слово не способно риторически почтить божество.

Но, освящая трапезу, кого назову? И кому же
В час окончания труда мне благодарность принести?
Вышнего ль я назову?»

(*Возвращение*, § 6, 99. 96—99).

Подобает ли божеству именование? Именованье означает, как мы бы сказали, предиктировать, или формулировать категориальные высказывания, предполагать некий объект, относительно которого язык строит истинные высказывания, то есть устанавливает для него исчерпывающую меру в формализованном и аксиматизированном языке. Но может ли Бог, отеческий облик коего является дистанция, — может ли Он открыться в непосредственной близости — тривиальной или стихийной, не важно, — в силу которой Он сделался бы объектом дискурса и не исчез бы при этом

¹ То, что сам Бог благословляет приносимые Ему дары, что евхаристическая жертва есть памятование предыдущих явлений Бога и залог их усовершенствования в пришествии Мессии, что Евхаристия доставляет нам божественное присутствие, которое в иной форме было бы невыносимо для нас ввиду нашей немощи, — все это сугубо христианские темы. См. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht, 1967; L. Boyer, *L'Eucharistie*, Paris, Desclée, 1966; *idem*, *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1973, p. 140—152, 217—237, и т. д. Наконец, см. G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, Paris, Desclée, 1972, хотя в этой работе имеются спорные моменты.

как Бог удаленности? Да и способны ли мы вынести подобную непосредственную близость с Небесными, их силу и «радость»?

Господь недостойных не любит.

Наша радость мала, чтобы к Нему достичь.

(99, 99–100).

Недостойным (*Unschickliches*), то есть не подобающим нашей судьбе, было бы притязать на то, чтобы посредством языка втянуть Бога в непосредственное отношение с человеческим. Подобало бы с самого начала признать в удаленности божества Его отеческий облик; точно так же подобало бы в языке позволить удаленности ослабить напряженность дискурса: «Часто должны мы молчать, имен не зная священных» (99, 101). Но хотя молчание и не вправе притязать на «именование», оно отнюдь не должно выглядеть так, словно отказывается от «благословения»: даже если очевидность дистанции вынуждает к молчанию, мы, признавая дистанцию в речи, обязаны тем или иным образом ее высказать. Дабы почтить Бога молчанием, мы должны молчать перед Ним, но не замалчивать Его: нужно, чтобы речь все еще говорила, не притязая на именование, ибо в таком молчании божество более, чем когда-либо, поражает тех, кто обнаруживает себя в дистанции от Него: «Скрытый трепет сердец может ли выразить речь?» (99, 102). Пусть речь говорит, не впадая в недостойные предикации, и пусть высказывает не что иное, как признание дистанции. На это способен лишь поэт, или, вернее, человек, «поэтически обитающий» в дистанции. Ибо

Только игра наших арф даст музыку каждому часу,
К нам приглашенных на пир только она убожит
Вас, небожители!

(99, 103–104).

Симфоническое согласие песнопения с долями времени — вот наш единственный язык пред лицом богов: почитая дистанцию, он был бы способен хранить пространство близости. Так Даная в переводе Гёльдерлина, вопреки тому, что сказано в тексте Софокла, «отмечала отцу времена — / часовые отрезки — золотым колокольчиком»¹. Так и возданная Богу речь воспекает, то есть *восхваляет*. Уклоняясь от любого категориального высказывания,

¹ См. *Remarques...*, p. 91, и комментарий J. Beaufret, p. 34–36.

божественные имена имеют ценность лишь постольку, поскольку воспроизводятся в хвалебном дискурсе. Так Гёльдерлин вписывает себя в собственно богословское средоточие того, что, в своих лучших проявлениях, служит источником так называемого (и, как мы увидим, называемого неверно) «отрицательного богословия».

Нужно коротко затронуть и еще один, последний пункт. В том состоянии, которое иногда с грубой прямоотой называют «сумасшествием» и в котором следовало бы целомудренно и уважительно усматривать образец душевной тишины, Гёльдерлин все еще творил; однако немногое дошло до нас из этого обширного творчества. Но в нескольких десятках поразительных стихотворений некая неуловимость терминов и тем возносит наш обыденный язык на высоту почти священной речи — настолько мощной, настолько неслыханной в своей насыщенности, что, пожалуй, никто из самых великих поэтов Нового времени не достиг подобного уровня. Позволим себе больше не говорить об этом. Тем не менее, можно выдвинуть некоторые предположения, исходя из столь же определенного характера писем, относящихся к этому периоду. Что можно сказать о каждом из них? Все они, или почти все, можно привести к одной удивительной схеме, которую в явном виде демонстрирует письмо 287: «Почтенная матушка, я имею честь вновь пожелать написать Вам. Ваши письма ко мне всегда были для меня большой радостью. Благодарю Вас за Вашу доброту ко мне. И вновь я вынужден заканчивать. Уверяю Вас в моем высочайшем почтении и остаюсь (букв. «даю себя как») Ваш назойливый сын Гёльдерлин».

Что здесь удивительного? То, что письмо не передает никакой информации и никакой «идеи». Что оно означает? Оно описывает расстояние между сыном и матерью: упоминание матери открывает письмо, упоминание сына его завершает. Два прилагательных служат гиперболическим выражением сдержанности («почтенная» и «назойливый»). Затем идет признание отношения, которое выглядит тем более напряженным, что остается абстрактным и строго эпистолярным. Абстрактное отношение становится здесь самым содержанием отношения. Нет ничего более определенного и драгоценного, чем признать проявленную к себе «доброту»: «доброту», не имеющую другой субстанции, нежели эпистолярное отношение, которое само по себе пусто, ибо отсылает к другим подобным письмам. Предмет письма совпадает с голой эпистолярной функцией: отсылкой к другому знаку «я». Отсюда —

предельная сжатость «писем»: «Я равно имею честь почтительно приветствовать Вас» (*К матери*, 306)¹. Отношение являет себя тем определеннее, что опосредование очищает его. Отсюда — склонность писать к матери лишь через посредство Циммера, считать его необходимым посредником и драгоценным помощником, как если бы естественная связь с матерью утратила всякую собственную действенность перед непосредственностью институированного отношения: «Пользуясь добротой г-на Циммера, предложившего мне написать к Вам...» (*К матери*, 248; см. письма 268, 274, 305). Посредничество управляет отношением именно потому, что отношение лицом к лицу — весьма тяжкое, хотя и необходимое, испытание и задача. Оно поглощает и истощает все силы: «Мои средства сообщения ограничиваются выражением привязанности к Вам, в ожидании, что душа моя обретет достаточно разума, дабы выразиться в словах и суметь заинтересовать Вас» (*К матери*, 250). Вот почему каждое письмо заключает в себе момент, в котором чисто формальное, опосредованное отношение (обращение к формулам изысканной вежливости, к Писанию, к Циммеру и т. д.) должно, тем не менее, быть прервано, ибо оно превосходит силы духа: «И вновь я вынужден заканчивать»². Отношение само по себе, благодаря посредничеству и в меру нашей выносливости, имеет ценность дара. И этот дар, обозначенный в письме ключевым словом «доброта», становится тем серьезнее и торжественнее, чем более возрастает отстояние.

Дистанции, делающей возможным отношение с матерью, довольно для того, чтобы засвидетельствовать: Гёльдерлин не был «сумасшедшим» в обычном значении этого слова. При всем многообразии отношений, которые он поддерживал (письма к матери, сестре и брату; визиты друзей и почитателей), он отличался

¹ См. *Письма* нп. 261, 262, 271, 277, 303, если ограничиться наиболее важными.

² См. *Письма* нп. 253, 271, 274, 275, 277, 280, 283, 284, 286, 287, 290, 297, 298 («...ибо то, что я говорю, я должен сказать самым малым количеством слов, и у меня нет сейчас возможности сказать иначе»), 300, 303, 310, 312. Это не расстройство речи, не отсутствие уважения и тем более не насмешка под покровом вежливости. Речь идет о невозможности соблюсти меру, которая в разговоре лицом к лицу гарантировала бы спокойствие собеседника. Нужно какое-то время поддерживать беседу, затем отказаться от этого отношения вплоть до следующего раза, вновь дарующего благодатную возможность встречи. Ибо «время обладает буквальной и всемилосердной точностью» (*К матери*, п. 307, GSA, 6, 1, 467. См. также *Письма* нп. 250, 251, 257.).

явной сдержанностью и гиперболическим смирением (отсюда — формула подписи под стихотворениями: «Со смирением, Скарданелли»). Фактически здесь в отношениях с людьми проявляется та же спокойная сдержанность, к которой поэт пришел в своем отношении к божеству. Происходящее между Гёльдерлином и его матерью воспроизводит работу дистанции между поэтом и божеством: опосредование, меру, размышление над удаленностью, хвалебный дискурс. Удаленность в отношении с матерью являет в отстоянии пламенное возвращение не до конца изжитого Эдипа, ибо удаленность в дистанции придает божественному облик Отца. Тем же «лишним глазом», какой был у Эдипа, Гёльдерлин меряет себя божественным отцовством в дистанции и своей подчеркнутой вежливостью навязывает удаленность человеческому материнству. Так обстоит дело и с прочими «социальными» отношениями. В иначе задуманном и выстроенном исследовании можно было бы проследить как материнскую сдержанность, которой вводится дистанция божества (*Письма*, 250, 274, 284 и т. д.), так и дистанцию божества, которой опосредуется отношение к матери (*Письма*, 307, 251 и т. д.)³. Эта двойная игра в равной мере избегает отчуждения другого от «я» и отчуждения «я» от самого себя: избегает в точно выверенной дистанции, оберегающей «самые потаенные мысли» в «признательности, религии и чувстве долга» (*Письмо* 259). Наиболее глубинным остается дистанция: ее осуществление в отношениях между людьми не поглощает и не маскирует ее подлинно божественной меры. Тем фактом, что божественное дарует себя через посредничество человека, подтверждается логика и парадокс меры. В своей смиренности, тишине и полноте помрачение, *Umnachtung*, Гёльдерлина, — помрачение, в коем он переживает «любящую ночь», — с последней ясностью свидетельствует о том, что

Хранить чисто и рассудительно
Бога — вот то, что нам вверено.
(*Ватикан*, 252, 12–13).

Так наша чистота становится в дистанции достойной Бога, Его хранящей и спасительной чистоты.

³ Мы лишь следуем тому, чтоб уже было отмечено в превосходной статье А. Besançon, «Du modèle chrétien de resolution du complexe d'Édipe», *Contrepoint*, 6, Paris, 1972, p. 79-94.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В любезной голубизне...

В любезной голубизне блестит
Металл церковной крыши. Над
Крышей щебет ласточек, и выше
Вся эта трогательная голубизна. И солнце
Идёт высоко, отражаясь в жести,
И на ветру, чуть слышно,
Трепещет флюгер. Если кто-то
С колокольни по ступеням сходит вниз,
Он сходит в тишину, и чем
Страннее этот одинокий облик, тем
Больше узнаем в нем человека.
И окна, откуда слышен колокол, это
Врата для красоты. Конечно, ведь
Врата в ладу с природой, и в них есть
Родство с деревьями в лесу. И в чистоте
Есть тоже красота.
Из всех различий исходит единый дух:
Ведь образы бывают настолько просты, настолько
Святы они, что поистине часто
Боишься их описать. Но Небесные могут, те,
Что вечно добры, всё объять, так богаты
Они восторгом и добродетелью. И человеку
Дозволено им в этом подражать.
Дозволено, ибо усилием всей жизни человек
Следит и говорит: а не таким ли
Хотел бы быть и я? Да. Пока дружелюбие в сердце
Ещё длится во всей чистоте, не будет
Человек несчастлив перед ликом
Божества. Неведом ли Бог?
Не подобен ли он небесам? В это
Я готов скорее поверить. Мера он человеку.
Все получив, но творчески пребывает
Человек на этой земле. И чище
Не может быть даже ночная тень под звездами,
Если мне так можно сказать, чем
Человек, ибо он есть образ Господень.

Есть ли мера на свете? Нет
Никакой. И не уймут никогда свои громы
Миры Творца. Но и цветок прекрасен, поскольку
Он под солнцем цветет. И выбирает глаз
Часто в жизни себе существо, что
Могло бы называться прекрасным более,
Чем цветок. О! Это мне ведомо! Ибо
Цветок лишь обликом славен, сердцем же и душою
Более стать не стремится, разве это Господу мило?
Душа же, я верю, должна оставаться
Чистой, и так достигнет мощи орлиных
Крыльев в песне хвалебной и голосов
Столь многих птиц. И в этом
Есть мудрость, и это облик.
Ты, милый ручей, сколь ты приятен,
Когда переливаешься так ясно, словно
Господне око на Млечном Пути.
Я узнаю тебя, но слезы льются
Из глаз моих. Я вижу веселую жизнь
В цветущих всюду обликах творенья, и недаром
Я их сравнил бы с одинокими
Кладбищенскими голубями. Смех
Скорее омрачает человека,
Тем более моё сердце.
Хотел бы я быть кометой? Пожалуй. Ведь они
Имеют скорость птиц, они цветут огнём
И чистотой как дети. Большого желать,
Себе не может человек позволить.
И добродетель радости достойна похвалы
Серьёзного духа, который веет
Среди трех колонн в саду.
Пусть юная дева украсит чело
Миртовыми цветами, ибо она проста
По сути и по чувствам своим.
И миртов хватает в Греции.

Если некто взирает в зеркало, мужчина, и
Там видит облик свой, как выписан; и он похож
На человеческий, и есть глаза у облика, но не таков
Свет месяца. Возможно, у царя Эдипа

Был лишним один глаз. Страдания этого
Человека, пожалуй, несказанны,
Неописуемы, невыразимы. Когда театр
Такое представляет, то что-то удастся. Но
Что со мной сейчас, когда я вспомнил о тебе?
Как бы ручей несет меня в конец чего-то, туда,
Где что-то простирается как Азия. Естественно,
Страдание это принадлежит Эдипу. И потому
естественно.

Страдал ли и Геракл?
Пожалуй. Диоскуры в дружестве своём не претерпели
Ли и они страдание? Конечно.
Подобно Гераклу спорить с Богом, это страдание. И
Бессмертие при зависти всей этой жизни,
Носить в себе — страдание есть и в этом.
Но есть еще страдание, когда
На человеке есть солнечные пятна,
Иными пятнами покрыт весь человек! Таково
Прекраснейшее солнце: так оно
Притягивает ввысь. И устилает юношам оно
Как розами, влекущими лучами путь.
Страдания Эдипа таковы, как будто
Некто бедный плачет о бедности своей.
Сын Лая, чужак несчастный в Греции!
Жизнь это смерть, и в смерти тоже жизнь.

Пер. В. Куприянова.

Адрес публикации в Интернетe:

<http://www.poezia.ru/article.php?sid=64354>

Патмос

Близок есть,
И с трудом постижим бог.
Но там, где угроза, растёт
И спаситель.
Живут в ущельях
Орлы, идут без страха
Сыны Альп над бездной

По легковесным мостам.
И где обступают нас
Вершины времён
И любимые живут вблизи
На разлучённых горах,
Там дай воды невинным,
Дай крылья нам, и чуткости верной,
Перелететь и вернуться.

Вот так я говорил, и тут повлѣк
Меня быстрее, чем я успел подумать,
И дальше, куда я
Не мог даже помыслить, гений некий
Прочь из дома. Уже
Смеркалось, когда я миновал
Тенистый лес
И тоскующие ручьи
Отчизны; я этих стран не знал.
Но скоро, в свежем сиянии,
Таинственно
В золотой расцветая дымке,
Вырастающая быстро
Вместе с шагами солнца,
Тысячью вершин благоухая,

Мне Азия открылась. Ослеплённый,
Искал я знакомых троп; но заблудился
Среди путей широких, где вниз
С кручи Тмола, течёт
Золотоносный Пактол
И высятся Тавр и Мессогис,
И цветами полон сад,
Как тихим огнём. Но выше
В лучах расцветает серебряный снег;
И, бессмертной жизни свидетель,
На недостижимых склонах
Древний стелется плющ, и возведены
На живой колоннаде, кедрах и лаврах,
Праздничные,
Богами воздвигнутые чертоги.

И шумели у врат азийских,
То тут, то там, спускаясь
К неведомым морским долинам,
Улицы без теней.

Но знает острова кормчий.

И лишь я прослышал
Что одним из ближайших
И будет Патмос,

Как меня туда

Потянуло, чтобы там

Найти тот суровый грот.

Ибо не так, как Кипр,

Ключами играющий, или

Другой какой остров, — иным

Живет величием Патмос,

Но гостеприимен он

И в самом бедном доме

Всегда, и если

Гибнет корабль, или с плачем

Об отчизне или

О потерянном друге

К нему приближается

Чужестранец, он внимлет ему; и его дети,

Жарких рощ голоса,

И где метет песок и вся в трещинах

Почва поля, — все его слышат,

И лютия любовно звучит

В ответ на мужской плач. Так приютил

Некогда Патмос любимца Бога,

Пророка, что в блаженные юные годы

Прошествовал вместе

С Сыном Божьим, неразлучно, ибо

Возлюбил Несущий грозу простоту

Сего юноши, чей внимательный взор узрел

Ясно Господа лик, когда

При таинстве виноградной лозы

Сидели все вместе они на Тайной вечере,

И из великой души исходила спокойно

речь о смерти

И о последней любви, ибо до конца
Все высказать о благе не хватало слов,
Чтобы вселить в них бодрость, ибо
Он видел только злобу мира.
И все есть благо. Затем он умер. Многое об этом
Сказать бы можно было. И как он
Смотрел на всех победно, радуясь
в последний раз,

Но все печалились, и тут
Приходит вечер, и изумлялись,
Ибо великое решение зрело в душах
Мужей, но все они под солнцем жизнь
Любили и не хотели с Господом
И родиной расстаться. Как будто
Огонь в железо, входило это в них, и рядом
Шла с ними Возлюбленного тень.
И так он их подверг
Схождению Духа, и уже дрожала
Над ними крыша, и громы Господа гремели
Издалека над их
Смятенными умами, когда, в тяжелой грёзе,
Герои смерти вместе пребывали, —
Тогда, их покидая,
Он им еще явился.
Тогда померкло солнце, день,
Царственный, сам преломил
Свой бьющий светом
Скипетр, сострада Богу, поскольку
Пришествовать положено Тому
В своё лишь время. И было бы не благом
Позже, или резко оборвав, неверно,
Уделом человека, и радостью
Отныне стало,
Жить в любящей ночи, и сохранять
Упорно в очах наивных
Провалы мудрости. И так же зеленели
В глубинах у подножья гор живые всходы,
Но это страшно, как повсюду,
И тут и там, рассеял всё живой Бог.

Приходиться покинуть
Всех дорогих друзей
И далеко уйти за горы
Одному, туда, где дважды
Узнан единогласно
Был Дух небесный; но не пророчил он, но
Вздыхал им дыбом волосы тогда,
Когда внезапно,
Вдаль поспешая, оглянулся
Господь и заклинал их,
Чтобы они отныне, как будто цепью золотой
Все вместе связанные,
Зло обличали— они скрепили руки. —

Но если умирает тот,
Кому всего превыше
Довлела красота, что самый его облик
Являлся чудом, и на него
Указывало небо, и если взаимной загадкой вечной
Они пребудут друг для друга
Всегда, прожившие все вместе
В единой памяти, и не одни пески лишь
И нивы поглощает бездна, и храмы
Хиреют, если доблесть
Полубога с его подвижниками
Прейдет, и даже лик свой
Всевышний отвращает
В итоге, так что ни один
Бессмертный не виден больше ни на небе,
Ни на земле зеленой, — что тогда?

И это мера сеятеля, когда он
Захватывает лопатой жито
И все на свет бросает на току.
Мякина падает под ноги, но
В конце концов зерно,
И нет ущерба в том, что что-то
Теряется, и от речи
Живое раздается эхо,
И Божье дело нашему подобно.

Вершитель не желает всё и сразу.
И как железо носят недра,
И пылающую лаву Этна,
Так я хотел бы дара, чтобы
Облик облюбовать, и, глядя на него,
Представить, каким он был, Христос.

И если кто-то сам себя натравит,
С печальной речью, когда я беззащитен, в пути,
Напустится на меня, врасплох, как я посмел,
Я, раб, себе представить образ Божий,
Во гневе явном видел я однажды
Господне небо, нет, не чтобы проявить себя,
а чтобы

Познать. Добра хотите вы, но в ненависти вашей,
Пока при власти вы, повсюду фальшь, и места
Нет больше человечности среди людей.

Ибо не вы вершите, а вершит
Судьба бессмертных, и рухнет ваше дело
Само собой, и так придет конец.
И ежели неостановим небесный
Триумфальный ход, то назван будет
подобным солнцу,
Всесильными ликующий сын вершителя,

И будет знак решения, и в этом стержень
Напева, вниз указующий,
Ибо ничто не низко. Он мертвых
Воскресит, пока они не схвачены
Сырой землей. Но многие
Ждут, смежая очи, им страшно
Увидеть свет. Они боятся
Вдруг расцвести от яркого луча,
И сдерживают отвагу в золотой узде.
Но пусть, когда
Под воспаленными веками,
Мирское отвергая,
Пробьется тихий свет святого Писания, они
Посмеют, возрадуясь, как милости,
Себе позволить тихий взгляд.

И если ныне небожители
Меня так любят, как я верю,
Тогда тем более Тебя.
Ибо одно я знаю,
Что воля именно
Предвечного Отца вполне
Тебе довлеет. Тих Его знак
На громогласном небе. Некто стоит под ним
Всю свою жизнь. Ибо живёт еще Христос.
И так Его сыны, герои, они повсюду
Прошли, Священное Писание Его
И молнии толкуя,
И все дела доныне на земле,
В стремлении неудержимом. Но с ними Он.
Ибо труды Его
Заранее Ему известны.

Да, слишком, слишком долго
Невидима небесная благодать.
Ведь чуть ли не за палец
Им нас вести приходится, и стыдно, что
Иная сила нас лишает сердца.
Но небожители себе желают жертвы,
И если чуть кому-то не хватило,
Не жди от них пощады.
А мы служили матери-земле
И поклонялись солнечному свету,
Не ведая, что любит нас Отец,
Который верховодит всеми,
И требует Он, чтобы соблюдалась
И крепость буквы, и суть ее достойно
Толковалась. Напев немецкий следует тому.

Пер. В. Курпиянова.

Адрес публикации в Интернетe:

<http://www.poezia.ru/article.php?sid=62931>



ИНТЕРМЕДИЯ 2

Оберегая нас, удаленность в то же время это скрывает. Для того, кто не был воспитан на возвратно-поступательном движении между ссылкой и жерлом вулкана, удаленность Бога ничем не отличается от удаленности богов. Стало быть, нужно предпринять попытку *сказать*. Сказать, чтобы опознать молчание. Могут возразить: разве Гёльдерлин не говорил и поэтически не представил удаленность богов как удаленность Отца? Разве Гёльдерлин не высказал именно того, что надо высказать, причем высказал в окончательной форме, ибо поэтическое слово и на сей раз предшествовало концептуальному дискурсу и преодолело его? Безусловно. Однако вопрос странным образом имеет способность возвращаться: поэт сказал всё, но какой статус надлежит признать за этим словом? Мы не спрашиваем в общем виде и тривиально, «о чем говорит Гёльдерлин»: на это вполне отвечают его стихи. Мы спрашиваем о разновидности дискурса, к которому прибегает Гёльдерлин, или, вернее, которому он позволяет говорить в себе. Важность вопроса определяется двумя пунктами.

Во-первых, наше прочтение, возможно, иногда выглядит «насилием» по отношению к тексту. Безусловно, это насилие, но не в смысле изнасилования, а в том смысле, в каком прилагают силу, взламывая дверь. Ибо столь частая неоднозначность некоторых важнейших терминов порождает двусмысленность и побуждает вычитывать из них немного лишнего (или излишне немногое). Так, «Отцом» может называться отец, Зевс, Эфир или Отец Иисуса Христа. В результате братство Христа и греческих богов колеблется между поглощением богов Христом и полу-

божественностью Иисуса. Следовательно, необходимо выбирать. Так что, по сути дела, спор интерпретаторов находит пищу своей ожесточенности, хотя и не находит оправдания своей пристрастности. Здесь, как и в других случаях (вспомним опять о Рембо), поэтический текст дает место множеству прочтений, а значит, и прочтению богословскому. Но откуда идет эта игра множественных смыслов? Ссылаться в данном случае на поэтическую расплывчатость было бы глупо, и прежде всего потому, что наивысшая строгость достигается именно в поэзии. Стало быть, остается признать, что богословская неопределенность не препятствует поэтической строгости.

Неопределенность не объяснить здесь ни мнимой расплывчатостью, ни смешением как следствием дурного синкретизма. Неопределенность отражает то затруднение, которое поэтическая речь может обрисовать, но не может ни устранить, ни даже *высказать* как таковое. Причину богословской двусмысленности стихов нужно искать не в недостаточности поэзии — как раз поэзия высока здесь, как нигде, — но в божестве. Несообразность слов, даже — и прежде всего — там, где поэзия достигает предельных высот, тотчас бросается в глаза, как только в игру вступает несказанное. Это вступление несказанного в игру высказывающий текст выдает своей неизбежной многозначностью и чувствует алхимической многоликостью слов. Прояснить, каким образом поэт способен говорить двусмысленно и в то же время строго, есть дело понятия. Поэт не говорит об этом ничего, ибо именно благодаря этому он может сказать всё.

Во-вторых, встает вопрос: каким образом в речи Гёльдерлина может вступить в игру несказанное? Несказанное не в форме высшего сущего, которое все еще поддается высказыванию, а несказанное дистанции? Речь идет уже не о высказывании объекта, пусть даже трансцендентного, пусть даже в высшей степени «личностного». Речь идет о том, чтобы обозначить отстояние, в котором удаленность становится предельной настоятельностью. Божественное проявляет себя отечески, когда приход совпадает с уходом. Стало быть, речь идет о том, чтобы высказать не столько сущее, сколько отстояние (удаление Бога), а значит, небытие: само небытие дистанции, где Сын открывает Себя под прикрытием Отца. Несказанное надлежит высказать дважды: как высшее не-сущее и как гиперболическое отстояние. Какой модус речи соответствовал бы этим двум требованиям? Или, вернее, какой

модус речи уже работает в тексте Гёльдерлина и обеспечивает его непреходящую значимость? В нем, говорит Гёльдерлин, поставлены под вопрос «священные имена», немощь которых пробуждает хвалебную песнь: «Игра наших арф даст музыку каждому часу». Будучи в этом современником Ницше, Гёльдерлин оказывается также современником Дионисия и отсылает к нему. Именно тот, кого по праву называют Ареопагитом, в память об афинянине, обращенном речью св. Павла, и в несобственном смысле определяют как *псевдо*-, — именно он разработал для традиции радикально не-предикативную теорию речи. То, что несколько поверхностно называют «отрицательным богословием», не включает в себе ничего отрицательного, но делает возможным дискурс в модальности хвалы. Стало быть, нет ничего более подходящего, дабы почтить Гёльдерлина и того бога, о котором Ницше говорил, что он хочет быть хвалим, чем размышление над «Божественными именами» и «Мистическим богословием».

ДИСТАНЦИЯ ВЗЫСКУЕМОГО И ХВАЛЕБНЫЙ ДИСКУРС: ДИОНИСИЙ

Благословляю ли пищу — кто должен быть упомянут?
Иль от трудов отдыхаю — как благодарность принести?
Упомяну ли Высокого? Неуместного бог не любит;
Радости нашей едва ль хватит его уловить.
Часто должны мы молчать: недостаток святых имен;
Сколько ни бьются сердца, речь все равно не течет.
Подыгрыш чей-то ссужает звуки всякому часу,
Радуя, видно, богов, что приближаются к нам.

Гёльдерлин,
Возвращение на родину (пер. Г. Ноткина)

«...кто этот загадочный дух и бог, который хочет быть
хвалимым таким образом?»

Ницше, *По ту сторону добра и зла*, § 295.

«Segen sinnt»*.

Хайдеггер, *Из опыта мышления*.

13. Немыслимое превосхождение

Дистанция отцовства открывает единственное место сыновства. В дистанции близость божественного строго совпадает с его удаленностью, и этот парадокс смущает. Чтобы обитать в дистанции, мы должны опознать ее; а опознать ее мы можем лишь тогда, когда можем ее высказать и о ней говорить. Говорить же мы

* «Молитва размышляет».

можем лишь тогда, когда из нее исходим и в ней пребываем. «Говорить» применительно к дистанции означает: говорить о ней и — равным образом — из нее. Но какой язык подобал бы дистанции?

Речь идет не о том, чтобы выразить высшее Сущее в предикации в качестве ее объекта. И не о том, чтобы дать предикации высказать его самого через него самого в качестве абсолютного субъекта. Речь о том, чтобы обозначить событие удаления. Ни одно сущее, даже высшее, не дает ухватить себя, ибо дар превосходит все, что любое сущее могло бы здесь даровать. Невыразимая вдвойне, эта ставка в игре определяется также самим условием ее невыразимости. Ведь если, как в принципе полагает Дионисий, «божественные вещи нужно понимать божественно»¹, то невозможность мыслить совпадает с условием подлинности того, что наводит на мысль. Дистанция как запрет и как условие заставляет мыслить двойную немыслимость — немыслимость через избыточность (превосходство над сущим вообще) и через недостаточность (удаленность как настойчивость, в лишенности сущего). Таким образом, невозможно уклониться от долга (пытаться) мыслить дистанцию, обращаясь к теоретическим невозможностям. Обращение к той невозможности, которой только и питается лингвистическая наука, то есть к невозможности удержать отношение к референту, чтобы дисквалифицировать дистанцию, ничего не дает: ведь дистанция относится к не-референту, чье явное сопротивление предполагает удаленность, или, говоря обиходным языком, отсутствие. Радикально воспрещая держать Бога за объект, или за высшее сущее, дистанция, если угодно, ускользает от последнего воплощения объектного языка: от закрытия дискурса и исчезновения референта. Если же мы предпочитаем держаться того, что Бог вновь вступает в игру референции, ее нужно понимать с таким множеством оговорок (референт, не имеющий статуса объекта, и т. д.), что сам референт принимает в себя зияние дистанции. Закрытие дискурса и референция к высшему сущему совпадают в том самом, что отвергает дистанция: в том, чтобы рассматривать Бога как сущее (достижимое или нет). Ставка дистанции прежде всего в том и состоит, что она воспрещает онтиче-

¹ *О божественных именах*, VII, 2, PG III, col. 869 a. Все ссылки приводятся по этому изданию.

ское отношение к Богу. Только при этом условии божественные вещи могут пониматься божественно.

Возражение со стороны идолопоклонства могло бы принять и другой оборот, поставив нас перед вопросом: если мы не можем ни мыслить дистанцию, ни говорить о ней, поскольку она не предлагает высказыванию «ничего», — должны ли мы утверждать ее легитимность, пусть даже проблематичную? Должны ли мы даже думать о том, чтобы мыслить невысказанное? Эту напрасную озабоченность можно было бы запросто отогнать — если бы невысказанное не было тем, посредством чего мыслится невысказанное. Коль скоро «непостижимость составляет формальное основание бесконечности» (Декарт)¹, то невысказанное может быть усмотрено, как таковое, лишь оставаясь невысказанным. Тем самым мы приближаемся к точке зрения абсолюта, не наделяя его безоговорочно статусом субъекта, заимствованным от нашего *ego* и перенесенным на него в том же значении, но принимая его как аб-солютное — свободное от какого бы то ни было отношения вообще, а значит, и от любого мыслимого отношения, которое привязывало бы его к некоему абсурдному «иному, нежели он сам». Аб-солют рвет узы, привязывающие его к нашей мысли. Он эти узы порвал, и отсюда — наш провал: строго говоря, он согласуется с аб-солютом как таковым и чтит его в его свободе. Невозможность мыслить аб-солютно невысказанное, не устраняя ни фактически, ни теоретически, не только не кладет конец попытке его мыслить, но, напротив, ее удостоверяет и в некотором смысле начинает. Экспериментальная проверка того, что невысказанное не химерично, именно в том и состоит, что мысли не удается его помыслить. Мысль укрепляется, чтобы бессильно пасть перед невысказанным. Само это бессилие становится ее первым вспомогательным средством и побуждением к новой попытке.

Итак, мы утверждаем: дистанцию не просто необходимо высказать. Сама невозможность высказать ее тем же способом, каким делаются прочие высказывания, гарантирует ее как таковую; более того, ее исполняет. То, что мы несколько поспешно называем апорией, в действительности таит в себе единственно подо-

¹ Descartes, *Cinquième Réponses*, Œuvres. Paris, Vrin, t. VII, 1964, p. 308, 2–4. См. L. Wittgenstein, *Zettel*, § 273): «...‘конечное не в силах понять бесконечное’: таков, несомненно, должен быть боевой клич богословов, но не математиков».

бающий способ говорить о предмете нашего разговора: «...божественно о божественном».

Строгое совпадение между исполнением и невозможностью проявляется в показательном примере, памятном в силу порожденной им незапамятной традиции. В нем дискурс дистанции обнаруживает свою третью характеристику, а именно: высказывать его приходится самой дистанции. Когда Моисей слышит, как Бог открывает свое имя, он слышит: אֲנִי הָאֵל (Исх 3, 14), что всегда можно было понять в двух противоположных смыслах. Смысл первый: «Я есмь Сущий (по преимуществу)», вплоть до того, что в этих словах признавали утверждение некоего бытия, а именно, высшей экзистенции (св. Фома, согласно тому, что Э. Жильсон называет «метафизикой Исхода»). Другой, противоположный, смысл: «Я есмь тот, кто есть»; мое присутствие не раскрывается и не поясняется никаким другим именем, кроме молчаливого имени моего действительного присутствия. Нет ничего более ошибочного, чем противопоставление этих двух переводов и традиций. Их противоречивость мнится лишь тому, кто разъединяет их вне дистанции. Ибо «то, что Бог речет себя, позволяет Его назвать, приблизиться к Нему, — и в то же время являет Его несоизмеримость и недоступность. Бог сообщает свое имя, но исключительно как имя священное» (Х. Урс фор Бальтазар)². Две стороны одного и того же высказывания обретают ясно определенный статус лишь в соотнесенности с тем единственным, что сообщает свое Имя. Имя не имеет имени ни на одном языке. Ни один язык не выражает и не понимает его. Вот почему иудей читает, но никогда не произносит тетраграмму. Замещая ее в речи другими знаками, он указывает на то, что Имя не принадлежит нашему языку, но пришло в него откуда-то извне. Имя предстает как дар. В нем невысказанное дарует нам свое имя как то, *в чем* оно себя дает, и одновременно, тем же самым жестом, — как дар, который дается *им*, невысказанным, отступающим, однако, в дистанцию дара. Стало быть, Имя дает нам невысказанное как *дар*; причем невысказанное *само* дарит себя, отступая в предшествующую дистанцию, правящую даром Имени. Одним и тем же движением Имя дает

² H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, III, 2/1, Theologie, *Alter Bund*, Einsiedeln Johannes Verlag, 1967).

и отнимает. Безусловно, это схождение в библейском слове двух фундаментальных характеристик дистанции коренится в третьей: дистанцирующее Имя происходит не от предикации, которую наконец-то удалось успешно осуществить в речи даровитому или удачливому человеку. Никто не дает Богу его имени; это Бог сообщает его нам. Такое сообщение Имени со стороны невысказанного, открывающего себя как невысказанное, придает предельную требовательность стремлению божественно мыслить божественные вещи. Их надлежит мыслить, ведя отсчет от самого Бога. Иначе говоря, надлежит отнести на счет Бога, то есть невысказанного, заботу о том, чтобы сообщить нам эти вещи. Невысказанное само дает себя мыслить как невысказанное. Имя не есть следствие предикации мыслимого невысказанному, осуществляемой нами при переходе границы невысказанного, как если бы копье, брошенное против солнца, неким чудесным и нелепым образом попало в цель. Имя приходит к нам в мыслимом как невысказанное, ибо сообщается нам самим невысказанным, лично: так неизвестное, безымянное, но совершенное стихотворение всецело являет нам поэта, но и бесконечно скрывает его. Именно дистанции выпадает держать речь, в которой она опознается. Невысказанное говорит еще прежде, чем мы подумаем, что слышим его; предшествующая дистанция держит к нам речь, которая предваряет нашу предикацию и перевертывает ее. Важнее предикации, которую мы (не) можем осуществлять в отношении невысказанного, оказывается дарение Имени, в коем невысказанное молчаливо и преизобильно одаривает нас — с дистанции.

Если допустить, что мы принимаем этот, по меньшей мере, рискованный поворот, то как именно следовало бы мыслить язык, подобающий дарованию Имени — предшествующему и немому? Какой статус мог бы принять отныне наш дискурс? Дионисий говорит о том, чтобы «почтить несказанное трезвым молчанием»¹. Но это молчание все еще говорит, вернее, довершает речь, которая вершится в молчании. Так что же сказать об Имени, которое дается, высказывая себя, и таким образом осуществляется? Слово Божье превыше «всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф 1, 21). Когда вочеловечившееся в воплощении и прославленное в воскресении Слово получает от

¹ *О божественных именах* I, 3, 589 b.

Отца «имя выше всякого имени» (Флп 2, 9), оно получает его как благодать (ἐχαρίσατο). Именно в тот самый момент, когда Сын ускользает от любого человеческого именованья, Он в полноте дистанции получает, как благодать, Имя от Отца. Но как обстоит дело с людьми и с их дискурсом, перевернутым и окаймленным этой божественной беседой? «...Пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал (ἐξομολογήσεται), что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2, 10-11). В самом деле, то, что дарованное Имя называет *Логосом*, со стороны людей есть гомология [букв.: «единоречие, единомыслие»], или, если угодно, общение в слове и в мысли. Гомология, которая, однако, оказалась бы бессильной, если бы не понималась исходя из человеческой природы, переживаемой христологически. Ибо действующая модель гомологии идет от Христа, воплотившего в себе все человеческое; Христос же принимает гомологию от людей лишь после того, как воздал ее Отцу: «Славлю (ἐξομολογούμεναι) Тебя, Отче, Господи неба и земли...» (Мф 9, 25; Лк 10, 21). Слово получает имя, как свое Имя, от Отца; для этого Оно пребывает в исповедующей гомологии с Отцом. Так же и человек для того принимает в дистанции предшествующее ему Имя, чтобы принять его в гомологии. Так что «каждый из нас за себя даст отчет (*логос*) Богу» (Рим 14, 12). Гомологичность Сына Отцу служит мерой гомологичности нашего дискурса тому Имени, которое принято для предикации. Скажем яснее: человеческий язык должен принять Имя так, как Христос принял Имя от Отца. Принятие требует кенозиса и преданности вплоть до смерти; так и язык ведет свою речь вплоть до отрицания и умолкания. Но как смерть, истощившись в праведности любви, приносит зрелый плод в Воскресении, так молчание питает бесконечное провозвестие. В самом деле, язык умирает, отказавшись от предикации немислимого, но эта апория властно предписывает ему принять иное: говорить в гомологии с Именем. Перейти от такой модели языка, где говорящий овладевает смыслом, к такой модели, где он через гомологию вместе с Именем принимает смысл: «...говорить божественно»². Требуется ни много, ни мало отказаться от обладания смыслом, чтобы начать

² Michel Constantini, "Du modèle sémiotique au modèle Chrétien du langage", in: *Résurrection* 46, Paris, 1975; *idem*, "La Bible n'est pas un texte", in: *Revue Catholique Internationale, Communio*, 1/7, Paris, 1976.

приближаться к тому, о чем здесь, в конечном счете, идет речь. Собственно, именно этого пытался достигнуть Дионисий в том, что принято называть «отрицательным богословием»¹. Теперь мы, вероятно, уже находимся в той позиции, откуда сможем проследить разработку этого богословия в качестве концептуального ответа, которым Дионисий в некотором смысле откликается на увещание св. Павла: «Знание надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8, 1-3). Только любовь может притязать на знание Любви. Но знание предполагает концептуальное опосредование и, как минимум, языковое опосредование. Может ли язык, в том числе концептуальный язык, стать гомогенным Любви?

В некотором смысле мысль не встречает никаких затруднений в том, чтобы дать наименования Богу. В самом деле, представляется очевидным, что Тот, кого надлежит мыслить как «причину превыше всех вещей», должен на законных основаниях получить все те определения, которые проглядывают в этих вещах: «Все, что утверждается о сущих, должно быть установлено и утверждаемо о Нем». Самое малое, что следует признать за Богом, — это что Он есть, как и всякое другое сущее; что Он живет, как и всякая другая мыслящая мысль, и т. д. Очевидно, что бесконечное число совершенств, предполагаемых номинальным определением Абсолюта, предписывает Ему бесконечное число имен. Следовательно, утверждение непременно будет указывать на «совершенства» «Бога». Непременно, незатруднительно, но и небезопасно. Прежде всего потому, что, опираясь на все сущие, мы рискуем «лежащую над всем Причину представлять, отправляясь от наималейших сущих, и утверждать, что Она ни в чем не превосходит идолатрически создаваемые множественные и пустые формы Бога»². Если о Боге надлежит утверждать всё, станем ли мы утверждать, что ему свойственны даже ничтожные вещи (такие, как волосы или пыль, как о том спрашивал Платон)? Во

¹ Насколько мне известно, Дионисий не употребляет никаких выражений, которые можно было бы перевести как «отрицательные богословия» во множественном числе. Он не отделяет их от «положительных богословий», с которыми они находятся в описываемом здесь отношении (см. *О мистическом богословии*, III, 1032 s.).

² *О мистическом богословии*, I, 2, 1000 b.

избежание этого «нечистого» и недостойного идолопоклонства нужно, видимо, внести поправку: следует отобрать такие атрибуты, которые могут служить наиболее адекватным основанием для предикации в отношении Абсолюта, «исходя из того, что наиболее Ему подобает»³. Но как определить, что больше или меньше подобает Абсолюту, если не прилагать к Нему наших собственных оценок? Здесь отказ от наивного идолопоклонства опять-таки приводит к идолопоклонству второго порядка: к антропоморфным суждениям. Суждениям наивно идолатрическим, решающим, что божественно, а что нет, как будто мы в силах сами по себе судить о сообразности того или иного атрибута немислимой трансценденции. Во избежание подобного идолопоклонства нужно уже не «нисходить от первейших терминов через средние к последним» (это идолатрически предполагает, что мы *утверждаем* совершенства и атрибулируем их как *совершенства*), а *отрицать* атрибуты как несовершенства, «восходя от последних терминов к первейшим»⁴. Иначе говоря, «восходя от низшего к высшему», дух принимается отвлекать (ἀφαιρῆν) атрибуты, вплоть до наивысших и наиболее «божественных» (или предполагаемых таковыми), «высвобождая через отвлечение Того, Кто превышает всякого отвлечения». Восхождение совпадает с отрицанием атрибутов⁵. Нужно заметить, что отрицанию подвергаются как имена, взятые от вещей чувственных, имеющих очертания, измеримых, изменчивых и т. д., так и сами умопостигаемые имена, включая те, которые считались наиболее подобающими в неоплатонизме: «...не Единое и не Единство, не Божественность и не Благодать»⁶. Следовательно, в платоновском Едином точно так же не найти наиболее сообразного Богу имени, как и в самом грубом из чувственных идолов.

Итак, путь отрицания двойствен. Сначала, отрицая относительно Бога то, что со всей очевидностью не может утверждаться о Нем (имена, взятые от чувственных вещей и бесконечно удаленные от Него, не сообразные Ему), этот путь устраняет идолопоклонство первого уровня. Затем, и это главное, он отрица-

³ *О мистическом богословии*, III, 1033 с.

⁴ *О мистическом богословии*, II, 1025 с.

⁵ *О мистическом богословии*, III, 1033 с.

⁶ *О мистическом богословии*, V, 1048 а.

ет относительно Бога то, что может показаться утверждаемым о Нем на законных основаниях (имена, взятые от умопостигаемых вещей). В определенный момент отрицающего восхождения апофаза вновь обнаруживает умопостигаемые имена, которые утверждала катафаза. С этого момента апофаза не только очищает дискурс от очевидных несообразностей, но и устраняет, как неподобающие, наиболее возвышенные постижения. Будучи затронуты в их утвердительности, они подвергаются инверсии; их иллюзорное первенство упраздняется. «Божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями (ὕποθετιοὺς τινὰς λόγους) того, что подчинено Превосходящему всё и благодаря чему обнаруживается Его присутствие, превосходящее всякое познание»¹, ибо «оно более божественно познает божественное»², очищая его от любых идолатрических подмен. Конечно, отрицание сохраняет некую соотнесенность между Богом и нашим языком; но, используя ее лишь в инверсии и ради инверсии, оно, по крайней мере, избегает явного идолопоклонства. В этом смысле «отрицания применительно к божественному истинны, а утверждения искажают его»³.

Но смысл этого нужно правильно понять. Здесь вовсе не имеется в виду, что отрицание — это последнее слово в дискурсе о Боге. Ведь если понимать отрицание как всего лишь перевернутое утверждение, оно сохраняет все свои притязания на категориальность. Просто вместо того, чтобы говорить, что есть Бог, оно говорит, что Он не есть. Разве не очевидно, что здесь присутствует та же интенция, в обоих случаях нацеленная на достижение сущности Бога, как если бы Он был организован вокруг некоей сущности? Если отрицание остается категориальным, Бог оста-

¹ *О мистическом богословии*, I, 3, 1000 d; см. также *О мистическом богословии*, III, 1033 c: «Высказывая утверждение о все Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу (ὕποθετιήν κατάφασιν) с более тому родственного». Утверждение имеет смысл лишь как основание для отрицания. Эти два значения ὑποθετικός — единственные, которые употребляются в корпусе Дионисия, согласно Van der Daele, *Indices Pseudo-Dionysii*. Louvain, 1941.

² *О божественных именах*, VII, 3 872 a; «еще более подобает отрицать...», *О мистическом богословии*, I, 2, 1000 b; «богословы... отдали предпочтение восхождению путем отрицаний», *О божественных именах* XIII, 3, 981 b.

³ *О небесной иерархии*, II, 3, 141 a.

ется идолатрическим. Вот почему, когда отрицания растворяют именно то, на что они предположительно нацелены, и устраняют Абсолют, это совершается лишь ценой идолопоклонства — того идолопоклонства, которое присуще «отрицательному богословию». В этом смысле нет сомнения в том, что «отрицательное богословие есть отрицание любого богословия. Его истиной является атеизм»⁴ (Клод Брюэр). Отрицание становится незнанием, потому что ум испытывает в нем лишь инверсию категориальности, на фоне идолатрической наивности. Отрицание мнит всего лишь перевернуть предикацию в отношении некоего данного объекта. В этом случае объект мало-помалу опустошается. Но отрицательность остается столь же тщетной, что и утвердительность, ибо не подступает к тому, что лишь она одна могла бы дать разглядеть: к тому, что лежит по ту сторону этих двух истинностных значений категориальной предикации.

Нужно более точно продумать статус и радиус действия отрицания. Оно не отрицает своего предмета через последовательное отнятие у него всех его атрибутов, но являет его в чистом виде, тем более что некоторые именованья, судя по всему, принадлежат ему самым существенным образом. Отрицание обращено отнюдь не на пустоту, но расчищает и прорисовывает некий силуэт. Как скульптор высвобождает из видимого сырья то, что делает зримым скрытое в нем незримое — саму форму, так что камень более не скрывает того, что в нем содержалось, — так мы «всё отрицаем и отнимаем, чтобы в неприкрытости познать это незнание, прикрываемое во всех сущих всеми познаниями»⁵. Познать незнание, прикрываемое нашими познаниями, не означает не знать или погружаться в пустоту — пустоту как вещи, так и знания. Речь идет скорее о том, чтобы воспользоваться отрицанием для лучшего — безобразного — знания. Это (не-)знание противостоит идолатрии категориальной предикации, ибо в нем путь отрицания отрывает «в восхождении» именно те имена, которые были произнесены на «нисходящем» пути утверждения. Отрицание и утверждение направлены на одни и те же атрибуты,

⁴ C. Bruaire, *Le Droit de Dieu*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 21, ch. II. См. idem, *L’Affirmation de Dieu*. Paris, Seuil, 1968, p. 184 s. О различных значениях словосочетания «отрицательное богословие» см. замечания M. Sales, “La Théologie négative”, in: *Axes* III/a, 1970, Paris.

⁵ О мистическом богословии, II, 1025 b.

только взятые с двух точек зрения. Вместо того, чтобы нейтрализовать друг друга, они друг друга усиливают в поистине невыносимом напряжении. Ни одна статуя не появилась бы никогда, если бы камень только скрывал, и если бы, с другой стороны, его зримость не была единственно возможным ликом того, что в нем пребывает тем более незримым, — самой статуи. Более того, когда статуя уже высвобождена, грубая зримость материала не исчезает, а значит, еще должна, если можно так выразиться, сделаться незримой, дабы в ней явился лик формы. Незримое, или форма как то, что не принадлежит никакому конкретному материалу, остается незримым, тем более что материал предлагает ему скрывающую зримость своей массы. Игра зримого и незримого, в их бесконечном взаимообратимом напряжении, производит статую как образ искусства и является ее следствием. Может быть, эта игра и есть красота? Когда отрицание вступает в игру с утверждением, его превосходство объясняется тем, что оно не разрушает утверждения, а, наоборот, в некотором смысле восстанавливает его: восстанавливает в установлении не диалектического, а как бы эстетического отношения с ним. В самом деле, эстетика как таковая не предлагает никакой модели, согласно которой богословский образ мог бы стать явным; когда отрицание привлекает эстетическую модель, оно в действительности обращено к иным глубинам. Дионисий подчеркивает, что отрицание отрицает «по избытку, а не по недостатку»¹, то есть регистрирует не ущербность того, о чем идет речь, а недостаточность нашего языкового подхода. Вместо того чтобы укрепиться в негативности, то есть вступить в эстетическую игру, отрицание выливается в трансцендентность самой вещи, вплоть до того, что становится ей равнозначным: «... в отрицании и превосхождении всего»².

Но что за трансцендентность вступает здесь в игру? Возможно

¹ *О божественных именах*, VII, 2, 869 а; см. *Послание I*, 1066 а и *Послание V*, 1073 а: «...по превосходству, а не по лишенности».

² *О божественных именах*, VII, 3, 872 а. Выражение «и также» (τε καί), которое обнаруживается повсюду (например, в «по ту сторону любого отрицания и утверждения», *О мистическом богословии*, I, 2, 1000 b; *О божественных именах*, II, 4, 641 а и т. д.) маркирует тот момент, который в тенденции противоречит категориальной антиномии истинного и ложного, чтобы подступить — не высказывая этого и не имея возможности этого высказать — к (не)сказанному, превосходящему само противопоставление сказываемого и несказываемого.

ли ей избежать как принижающей ее утвердительности, примирительно окрещенной «путем превосходения», так и радикального незнания, стыдливо именуемого «ночью разума»? На этом втором уровне отрицание не может ничего утверждать, ибо оно только что отвергло утверждения (идушие именно свыше). Но оно не может и отрицать, ибо признаёт, что содержит в себе мотивы и стремление к тому, чтобы быть сменным. Смена (*Aufhebung*) сама по себе еще нисколько не помогает мыслить трансценденцию, чуждость которой как раз и отсылает к бесконечно иному. Чтобы смена могла стать действенной, нужно предъявить основания, в силу которых она могла бы не только объяснить игру утверждения и отрицания, но и преодолеть ее. Следовательно, нужно не постулировать, а удостоверить, что в ней вступает в игру Абсолют; то есть нужно установить, что негативное не просто переживается в сознании, но имеет отношение к Абсолюту. Если предположить, что это притязание оправдано, что сомнительно, следовало бы еще гарантировать его действенность. На данный момент смена ничего нам не дает. Остается дисквалифицировать вопрос, на который нельзя дать удовлетворительного ответа, и спросить, не проявляет ли себя трансценденция как «дурная бесконечность». Но что значит решить относительно бесконечного, «хорошее» оно или «дурное», как не вынести решение о том, что не может быть объектом решения? Решение относительно бесконечного — это способ не отклонить его, а уклониться от него. Остается ли определяемое мною бесконечное все еще бесконечным, или же оно тает тем быстрее, чем крепче я его схватываю? Иллюзорная дефиниция инфинитного приводит к тому, что оно принимается как «естественный и непременный» горизонт, который никакая мысль не в силах объективировать, разве что (как это имеет место в математическом бесконечном или бесконечных) подменив его *другим объектом*. Говорить о бесконечном можно «только для того, чтобы подчинить(ся) ему, а не вовсе не для того, чтобы определить, что́ оно есть, а что́ — не есть» (Декарт)³. Мы не вмещаем бесконечного, потому что оно вмещает нас. Не подвластное никаким человеческим решениям, никакой категориальной предикации или редукции, да пребудет оно Аб-солютным, да избе-

³ Descartes, *Lettres à Mersenne* du 28 janvier 1641 (éd. Adam et Tannery, t. III2. Paris, 1971, p. 293).

жит, по нашей немощи, любого рас-творения. Что сказать о нем? Нет ничего, что соответствовало бы ему. Но и само молчание все еще было бы ложью: молчать *о нем* — по преизобилию — подобало бы лишь трансценденции; мы же своим молчанием лишь лжесвидетельствуем о собственной немощи. Что же означает это невозможное превосхождение — невозможное ни в молчании, ни в говорении? Путь превосхождения — никакой не третий путь, вопреки часто повторявшемуся мнению; он лишь запечатлевает апорию предикации, не способной ни утверждать, ни отрицать там, где ни то, ни другое не годится. Эту апорию нельзя замалчивать и тем более нельзя решать слишком просто — например, указанием на то, что «божественнейшее познание Бога осуществляется через незнание»¹. Что же касается духовного опыта, снимающего этот парадокс, *здесь* он не имеет решающего значения, потому что не связан с вопросом о предикации. Духовная жизнь вполне способна обрести полноту в познании через незнание, но в теоретическом вопросе о языке божественного это ничего не меняет. Духовная жизнь остается ему чуждым; она скорее упраздняет именование как несущественное, нежели доводит его до конца. Для теоретического исследования духовная жизнь остается — по крайней мере, *здесь* — духо-видением, то есть противоположностью умо-зрения. Ничто не гарантирует того, что именно ум является местом именования. Ибо апория человеческого ума точно налагается на апорию именования, где нельзя держаться ничего — ни утверждений, ни отрицаний, ни, тем более, превосхождений.

14. *Взыскание Взыскуемого*

И вот оказывается, что в тот самый момент, когда более нельзя держаться ничего, такая вещь, как именование, настойчиво повторяется вновь и вновь, акцентируя упразднение всякого именования и в то же время призывая его: «...подняться в запредель-

¹ *О божественных именах*, VII, 3, 872 а. См. *О мистическом богословии*, II, 1025 а; *О божественных именах*, I, 1, 588 а; I, 6, 596 а; *Послание I*, 1065 а; *Послание V*, 1073 а и т. д.

ное всему... в отрицание, превосхождение и Αἰτία (причину) всего»². Под причиной здесь надлежит понимать αἰτία. Конечно, иногда «причина» вводится для того, чтобы обосновать утверждения: «О ней надлежит утверждать и ей противопоставлять всё то, что полагается относительно всех сущих, поскольку она есть их αἰτία»³. Но чаще всего причина, в качестве внутренней точки опоры, делает возможным отрицание как то, что призывает Абсолют, ибо из него происходит: «Αἰτία / причина всяческого бытия, сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности (οὐσία)...»; «мы утверждаем, что Αἰτία / причина всего, будучи выше всего, ни не-сущностна (ἀνούσιος)...»; «...запределен всему, будучи причиной / Αἴτιος всего»⁴. Как понять здесь вступление в действие этой Αἰτία / причины? Было бы грубым паралогизмом толковать ее как привилегированное именование, ускользающее от концептуальной аскезы, которую оно делает возможной. В том же абзаце Дионисий вполне откровенно противоречил бы самому себе, предлагая столь «доморощенное» решение проблемы предикации. Может быть, нужно все-таки признать за ним больше строгости в умозрении? Прежде чем отвечать, отметим один явный лексический факт. Причина / Αἰτία находится в привилегированном отношении к совершенно определенному речевому партнеру — *хвале [воспеванию]*: «Богомудрые воспевают Причину / Αἰτία всего во множестве имен, заимствованных от всего ею причиненного / τῶν αἰτιατῶν»); «Причину / Αἰτία всего надлежит воспевать, исходя из всего причиненного». Максим Исповедник, с его удивительной богословской чуткостью, уже отметил это в «Схолиях на Божественные имена» Дионисия: «Бог воспевается как причина / Αἰτία всех вещей; ибо Дионисий не говорит, что эти вещи сказываются (κατηγόρεῖται) о Боге, но что он воспевается (ὕμνεῖται) в них»⁵. Что же означает здесь это замещение пре-

² О божественных именах, VII, 3, 869 d — 872 a.

³ О мистическом богословии, I, 2, 1000 b.

⁴ Соответственно, О божественных именах, I, 1, 588 b; О мистическом богословии, IV, 1040 d; Послание V, 1076 a. См. также О мистическом богословии, V, 1048 b и О божественных именах, I, 5, 593 c: поскольку Троица «является Причиной / Αἰτία всего сущего, она сама — ничто (οὐδέν), как всему сверхсущностно запределельная».

⁵ О божественных именах, I, 6, 596 a и I, 5, 593 d. Другие ссылки см. ниже,

дикации хвалой, и каково ее отношение к вступлению в действие причины/ *Altiá*?

Понятие *Altiá*, которое мы перевели, согласно требованию самой истории метафизики, как «причина», вовсе не вводит нового именованного, якобы упущенного в предыдущих операциях (в утверждении, отрицании, превосхождении) по небрежности или лукавству. Если под именем *Altiá* применительно к Богу понимать, как это делают в Новое время, «причину себя и мира», то она, несомненно, будет одним из идолов божественного (см. § 2). Но здесь «причина» вступает в действие для того, чтобы маркировать прямо противоположное: знание о том, что у нас нет никакого адекватного наименования для Бога, даже в отрицательной форме. Причина вступает в игру именно постольку, поскольку она ставит себя вне игры. Вернее, поскольку она ставит игру вне игры. Эту дисквалификацию предикативной игры и выражает у Дионисия трансцендентность причины: «Причина / *Altiá* за пределами всему по превосхождению всего»¹. Причина работает как функтор исключения из предикации всего, что претендует на отношение к Аб-солюту. Еще яснее: прилагательное *трансцендентный*, *запредельный* лишь комментирует причину, никоим образом ее не модифицируя. Таким образом, «между тварью и Творцом нельзя обнаружить столь близкого подобия, чтобы между ними нельзя было обнаружить еще большего различия»². Остается обдумать, что же здесь означает трансценденция. Она вновь активизирует апорию превосхождения: отрицание и утверждение равно отсылают к нашему миру. Притязая на запредельность всему, что утверждает нас в мире и в качестве мира, трансценденция становится в строгом смысле невысказанной. Она не есть ни предельность, ни отрицание отрицания, ни завершенное в себе бесконечное, но то запредельное предельное, которое, если можно так выразиться, отзывает и *предел*, и *запредельное*. Это такое невысказанное, мимо которого промахивается любое выражение, даже чисто ментальное: записываемое здесь слово и мысль, его мыслящая в

прим. 65 и 66. Максим Исповедник, *Схолии к Божественным именам*, V, 8, PG 4, 328 a.

¹ *О божественных именах*, II, 7, 645 b; *О мистическом богословии*, I, 2, 1000 b. См. также *О божественных именах*, I, 5, 593 c; V, 8, 724 b; XIII, 3, 980 d — 981 a и т. д.

² IV Латеранский собор. In: Mansi, *Collectio Concilium*, t. XXIII, p. 986.

данный миг, не в силах ни умолкнуть, ни продолжаться. Ущербное молчание лжет так же, как опустошенное слово; оставленный в тексте пробел — та же заслонка, что и сам текст; полнота текста столь же пуста, что и пустота пробела. Кто не испытывал этого колебания и не испытывался им, тому здесь нечего делать. Если причина / Αίτία остается немыслимой, если она дисквалифицирует любое именование Бога, если трансценденция вырывается из хватки высказывания, то, может быть, нужно согласиться с тем, что причину следует не мыслить, а скорее принимать. Или: непостижимое остается нередуцируемым и превосходит любое постижение. Дистанция Аб-солюта предшествует любому высказыванию и произнесению предшествованием, которое не отменимо ничем. Предшествуя, дистанция ускользает от любых концептов. Да и должна ли дистанция схватываться в концептах? Это она конципирует, зачинает нас, ибо она сама нас рождает. Дистанция дана не для того, чтобы вместиться в понятие, ибо она сама вмещает нас. Дистанция дана лишь для того, чтобы быть принятой. Предшествующая дистанция требует принятия, потому что она, более фундаментальным образом, дает нам принять в ней самих себя. Именно потому, что дистанция остается Аб-солютом, она предоставляет место, где нам становится возможным принять себя. Принять в том смысле, в каком атлет, преодолевая планку, завершает прыжок и принимает себя, в готовности к этому, на поверхности «прыжковой ямы» (эта яма не имеет ничего общего с углублением, поскольку, как известно завсегдатаям стадионов, возвышается над уровнем почвы). В дистанции мы оказываемся предоставлены самим себе, или, вернее, сами себе: данные, но не преданные, самим себе. Это означает, что дистанция не столько отделяет нас от Аб-солюта, сколько оберегает, всем своим предшествованием, нашу идентичность. Стало быть, она означает то позитивное движение Аб-солюта, в котором Он, дистанцируясь, экстатически совлекается владения самим собой, дабы человек экстатически принял самого себя в различии. Принимая себя от дистанции, человек понимает не только то, что дистанция его вмещает, но и то, что она делает его возможным. И тогда дистанция предстает как сам отказ от владения: отказ, коим Бог творит. Дистанция — не трещина отчуждения, а экстатическое место, хранящее нередуцируемую инаковость. Невместимость немыслимого отныне предстаёт как знак предшествования; се-

резность предшествующей дистанции удостоверена невысказанным. Признать, что невместимое никоим образом не может, не обязано, не должно быть вмещено, означает признать, принять и почтить дистанцию как дистанцию. Притязания на то, чтобы вместить дистанцию, или жалобы на то, что она остается невместимой, выдают двойную несообразность: дистанция не только по определению отвергает абсолютное знание, но и симптоматически выявляет отказ Аб-солюта от владения собой. Завладеть дистанцией означало бы посредством (человеческого) познания завладеть (божественным) отказом от владения собой. Отречение от познания дистанции объясняется не только фактической невозможностью ее познать, но и глубинной сообразностью такого отречения тому, о чем идет речь в дистанции¹. То, что христианская традиция называет грехом, быть может, есть не что иное, как это неуместное завладение божественным отказом от владения собой. Стало быть, предшествующая дистанция позитивно правит тем, что она позволяет в себе принять.

Таким образом, мы вовсе не ушли в сторону от предмета размышлений Дионисия, но медленно приближаемся к тому, что он обозначает именем Благости, когда указывает на причину / Αἰτία. В самом деле, причина / Αἰτία мыслится в тесной связи с Благостью. Если бы это имя, «почтеннейшее из имен»², понималось изолированно, оно должно было бы пройти проверку отрицанием; здесь же его подхватывает трансценденция и вводит в невысказанное: «...все дары причины / Αἰτία Благости», «всеобщая причина / Αἰτία любит всё по преизбытку Благости», «...причина / Αἰτία всего сущего, ибо всё было приведено к бытию Ее существующей Благостью...»³. Взаимность Благости и Αἰτία отнюдь не

¹ См. мой набросок «Intimität durch Abstand», in: *Internationale Katholische Zeitschrift*, Frankfurt, Communio-Verlag, 1975, S. 218–227.

² *О божественных именах*, XIII, 3, 981 а.

³ *О божественных именах*, II, 5, 644 а; кроме того, IV, 10, 708 а; *О божественных именах*, I, 4, 592 а. См. также *О божественных именах*, I, 5, 593 d: «Будучи бытием Благости, самим фактом своего бытия Она (Троица) является причиной / Αἰτία всего сущего», и т. д. См. *О божественных именах*, III, 3, 640 b — c: «...все понятия причинности, как-то: Благое, Красота, Сущее, Порождающее жизнь, Мудрое, и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам». Это выражение указывает на то, что благость как одно из совершенств в ряду прочих не причисляется к божественному вместе с внутренней Благостью, то есть не от-

означает, что у Бога нет иных мотивов для творения, то есть хранения дистанции, нежели Благость (тезис о *bonum diffusivum sui* — самораспространяющемся благе). Эта взаимность означает, что Благость остается для нас столь же немислимой, что и сама дистанция. Благость, которую преизбыточность возводит к причине /Αἰτία, помещается в дистанцию, вплоть до смешения с немислимым. Она ускользает от нашего исследования, ибо, мыслящая как прислужница причины /Αἰτία, в итоге поглощается ею. То же немислимое равным образом выводит ту же трансценденцию из «Причины /Αἰτία всего и всё превышающей Благости»⁴. С этого момента преизбыток Благости, став синонимом трансцендентности причины, требует увидеть в этой трансцендентности собственный лик Благости. Немисливая дистанция как причина являет Благость, или, лучше сказать, являет себя как Благость. Благость являет сама себя из самой себя как экстагическая трансцендентность. Дистанция предлагает единственную, уникальную форму проявления, приличествующую Благости. Уходя в бесконечность в той преизбыточности, которая в конечном счете, в дальней дали, приводит к Троице, Благость остается для нас немислимой. В Благости немислимость дистанции есть знак и печать любви, «сходящей с небес» (Ин 6, 50). Немислимое как дистанция Благости дает себя не понять, но принять. Следовательно, дело не в отказе от понимания (как будто бы речь шла о том, чтобы вместить мыслью, а не быть вмещенными). Дело в том, чтобы суметь принять то, что становится мыслямым, вернее, приемлемым, лишь для умеющего это принять. Дело не в том, чтобы признать дистанцию, невзирая на ее немислимость, а в том, чтобы трепетно принять немислимое как знак и печать безмерного начала дистанции, дающей нам меру. Коль скоро любовь, дабы даровать себя, таинственно открывается как дистанция (схождениями к коей служат именованя *причины* и *благости*), принять ее сможет только любовь⁵.

носятся к дистанции, но происходит из нее, как и остальные имена и блага. Отсюда — прописная буква в нашем тексте.

⁴ О небесной иерархии, IV, 1, 177 с.

⁵ Благость определяется как гипербла в О божественных именах, IV, 10, 708 б. Иначе говоря, «благость есть сама трансценденция» (Е. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 19714, р. 282). Мы привлекаем здесь понятие *дистанции* — которому, впрочем, подчинена вся эта работа — в связи с тем,

Если дистанция являет саму любовь как невысказанную, то подобно тому, как любовь не пройдет, не исчезнет и дистанция. Дистанция ничего не отвергает, не разделяет ревниво, но хранит отстояние, в котором мы переживаем любовь. Любовь (как Благодать) требует дистанции (как невысказанного), дабы причастность укрепились в тайне инаковости и усилила ее. Дистанция хранит отстояние, дабы любовь тем глубже приняла в себя тайну любви. Инаковость возрастает по мере возрастания единения — в единственной дистанции, предшествующей и непреходящей, постоянной и изначальной. Иначе говоря, причастность причиненного (αἰτιατά) причине /Αἰτία исключает преодоление дистанции: «Причине / Αἰτία всего и всё превышающей Благодати свойственно призывать сущие к причастности Себе»¹. Поразительный текст, если вдуматься: избыточности Αἰτία, то есть невысказанного, свойственно предлагать себя для причастности тому, что она безмерно превосходит. Невысказанное, *поскольку* оно всегда «обитает в неприступном свете» (1 Тим 6, 16), призывает к причастности себе сущие, не имеющие с ним никакой общей меры — за исключением той меры, каковой является взаимный отказ от владения собой в дистанции. Стало быть, причастность никогда не преодолевает дистанцию в притязании на то, чтобы ее упразднить, но проходит ее как единственное поле, в котором возможно единение. Причастность возрастает до причащения непричастному как таковому, и в ней возрастает непричастность — тем более, чем глубже она причастуема. Фундаментальный парадокс причастности коренится в дистанции. «Общее свойство, единое и присущее божественности в целом, — то, что Она каждым из причастных причастуема целиком, и ни одним не причастуема лишь в какой-то части... Однако непричастность Божественности, как причины всего, превосходит и это, ибо никакое соприкосновение и никакого рода общение не приравнивает ее к тому, что ей причащается». «Насколько сущее превосходит не-сущее... и само по себе причастуемое превосходит ему причастное, настолько выше всех сущих пребывает то, что превосходит их все и возвышается над тем, что причастно и что

что Х. Урс фон Бальтазар называл «свойственным Ареопагиту чувством дистанции», имея в виду «хранящую (*wahrende*) дистанцию (*Kosmische Liturgie*, Fribourg, 19411, S. 177, 248).

¹ *О небесной иерархии*, IV, 1, 177 с.

причастуемо, как непричастуемая причина / Αἴτιος»². Здесь не трансценденция отказывает(ся) (от) причастности (напротив, она ее призывает и вызывает), но сама причастность предполагает и усиливает трансценденцию. Причащаться к немислимому означает познавать и признавать его как таковое, то есть как немислимое. То, что даруется Богом для принятия, абсолютно точно укладывается в удаленность дистанции (Гёльдерлин). Откровение сообщает саму внутреннюю глубину Бога — саму дистанцию. Таким образом, причастность становится еще полнее оттого, что подчеркивает непричастуемость того, к чему причащает. Вот почему в поразительном кратком *Послании* III Христос как посредник, то есть как воплощенная дистанция, сопрягает воедино откровение и сокрытие: «Темнота сохраняется и после явления, или, говоря более божественно, в лоне самого явления. Вот и это в Иисусе остается тайной, и никаким словом и умом не изъяснить ее. Даже изреченная, она пребывает неизреченной, и познаваемая — неведомой»³. Предполагать, что здесь явление совпадает с сокрытостью потому, что у Дионисия, как это слишком часто повторяют, Христос играет лишь второстепенную, чисто парадную роль, было бы абсурдом. Ибо в лице Христа обретает «парадоксальный лик» (Р. Шар) и помрачает зрение ослепляющей очевидностью не что иное, как дистанция непричастуемой причастности. Видение лика Христова превосходящим образом истощается в попытке удержать мигающим взглядом ослепительный мрак. Приближение совпадает с удалением, потому что именно удаление приближается. Будучи не менее открытым (не менее явленным), чем богоча́стие Троицы, Христос парадигматически принимает в себя парадокс дистанции, делая ее абсолютно (не) зримой. Здесь, как и во множестве других случаев, христология Дионисия, которую столь часто и легкомысленно считают отвлеченной от исторического Иисуса, чисто гностической, разом прикасается к тайне той формы, в которую облекается явление⁴.

² *О божественных именах*, II, 5, 644 а — b; *О божественных именах*, XII, 4, 972 b.

³ *Послание* III, 1069 а. Паскаль будет говорить, в этом смысле, о «присутствии сокрытого Бога» (*Pensées*, éd. Br, § 556).

⁴ О форме явления см. Н. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961. Мы всего лишь комментируем здесь два замечания Бальтазара о Дионисии: «Сам Бог, как причина, превыше лю-

Дистанция Бога изначально переживается в фигуре Христа: в ней она обретает свое неколебимое основание и окончательную санкцию.

Итак, дистанция немыслимого, мобилизуя «причину Благости», вызывает к причащению. Но так как немыслимое не допускает непосредственного уподобления себе, дистанция должна сохраняться. Она открывается для прохождения отнюдь не ради того, чтобы быть упраздненной. Стало быть, радиус действия причастности абсолютно не зависит от большей или меньшей щедрости Бога, в дистанции непричастуемо дарующего Себя для причащения. Прохождение дистанции измеряется единственно мерой принятия, на которую способен или не способен каждый, кто причащается. Если дистанция раздает немыслимое без меры, то мера непричастуемой причастности определяется каждым причащающимся. На это же указывают тексты, где говорится о непричастуемой причастности: «Причине / Αἰτία всего и все превышающей Благости свойственно призывать сущие к причастности Себе, насколько это определено каждому из сущих его собственной аналогической мерой [ἀναλογία]»¹. Только «аналогическая» открытость каждой вещи навстречу дистанции отмеряет доступную для нее меру причастности: «По соразмерности [ἀναλογία] каждого из умов открываются божественные вещи»; «Сверхсущностное излучение является, как подобает Благости, каждому из сущих в соразмерных [аналогических] озарениях»². Только от-

бого превосходения, а значит, и превосходения познающего ума»; «Третий шаг, часто упоминаемый и превосходящий утверждение и отрицание, а именно, движение трансцендирования (ὑπεροχή), — это не ‘метод’ познания, а свидетельство того, что по ту сторону любых утверждений и отрицаний, к которым способно творение, лежит не что иное, как объективная трансцендентность Бога» (*Herrlichkeit*, II, *Fächer der Style*, Johannes-Verlag, 1962, S. 209). Сходным образом W. Völker понимает «причину» как наименование «творческой активности Бога» (*Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, S. 150, anm. 5).

¹ Ibid.

² Соответственно, *О божественных именах*, I, 1, 588 а; *О божественных именах*, I, 2, 588 с. См., помимо прочего, *О божественных именах*, II, 4, 641 с; *О божественных именах*, IV, 20, 720 а и т. д. Аналогия /ἀναλογία отсылает здесь к св. Павлу, говорившему об «аналогии (мере) веры» (Рим 12, 6). У Дионисия ἀναλογία не подразумевает никакой активности причащающегося и никакой власти, благодаря которой человек обретал бы доступ к более высокой степени обожения. В самом деле, дистанция дана не для завоевания, а

крытость причащающегося ограничивает и отмеряет широту его причастности к дистанции Благости; здесь любое приращение дается простым принятием дистанции. В этом «даваться» строго совпадают оба значения: лишь постольку, поскольку причащающийся отдается (дает и открывает себя) дистанции Благости, ему дается (в принятии) причащаться к ней более глубинным образом. Благость «сначала дает душам видеть неяркие лучи; затем, когда они как бы обретут вкус к свету и захотят его больше, она больше дает себя и озаряет их изобильно 'за то, что возлюбили много', и непрестанно влечет их ввысь (ἀνατείνειν) к Себе, согласно их аналогической способности [κατὰ τὴν ἀναλογίαν] к восхождению»³. Говоря о способности и ее мере, Дионисий цитирует Лк 7, 47: «Она возлюбила много», подчеркивая, что только любовь правит причастностью, а значит, и доступом к дистанции Благости. Еще раз: только любовь способна правильно понять любовь — понять как то, что надлежит принять. Только эта способность ограничивает причастность, которая могла бы и может стать бесконечной, ибо «Бог не ревнует». Бог не ревнует к Своей божественности, вот только человек не честолюбив. Он не постигает, что в непричастуемой причастности открывается для прохождения ни много, ни мало, как сама дистанция Благости. Ибо аналогическая способность принимает не что иное, как дистанцию, а значит, и то, что правит ею: причину / Αἰτία. «Следует вспомнить, что говорит богословие: 'Я показал тебе это не для того, чтобы ты последовал за этим', — но чтобы, пользуясь соответствующим этому знанием, мы восходили, как только можем, ко всеобщей Причине / Αἰτία»; «...из устройства всего сущего, поскольку оно произведено Богом и являет некие образы и подобию Его божественных прообразов,

для принятия (что бы ни говорил В. Лосский, «La notion des analogies chez le Pseudo-Denys», in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5. Paris, 1930, pp. 279–309.

³ О божественных именах, IV, 5, 700 d — 701 a; см. также О божественных именах, I, 4, 592 с. Возрастание причастности по мере, ἀναλογία, принятия наводит на мысль о понятийной паре *participatio* / *capacitas* у св. Августина и, в параллель к этому тексту, о его Толковании на Первое послание св. Иоанна, IV, 6. Так что мне представляется допустимым перевести ἀναλογία как «вмещающая способность» (*capacitas*), при условии строгого сохранения в этом термине пассивной семантики, забытой и отвергнутой Новым временем (см. мою работу «De la divinization à la domination. Étude sur la sémantique *capable* / *capax* chez Descartes», in: *Revue philosophique de Louvain*, 73, 1975, pp. 264–295.

мы порядком и путем, по мере сил, восходим к Тому, кто определен всему: к их отрицанию, превосхождению и причине / *Αἰτία*¹. Непричастуемая причастность позволяет пройти эту определяющую дистанцию. Прохождение относится к дистанции тем же отношением, каким причастность относится к тому, чему она причастна: отношением внутреннего соответствия. Прохождение и организующая его аналогия, равно как и признание дистанции Благости, зависят от аналогической способности. Но эта отмеренная рецептивность зависит, в свою очередь, от другой инстанции — единственной, которая в силах расширить пространство, дабы способность могла вместить в себя больше причастности. Эту инстанцию, от которой, в конечном счете, зависит аналогия, а стало быть, и возвещаемая в ней дистанция, Дионисий называет молитвой: «Прежде всего, нам надлежит восходить молитвами к Ней [Троице] как первоначальной Благости»; «устремимся же молитвами в высочайшую высь божественных и благих лучей Благости»². Под молитвой здесь нужно прежде всего и главным образом понимать не субъективный порыв чувствительного сердца, а конкретный и ощутимый способ прохождения дистанции. Молясь, человек признает немыслимое, которое заранее, свыше, определяет прохождение, свидетельствуя в нем о своей вечности. То, что дистанцию нельзя понять, а можно только принять, подразумевает, что она может быть принята и пройдена лишь в целостном (психологическом, но прежде всего — в интеллектуальном и духовном) отношении к ней. Так вот, у Дионисия молитва определяется причиной/ *Αἰτία*, которую она почитает и являет. Более того: молитва (*εὐχή*), она же *αἴτησις* (мольба), — это просьба, в том смысле, в каком для евангелистов прошение означает полноту молитвы. Чего же просит молитвенное прошение? Оно

¹ *О божественных именах*, V, 9, 824 d — 825 a; *О божественных именах*, VII, 3, 869 d — 872 a. См. также *О небесной иерархии*, IV, 1, 177 c и т. д.

² *О божественных именах*, III, 680 a и с. См. также молитву (*αἴτησις*) епископа, который «молит (*αἰτεῖ*), чтобы исполнились (обетования Писания) и чтобы тем, кто вел благую жизнь, были даны святые воздаяния; а одновременно, благообразно подражая Богу, он и для других испрашивает (*ἐξαίτων*) дары благодати как собственные милости» (*О церковной иерархии*, VII, 7, 561 d — 564 a). Молитва позволяет подражать Благости в ее собственном свойстве — в том, чтобы рассеяться в дистанции, куда она экстатически выходит в немыслимой инаковости. Молитва предполагает тайну *Αἰτία*, ибо проходит дистанцию Благости.

просит «от Отца» и просит «во Имя» (Ин 15, 16) того единственного, чего может просить абсолютное взыскание: самой Αἰτία. Отныне то, что мы до сих пор точно, но тем менее верно переводили как «причина», должно, видимо, пониматься как то, чего взыскуют для себя (αἰτέω, αἰτέομαι) все вещи, радикально принимая от Него себя как взыскующих (τὰ αἰτιάτά). Αἰτία, которую мобилизует Дионисий, несомненно, не совпадает с греческой причиной как таковой; она, безусловно, не принадлежит к аристотелевскому учению о четырех «причинах», αἰτίαι, где речь идет не столько о «причинах» в современном смысле, сколько о том, что взыскуется вещью, дабы она могла явиться как сущее. Но здесь отношение между Αἰτία и αἰτιάτά, само по себе весьма редко затрагиваемое греческой мыслью³, становится еще более причудливым с точки зрения греческой метафизики (включая, несмотря на видимость противоположного, неоплатонизм): оно становится отношением дистанции, а значит, отношением аналогии, молитвы. Нужно понять это отношение во всей его строгости и жизненной простоте — как молитвенное взыскание, где молящиеся зывают, обвиняя или призывая Его, к Взыскуемому⁴.

Быть может, теперь мы лучше понимаем, почему Αἰτία во-

³ Это отношение появляется лишь у Аристотеля, *Вторая аналитика*, I, 9, 76 а 20; II, 16, 98 а 36; и у Диогена Лаэртского, *О жизни знаменитых философов*, IX, 97.

⁴ Αἰτία означает, как известно, обвинение, жалобу, иск, вчиненный тому, с кого нечто взыскивается. Стало быть, речь идет о том, на что нацелено действие обвинения в затрагивающем меня пункте, αἰτιάομαι. В самом деле, платоновское отношение между αἰτιάομαι и αἰτία / αἴτιον (*Филеб*, 22 d; *Федр*, 98 d; *Государство*, 329 b) как между тем, что взыскивают, и взысканием, воспроизводит правовое отношение терминов: обвинение предполагаемого виновного (*Илиада*, XI, 654; *Одиссея*, I, 32: «Странно, как смертные люди за всё нас, богов, обвиняют!», и т. д.). В этом контексте подчеркнем, что αἰτιάτόν зависит от глагола в медиальном залоге αἰτιάομαι — *обвинять в том, что затрагивает меня*. Поэтому его нельзя перевести как «следствие»; нужно сохранить этот оттенок медиальности: *то, что взыскивает для себя, взыскующее*.

Об этом понятийном гнезде см. *Толкование Пахимера на О небесной иерархии*, III, 3, 2: «Взыскующими, αἰτιάτά, называются члены, которые для того, чтобы каким бы то ни было образом быть, нуждаются во внешнем взыскании (αἰτία). Взыскуемыми (αἰτίαι) называются завершённые члены, в виду которых, в устремлении к ним, мы завершаем взыскующие члены и то, членами чего они являются» (PG, 3, 456 с).

все не является неким новым именованием, которое вводится украдкой или насильственно, в обход отрицания. *Altía* выражает, как Взыскуемое, то немислимое, которое должна пройти сама молитва взыскующих, ведая и не ведая Его, не вмещаая Его, но вмещаая Им, не упраздняя вечно предшествующей дистанции, но принимая ее. Только если вывести *Altía* Дионисия из аристотелевской топики четырех условий сущего и уберечь ее от редукции к «производящей причине» (как это было принято в Новое время, скажем, у Декарта), становится возможным не рассматривать ее как ложное имя Аб-солута и *a fortiori* [тем более] не видеть в ней метафизического идола. Напротив, оказывается, что *Altía* как Взыскуемое в молитве, где все взыскующие вновь и вновь принимают дистанцию и узнают ее как предшествующую, утверждает две удивительные привилегии дистанции. Во-первых, дистанция возвещается как оперативное понятие критики всех идолов божественного, включая идолов концептуальных: ничего не репрезентируя, она обозначает само действие, посредством которого ум раскрывается навстречу немислимому как немислимому, движется к нему без всяких масок, более не скрывающих его (не)зримости. Она не только не действует идолатрически, но и дисквалифицирует идолов, чтобы в самой этой дисквалификации обнаружить потустороннее любым дисквалификациям. Во-вторых, дистанция преодолевает дисквалификацию, потому что принимает немислимое как Взыскуемое, как Благость, саму по себе избыточную и потому немислимую. Предшествующая и открытая дистанция являет себя, как и любовь, в целомудрии своей удаленности. Здесь уже нет ничего, что находилось бы в пределах досягаемости для метафизики; и любовь, даруемая лишь в ждущей принятия самоотдаче, сама призывает к любви. Общение этих двух любвей становится последним прохождением дистанции, которая не только не упраздняет любовь, но в собственном смысле ее *освящает*. Понятно, почему «всякое дело, а особенно богословие, подобает начинать с молитвы»¹: молитва устанавливает дистанцию. Прохождение дистанции, или молящее взыскание Взыскуемого каждым из взыскующих, совпадает с тотальностью того, что мы называем миром; точно так же и вопрос о подобающем Аб-солуту языке встраивается, как частный случай,

¹ О божественных именах, III, 1, 680 d.

в задачу прохождения дистанции. Стало быть, мы сможем плодотворно рассмотреть этот вопрос только после того, как попытаемся уточнить, что же такое прохождение дистанции.

15. *Непосредственное опосредование*

Пройти дистанцию означает не упразднить ее, а удостоверить ее предшествование и несоизмеримость. Проходя дистанцию, возможно ли избежать ее сведения к отрезку пути, которым обладаешь потому, что хорошо его знаешь, а хорошо знаешь потому, что долго по нему шел. Но это еще не всё: возможно ли признать, что дистанция есть место действенного (аналогического) восхождения всякого сущего, если, помимо прочего, такое восхождение всегда предполагает несоизмеримость? Чтобы ответить на этот вопрос, Дионисий обращается к термину, который ментальность Нового времени изначально не позволяет понять правильно: к иерархии.

Под иерархией мы спонтанно понимаем не-взаимное отношение между двумя симметричными терминами: высшим и низшим, кредитором и должником, и т. д. В этом смысле то, что по способу антифразы именуется «иерархическим путем», лишь слегка приоткрывает или вовсе не открывает возможностей для восхождения, ибо этот путь ведет под уклон, сверху вниз. По мере того, как его пытаются проложить снизу вверх, «иерархический путь» свертывается, скрывается, оборачиваясь возможностью, от которой лучше отказаться. Скрывая свое начало, он повсюду умножает анонимную власть. Неосуществимый, он еще более становится таковым оттого, что остается иерархией — царским путем в строгом смысле, который до бесконечности умножает следствия власти, тем надежнее укрывая их недостижимую причину. Иерархия дается как священная власть именно в том факте, что она отказывается себя отдавать. Священное охраняет и скрывает начало асимметричного отношения. Начало освящается в сокрытии; само его отсутствие наполняется призраками власти, которые сфабрикованы подданными. Верховный глава должен скрываться, дабы тем надежнее присутствовать в умах всех. Чтобы разрушить эту иерархическую структуру, недостаточно отозвать того, кто получает от нее выгоду; нужно просле-

дить воспроизведение асимметричного отношения в каждом из звеньев цепи, даже в самом ничтожном: «маленький начальник» еще более показателен для «иерархического пути», чем *Big Brother* Оруэлла. Ибо «маленький начальник», с его минимальными полномочиями, вводит в действие игру власти. Власть не сводится к крючкотворству, но крючкотворство в самой своей мелочности тем отчетливее выставляет напоказ шестерни механизма, «подтверждающего власть», или «осуществляющего власть»: механизма поддержания асимметрии. Поддерживать асимметрию означает удерживать власть у себя; осуществлять власть означает не отдавать ее. «Иерархия» держится не только сакральностью своего истока, но и тем, что на всех уровнях хватает за власть. Власть нужно сторожить, а не отдавать; ее сохраняют, только если сторожат. Таким образом, это расхожее понятие иерархии соединяет в себе две черты, сообразно двум возможным точкам зрения. С точки зрения своего истока («хозяина?»), иерархия определяется как власть, которую сторожат путем непрерывного присвоения. С точки зрения тех, кто занимает в ней низшие ступени, она переживается как порядок, приобретающий сакральность благодаря скрытности, непрозрачности, анонимности. Священная власть, которая осуществляется, не отдавая себя: таково общее понятие иерархии. Разумеется, политические обличители имеют свою выгоду в том, чтобы не исследовать ее пределы; они заинтересованы в том, чтобы она производила плохое впечатление. Разумеется, мелкие маркизы от богословия, как и настоящие деспоты из аппарата епископов, некритично и беспечно переносят понятие иерархии на церковные, то есть духовные, аспекты обожения. Но прежде чем говорить о «церковной иерархии», разве не следует попытаться понять, что же может означать эта *иерархия*, если понимать ее исходя из богочеловеческой тайны, единственным местом которой является Церковь? И как ее нужно понимать?

Именно здесь Дионисий предстает как радикальный мыслитель, ибо он пытается понять иерархию в самом ее истоке¹. Он определяет ее как «священный порядок», «некое полностью

¹ Известно, что сам термин «иерархия» (ἱεραρχία) — неологизм Дионисия, и что после него он появляется вновь лишь у Максима Исповедника и его друга, Софрония Иерусалимского. О непосредственном опосредовании как об истоке «иерархии» у Дионисия см. L. Bouter, *L'Église de Dieu*. Paris, Cerf, 1970, p. 317 s.; idem, *Le Père invisible*. Paris, Cerf, 1976, pp. 325–326.

священное устройство», «устройство всего священного»². Но в чем это определение модифицирует общепринятое понятие? Прежде всего в том, что этот порядок не призывает к порядку, который надлежит соблюдать, а обустривает «священное». Священное вводится в игру не только для того, чтобы вывести некий исток, но и для того, чтобы определить, что же именно обустривается порядком. Следовательно, священность разыгрывается на двух фронтах: со стороны истока и со стороны довершения порядка. То, что священное симметрично определяет оба термина, определяющего порядок, ясно видно из цели иерархии. В самом деле, «иерархия, по-моему, есть священный порядок, знание и усовершенствование, воспринимающие, насколько это доступно, образ божественного»; «цель иерархии — уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним... для каждого из членов иерархии усовершенствование есть восхождение, в меру их собственной способности, к богоподобию»; «общий же предел для всей иерархии — неустанная любовь к Богу и к божественному»³. Итак, иерархия имеет целью установить отношение к Богу. Священное, или, вернее, святость (*ἱερός* несет в себе оба коннотативных значения) не столько скрывает свой исток, сколько раскрывается в своем усовершенствовании и посредством него. Святость истекает из истока и приводит к нему. Священное установление не только не скрывает тайного достоинства начала, но и производит — изводит вовне — святость, вплоть до последних пределов установления. Иерархию надлежит понимать не столько как священноначалие, сколько как *начало* [исток] *святости*. Начало святости: чтобы лучше понять этот плеоназм, нужно осознать, что святость, как и предшествующая дистанция, может только даваться. А значит, дар не навязывает ей ничего внешнего. Милосердная Любовь, будучи началом экстаза, не умаляется, когда исходит из себя, ибо именно этим исхождением она и определяется. Иначе говоря, любовь не исходит из себя, когда исходит из себя, ибо она дается как то, что отдается. Так что не было бы большего абсурда, чем вновь помещать ее в иерархию/ начало святости, следуя платиновской модели рассеивающей эманации. Когда Единое переходит во множество, оно,

² Соответственно, *О небесной иерархии*, III, 1, 164 d; III, 2, 165 b; *О церковной иерархии*, I, 3, 373 c.

³ Соответственно, *О небесной иерархии*, III, 1, 164 d; III, 2, 165 a-b; *О церковной иерархии*, I, 3, 376 a.

безусловно, умаляется и рассеивается; но любовь, отдавая себя, тем с большей подлинностью себя являет. Избыточность дара, в коем она отдается безвозвратно, свидетельствует о ее единственной и непреходящей цельности. Так что Дионисий волен определять иерархию как через «восхождение», так и через «излияние»: эти два движения не следуют друг за другом и не компенсируют друг друга, но накладываются друг на друга, то есть отождествляются друг с другом. Дар, исходящий из начала, достигает членов иерархии лишь в даре, но они принимают его, только если сами отдаются тому, что они таким образом принимают. Может быть, это и есть самое важное: каждый член иерархии получает дар лишь для того, чтобы отдать его. Ибо этот дар тем же самым жестом, в избытке дара, дарит его дальше («излияние») и, отдавая, возвращает изначальный дар в его лоно («восхождение»): «...священно преисполнившись дарованного им света, они (т. е. причастники Божьи), в свою очередь, без ревности отражают его следующим за ними»; «тем, кто очищает преизобилием своей чистоты, надлежит передавать (μεταδίδοναι) прочим свою непорочность; просвещающим же, как более прозрачным умам, способным и причаститься свету, и передать его (πρὸς μετάδοσιν), и как всеблаженно исполняемым священного сияния, надлежит весь изливаемый на них свет посылать достойным света. Тем же, кто ведет к совершенству, как искусным в передаче (μετάδοσις) совершенствующего, надлежит совершенствовать несовершенных, священно вводя их в знание священного, ими созерцаемого»; «иерарх... должен быть приведен к усовершенению через божественное и обоживаться, и передавать (μεταδοῦναι) находящимся внизу, по достоинству каждого, от Бога полученное им священное обожение»¹. Дар принимается лишь для того, чтобы вновь быть отданным. Получатель дара обеспечивает его круговращение отнюдь не из альтруизма, не потому, что ему кажется пристойным и подобающим, то есть милосердным, разделить его с другими. Когда получатель обеспечивает то, что мы называем избытком дара, передавая его дальше, как только примет его сам, он делает это по совсем иной причине: дар может быть принят, только если он отдается; в противном случае он уже не заслуживал бы имени дара. Чаша водопада наполняется льющей сверху водой лишь при условии, что она

¹ Соответственно, *О небесной иерархии*, III, 2, 165 а; *О небесной иерархии*, III, 3, 168 а; *О церковной иерархии*, I, 2, 372 с.

непрестанно опорожняется, изливая воду в лежащую ниже чашу. Лишь отдавая то, что ее наполняет, она может непрестанно наполняться новой струей. Еще и поэтому дар может быть принят лишь при условии, что получатель принимает его как дар, то есть что «содержание» дара приходит к нему в непрерывном акте дарения. Так же и дар требует — не только от дарителя, но и от получателя дара — быть принятым через дар. Получение дара от Бога в дар требует от человека, чтобы он сам тотчас принял дар в его сути — в качестве акта дарения. Если же он захочет завладеть им (Флп 2, 7), то зачахнет над «содержимым» дара, которое вне акта дарения на самом деле не стоит ничего — или же стоит столько, сколько стоит идол. Принять дар означает принять акт дарения: ведь Бог не дарит ничего, кроме движения бесконечного кенозиса любви, то есть — всего. Стало быть, и человек принимает дар как таковой, лишь принимая акт дарения, то есть воспроизводя его в собственном акте. Принятие дара и его дарение сливаются в одно и то же действие — в избыточествование дара. Только дар дара способен принять дар, не завладев им и не разрушив его простым владением. Кто ничего не отдает, тот ничего и не получает, ибо тотчас омертвляет полученное, завладевая им.

Итак, принятие и дарение совершаются в одном и том же акте. Поэтому иерархия работает строго: дар, не умаляясь, переходит от одного ее члена к другому как бы по необходимости, ибо принятие вызывает распространение дара в его неумалюмой избыточности. И все же: не указывает ли Дионисий такими выражениями, как «насколько это возможно», «сообразно их соразмерности», на умаление дара в ходе его передачи, по мере того как он удаляется от истока? Конечно, однако ограничение в передаче дара происходит не от божественной ревности и не от завистливости, с какой божественное обладает самим собой. Оно происходит от относительного и по-разному проявляющегося бессилия каждого из дарителей /получателей, в свою очередь, «не ревниво» производить избыток дара. Возьмем термин «предание» (παράδοσις, μετάδοσις), принятый у Дионисия и св. Пав-

ла! : предание, или, в более привычной форме, передача. О какой «передаче» идет речь? В передачах, осуществляемых человеком, мы ради экономии и скорости стремимся к тому, чтобы передать как можно больше объектов как можно меньшими средствами: передать электрический импульс проще, чем отправить пачку бумаг, а отправить письмо проще, чем посылать курьера. Так ли обстоит дело и в этом случае? Мы уже сказали, что «содержание» дара само по себе, в отрыве от акта дарения и от дарящего дарителя, обеспечивающего избыток дара, не стоит ничего. Здесь средство передачи (избыток) бесконечно превосходит передаваемый объект («содержание»). Передача не передает никакого объекта, ибо передает бесконечно больше. Бесконечно больше, ибо начальный дар передается лишь при условии, что получатель примет его, как принимают мяч в игре. Дар передается, или, вернее, распространяется от человека к человеку, если его принимают, вос-производят и, чтобы принять, посылают дальше, так что другой в некотором смысле принимает не тот же самый дар, что и первый, но его избыток. Каждый становится исполнителем (а не отправителем) дара, передает его в той мере, в какой его принимает, и принимает его в той мере, в какой сам становится даром. Будучи исполнителем, а не отправителем дара, человек может и должен вновь и вновь исполнять, разыгрывать его, напечатлевая свой след на даре, который остается неповрежденным, только если каждый исполнитель исполняет его верно. Еще в большей степени, чем наследственность, культура или знание, любовь должна пройти через тело — ум и душу, — чтобы мы могли ее передать. Предание — это, разумеется, не передача объекта, а дар, выраженный в другом даре и воплощаемый в нем. Предание есть то, что не может быть передано иначе, кроме как в тождестве с передающим, так что информация передается лишь при условии, что тело, в котором она воплощается, передается за нее. Вот почему тот же самый термин, которым называют традицию Откровения, обозначает также предание тела Христова на смерть. Истина предания достигает кульминации в акте, ко-

¹ Чтобы поместить фрагмент *О небесной иерархии*, III, 3, 168 а в надлежащий контекст, нужно вспомнить св. Павла, I Кор 11, 23–24: «Ибо я от Самого Господа принял (παρέλαβον) то, что и вам передал (παρέδωξα), что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан (παρέδιδότο) был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал...».

торым Христос отдает Себя людям, дабы сообщить им скрытую от века тайну. Именно таким образом, замечает Дионисий, очищающие должны очищать «преизобилием своей чистоты», чтобы оправдать других: предание предполагает, что человек платит своей личностью — единственной монетой, имеющей хождение в делах любви². Дар не воспроизводится и не принимается как дар, если одаренный даритель не становится — всецело и во плоти, ипостасно, — даром. Если же, напротив, иерархическое предание поражается ограниченностью, то умаляется, как очевидно, не изначальный дар, передаваемый кенотически и не ревниво: умаляется избыток. Он стоит столько, сколько стоит воспроизведение изначального дара каждым из даров, призванных уподобиться ему, чтобы его передать. Здесь раскрывается вся серьезность иерархического общения: если по вине одного человека, не уподобившегося дару, избыток не сможет передать изначальный дар, то и все прочие избытки этого не смогут. Это означает, что недостаточность поражает не столько того, кто в ней повинен, сколько его ближнего и тех, кто идет следом. Иерархия так же способна передавать недостаточность преданности, как избыток передает дар. Иначе это называется грехом.

Эта негативная солидарность прекрасно показывает, что иерархия у Дионисия, если она работает правильно, вводит в действие то, что, казалось бы, предельно далеко от нее: конкретное общение в любви. Иерархии (правовые: Ветхий Завет; церковные: Церковь Христова; небесная иерархия, ангельский мир) образуют как бы духовные, интеллигибельные модели общения святых, то есть строгой, абсолютной и неявной взаимозависимости умов в передаче любви. Удерживаясь в стороне от всякого гнозиса, Дионисий разворачивает в этой интеллигибельности предельно конкретную логику двойной солидарности — в любви и в ее отвержении. Здесь каждый становится в строгом смысле должником другого, ибо дар благодати приходит к нему лишь через избыток. Другой становится моим ближним, ибо к нему благодать приходит лишь постольку, поскольку он способен принять или отвергнуть ее за меня или, если можно так выразиться, как будто он — я. Каждый человек становится для другого таинством

² Об этом — у Ин 16, 14–15: «Он [Святой Дух] прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам».

Христа — или Его отсутствия. Каждый становится неуклонно ответственным за своего ближнего и дает узреть на своем лице единственное видение Бога, которого его ближний, может быть, не увидит никогда. «Что ты сделал брату твоему?» (ср. Быт 4, 10): таков вопрос, которому иерархия придает строгую интеллигибельность. Нет ничего, что конкретнее и глубже было бы вписано в самый факт христианства.

Итак, посредничество иерархии осуществляет здесь передачу изначального дара. Но эта передача сопрягает два по видимости противоречащих друг другу свойства: с одной стороны, это совершенная переходность дара, который в силу избыточности безущербно, неизменно и целостно передается от одного члена иерархии к другому; с другой стороны, это балласт тела, которое принимает дар, лишь всецело отдавая себя, приходя в гармонию с этим тоном и с этой темой, чтобы исполнить ее тем более точно, что оно «отдает себя» абсолютно. Переходность дара в отдающем себя теле: непосредственность сопрягается с опосредованием. Остается понять, что здесь опосредование не затемняет непосредственности и не препятствует ей, но осуществляет ее. Можно было бы, правда, понять это так, что опосредование в попытке воспроизвести дар силится уменьшить ту долю несовершенства и тьмы, которую оно не может не оставить в нем. Но опосредование становится непосредственным не в этом асимптотическом смысле, как если бы оно должно было, как таковое, исчезнуть, дабы явилась непосредственная прозрачность. Наоборот, опосредование и непосредственность радикально пересекаются друг с другом, отнюдь не уравнивая друг друга. Получатель дара опосредует дар, передавая его в избытке: он не только получает его для того, чтобы отдать, но и принимает лишь в открытости дару, то есть отдавая самого себя. Момент опосредования (избыток дара) не маскирует непосредственности, но доставляет дар (поглощающий любое «содержание») в актуальности без прикрас. Сам дар содержится в едином акте получения / дарения, и ни в каком другом «содержании»; непосредственность не в силах предложить ничего другого, кроме этого единственного и бесконечно воспроизводимого акта. Более того, только опосредование, воспроизводя единственный акт (избыточествование), доставляет то, что должно быть вручено в наибольшей близости: дар принятый, ибо отданный. В конечном счете, то, что должно

непосредственно выявиться в любом пункте иерархии, есть само опосредование. Опосредование образует единственную данность, которая заслуживает непосредственности, поскольку сама ее производит. Только опосредование производит непосредственность; будучи упраздненным, оно оставило бы поле битвы варварству. Опосредование не предлагает никого «содержания», мешающего или отсутствующего, но обеспечивает акт, имеющий лишь одну цель: отдать, чтобы принять, и принять, чтобы отдать. Непосредственность обеспечивается не просто передачей некоторой вещи с наклейкой «дар», непосредственно доставляемой всякому, кто ее решительно потребует. Непосредственность обеспечивается непрестанно возобновляемым, памятно воспроизводимым опосредованием дарованного и дарующего дара, который можно вручить ближнему, лишь отдав ему себя. Взгляд всегда омывается одной и той же струей одного и того же водопада, но чаши, переполняясь, непрестанно изливают ее вовне. Один и тот же огонь не мог бы гореть вечно, от факела к факелу, если бы ими не передавался тот жар, который всякий раз из ничего рождает пламя. Иерархия обеспечивает непосредственное опосредование. Говорить в этом случае об иерархических конфликтах между, например, священством крещеных и апостольским священством или, как это делают еще чаще, между «иерархами» и «народом Божиим» означает применять политическую модель иерархии там, где речь идет о непосредственном опосредовании. Некоторые вопросы экклесиологии не заслуживают ответа, потому что термины, в которых они сформулированы, уводят далеко за пределы любой подлинно богословской ситуации. Там, где речь фундаментальным образом идет об общении — о непосредственном опосредовании, — властные полномочия нельзя ни распределить, ни уравновесить, ни разделить; их можно только отвергнуть. Политическая модель иерархии не имеет ничего общего с тайной той иерархии, которая открывается в общении святых. Намеренная или наивная двусмысленность выдает неверную направленность взгляда и даже не заслуживает опровержения. Речь идет лишь о том, чтобы видеть — или не видеть.

Таким образом, тайна иерархии указывает на то, что опосредование (отстояние) не противоречит непосредственности (единству), но удостоверяет ее; следовательно, она свидетельствует о дистанции. К чему приводит эта тайна?

В ответ Дионисий высказывает два тезиса. Прежде всего, иерархия и ее непосредственное опосредование имеют начало во Христе: «Пусть вдохновение всякого разъяснения об иерархии направляет словом Христос — если можно мне так сказать, мой [Христос]!»; «Иисус, богоначальнейший и сверхсущностный ум, начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии, ее освящения и богодействия»; «всю иерархию мы видим доведенной до конца в Иисусе»¹. Часто удивляются тому, что Христос как бы отсутствует в построениях Дионисия, как бы отодвинут на самый край схемы автономных опосредований, подлежащих обожению без Него. А следовало бы, напротив, спросить себя: разве вся иерархическая схема не есть обобщение действия Христа? Иначе говоря, разве не благодаря Христу только и становится возможным иерархический механизм непосредственного опосредования; и разве не потому, что Христос некоторым образом не входит в схему иерархических опосредований, эти опосредования присутствуют в самом Христе? Действительно, собственное дело Христа как воплощенного Бога заключается в богоначальном действии, которое разворачивается на глазах людей. В этом действии, а значит, в несущей его ипостаси радикально сопрягаются Взыскуемый и взыскующий, непосредственность и опосредование: «Сам Иисус, сверхсущностная Причина [Взыскуемое] наднебесных сущностей, непреложно сойдя к нам, не отказывается от Им установленного и избранного для людей благоустановления, но благопокорно повинуетя указаниям Отца и Бога, передаваемым через ангелов»; «Каким образом, говоришь ты, Иисус, запредельный всему, всем людям сущностно единочинен? Но ведь не как Причина [Взыскуемое] бытия людей (взыскующих) Он называется здесь человеком, а как по самой сущности целиком и истинно человек»². И вот Христос как Взыскуемый вводится в иерархический строй. Здесь нет никакого про-

¹ Соответственно, *О небесной иерархии*, II, 5, 145 b; *О церковной иерархии*, I, 1, 372 a; V, 5, 505 b. См. *О церковной иерархии*, V, 7, 512 c: «Наш богоначальный и первый Священносовершитель... человеколюбивейший Иисус...».

² Соответственно, *О небесной иерархии*, IV, 4, 181 c; Ep IV, 1072 a. См. также *О божественных именах*, II, 10, 648 c: «Являющаяся Взыскуемым всего и исполняющая все божественность Сына...». Что касается роли Христа в корпусе Дионисия, то многие поспешные суждения наталкиваются, как на заслон, на следующую подборку текстов: Dom Philippe Chevalier, *Jésu-Christ dans les œuvres du Pseudo-Aréopagite*. Paris, Plon, 1951.

творения, ибо только двойное тождество позволяет иерархии работать в качестве непосредственного отношения: подчиняясь ангелам, Христос по-прежнему остается Взыскуемым; трансцендируя ангельское посредничество, Он освящает и оправдывает его, обеспечивая его действительную непосредственность. Даже более того: именно потому, что Христос отказывается — говоря по-человечески — предстать как Взыскуемый во всякой взыскующей молитве и в совершенстве играет роль взыскующего, Он *тем очевиднее* являет совершенство взыскания. Лично играя роль взыскующего и обладая при этом всеми средствами Взыскуемого, Он во всей широте открывает дистанцию. Через взыскание взыскующий предстает наконец в своей истине. Божественность Взыскуемого нигде не являла себя с большей очевидностью (для того, кто умеет видеть), чем в божественно осуществляемой практике человеческого взыскания, в практике взыскующего человека и Бога. Божественность взыскующего Христа удостоверяется не чем иным, как тем божественным способом (абсолютная преданность), каким Он осуществляет человеческое взыскание. Непосредственность человеческого взыскания (а не его ущербность вне его истока) удостоверяется не чем иным, как тем божественным способом, каким Взыскуемый способен безущербно поступать как человек. Бог *божественно* играет роль человека; Он предстает как Бог именно тогда, и тем более тогда, когда стал человеком. Взыскуемый *божественно* играет роль взыскующего, тем надежнее удостоверяя Взыскание — как целое и как дистанцию — в его божественном статусе. Непосредственность иерархического взыскания удостоверяется тем, что его осуществляет божественный Взыскуемый в собственном лице.

Роль человека разыгрывается, как вторая природа, божественной личностью, ибо исполнение (его мастерство и манера) становится предельным выражением — в форме наречия [«божественно»] — божественности, отрекшейся от номинального обладания славой. Но этот перенос божественности от имени к наречию мыслим лишь при условии, что непосредственное опосредование по способу наречия предоставит божественности некое абсолютное место. Иначе говоря, для утверждения божественности недостаточно, чтобы иерархическая игра была разыграна самим Взыскуемым; требуется еще обеспечить, чтобы непосредственное опосредование затрагивало божественное как таковое, в

отвлечении от «простирания бесконечных вещей»*, которое нам его возвещает. Взыскуемый играет иерархию, причем играет божественно; но означает ли это, что непосредственное опосредование принадлежит к божественному?

На этот вопрос Дионисий отвечает вторым тезисом. В нем он, пожалуй, категоричнее всего порывает с неоплатоническими влияниями (слишком очевидными, чтобы увлечь за собой), вплоть до того, что вступает с ними в самое непримиримое противоречие. Иерархия и непосредственное опосредование управляют не только домостроительной подачей божественного, которое себя открывает; вернее сказать, это возможно для иерархии лишь при сохранении интимного отношения к вечной интимности божества — к самой Троице: «Тот, кто говорит об иерархии, являет некое полностью священное устройство, образ красоты Богоначалия (т. е. Троицы) в иерархических чинах и знаниях»; «начало этой иерархии — источник жизни, сущность Благости, единая Причина [Взыскуемое] сущего — Троица, из Которой бытие и благое бытие изливаются к сущим через Благость»¹. Иначе говоря, между иерархией и троичным Богоначалием пролегает дистанция, воспроизводящая дистанцию между Взыскуе-

* «...expansion des choses infinies»: фрагмент стихотворения Ш. Бодлера «Соответствия» (прим. пер.).

¹ *О небесной иерархии*, III, 2, 165 b; *О церковной иерархии*, I, 3, 373 с. См. *О небесной иерархии*, III, 3, 168 а: «Так что каждый чин иерархического порядка соответственно своей мере возводится к божественному сотрудничеству, совершая благодатью и благодатной силой то, что естественно и сверхъестественно присуще Богоначалию [т.е. Троице] и Им надсущностно исполняется, и боголюбивым умам священноначально является для доступного им подражания». *О небесной иерархии*, I, 3, 124 а: «Ради этого-то нашего, по нашей мере, обожения человеколюбивое Совершенноначалие [т.е. Троица], раскрывая нам небесные иерархии и делая сослужебной им нашу иерархию... возводит нас... к чистым и простым вершинам небесных иерархий». *О церковной иерархии*, I, 4, 376 b: «Итак, мы говорим, что богоначальное [т.е. Троичное] блаженство, Божественность по природе, Начало обожения, из которого обоживаемые имеют возможность обоживаться, по божественной Благости даровало иерархию во спасение и обожение всех разумных и умственных существ». Эти три последних текста говорят о том, что иерархия происходит, как дар, от Троицы. Но они говорят меньше того, что высказано в первых двух текстах, утверждающих «иконическое» отношение между Троицей и иерархией. Именно это отношение придает строгость дару иерархии.

мым и взыскующими. Но эта дистанция здесь играет отнюдь не второстепенную роль: в своей иерархической работе она является ни много, ни мало, как икону Троицы. Икону, не идол, так что дистанция относится здесь к Троице. Дистанция соотносится с Троицей, ибо Троица обитает в ней. Дистанция определяет(ся) Троицу(ей). В самом деле, коль скоро дистанция вовсе не производит разделения в той удаленности, которую она хранит, коль скоро она не выдает никакого отпадения от изначального, коль скоро опосредование производит непосредственность, и наоборот, — то, может быть, лица Троицы тоже вступают в совместную игру, следуя дистанции. Вернее говоря, дистанция вступает в игру в божественном лишь постольку, поскольку божественность выступает в трех лицах. Высочайшая тайна дает здесь не высказать, но предчувствовать себя и — скажем это вновь — вознести себе хвалу. Каждое Лицо, и главным образом Сын, троично допускает принять себя в Отчем даре, над которым Он не властен; предшествующая дистанция, обнаруженная нами между Взыскуемым и его тварными просителями, играет еще *более* (а не менее, как это часто повторяют вслед за Гегелем²) радикальную роль в самой божественности. Это так потому, что божественность, сущностно подчиняясь любви и отождествляясь с нею, без оговорок и дополнительных условий, не оставляя ничего для себя, отдается строгости дистанции. Так, Сын принимает от Отца не только всё то, что ему положено сосредоточить в себе, то есть всё, — но и, прежде всего, сам порыв дара, коим Отчий дар даруется безоговорочно и безвозмездно. В своей бесконечной, немыслимой зависимости и нищете Сын переживает дар как дар, принятый в сыновней бедности и дарованный от предшествующей избыточности Отца. В самом деле, в неизмеримой полноте бесконечности Он полу-

² В *Энциклопедии философских наук* (§§ 564–571) прямо предпринимается попытка заменить предполагаемое абстрактное отношение Отца к Сыну радикальнейшей серьезностью разделения, производимого отрицанием: новое отношение являет истину Сына в инаковости мира, а в конце концов — поскольку гностические притязания всегда увенчиваются богохульством — во зле. После предисловия к системе наук, которым открывается *Феноменология духа*, за категорическим разрешением скрывался вопрос: становится ли тринитарная любовь более «серьезной» в отрицании, или, наоборот, в нем она обнаруживает скорее глумливую карикатуру на себя? Дистанция исчезает из гегелевского опосредования в тот самый миг, когда анализ различия и отношения достигает кульминации.

чает не что иное, как дарение и даримость дара. Будучи нищим нищетой пустыни, о которой кенозис Христа и крестная смерть дают нам *petite idée* [слабое представление], отдаленный неизбежным посредничеством и непроходимой границей небытия, Сын непосредственно принимает себя как Сын и в этом своем статусе принимает дар, даруемый, как таковой, в непосредственном предшествовании Отца. Только опосредующая нищета позволяет Сыну непосредственно принять себя как того, кого Отец дарует ему самому. Сын принимает себя и обретает свою жизнь, как жизнь Сына, лишь при условии, что принимает ее до конца, а значит, не существует вне этого предшествующего дара, коим от века утверждается как Сын. Сын всецело принимает себя от Отца: ничто не предшествует дару и не отнимает его, даже сыновний полюс Троицы: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16, 25). Эти слова иерархически обращены к нам лишь постольку, поскольку они тринитарно рождены самой дистанцией сыновства: Сын есть тот, кто непрестанно и вечно теряет свою жизнь ради Отца и кто именно поэтому непрестанно и вечно обретает ее, принимая ее от Отца как его первородный Сын, в коем сосредоточена отцовская радость — то есть воля, предшествующая Любви: сам Отец. Если бы «смерть Бога» могла принять не-идолатрический смысл, это могло бы свершиться только здесь. В драме Троицы дистанция между Сыном и Отцом своей серьезностью, терпением, трудом — но не страданием — преодолевает любые разделения, отрицания, исключения и вытеснения, какие только можно вообразить: преодолевает именно потому, что мы не ведаем этой дистанции во всей ее широте. Дистанция, соединяющая и разделяющая Бога и людей (а значит, Его «смерть»), оказывается безмерно короткой в сравнении с дистанцией, *соединяющей* Отца и Сына в Духе. Так как то, что мы понимаем под «смертью», есть почти ничто в сравнении с дистанцией Троицы, эта «смерть» исчезает, как несообразное в своей банальности и, следовательно, идолатрическое понятие, в безмерности тринитарной дистанции. В ней отстояние остается слишком значительным и слишком непосредственно подчиненным единению, которое его производит и вызывает, чтобы «смерть», даже смерть Бога, еще можно было разглядеть. Тринитарная любовь порождает слишком мощную дистанцию в соответственно возрастающих отстоянии и едине-

нии, чтобы «смерть Бога» позволила хотя бы в малейшей степени приблизиться к вечному кенозису Сына. И наоборот, только наш мигающий взгляд способен проглядеть, что последнее слово Христа на кресте: «Совершилось!» (Ин 19, 30) выражает в человеческом страдании, через страдание и через слово страдания нечто бесконечно большее, чем страдание: победный клич, истинно троичное ликование и — если бы позволительно было так сказать — вопль неведомой нам сыновней благодарности, строго совпадающей с экстатической радостью Воскресения. Кенотическая оставленность на Кресте отвергает, в соответствии с конечностью человека, троичную игру дистанции; но эта дистанция разыгрывается в Троице, а также — иконически — в иерархии. То, что мы испытываем как «смерть», следует толковать, исходя из тринитарной истины дистанции, которая здесь представляется и скрывается. Крестная смерть Христа, как и наша смерть, предстает как лишь частный, то есть нередуцируемый, случай дистанции — в конечном счете, дистанции троичной. Все прочее колеблется между идолатрическими притязаниями и экзистенциальной ничтожностью.

Непосредственное опосредование опирается на тринитарную игру (Богоча́лие). Она делает иерархию возможной и придает ей строгость как иконе иерархии. Но можно ли перейти от одного к другому иначе, нежели в лице Христа — «иконе Отца невидимого» (ср. Кол 1, 15)? Можно ли утверждать, что иерархия есть икона Богоча́лия с тем же правом и с той же строгостью, с какими Христос представляет собой единственную икону незримого? В самом деле: быть может, иерархия воспроизводит непосредственное опосредование лишь ущербным и обманчивым образом, предоставляя взыскующим единственно возможный для них способ его осуществления — резервируя для них место «в Первоначале», внутри Христа? Вочеловечившийся Сын являет собой отнюдь не репродукцию некоего бога, который и сам по себе зрим, — репродукцию согласно измеримому подобию или неподобию другой норме, нежели его лик, — но делает зримой полную незримость Отца, пребывающего тем более незримым, что нет лика более соответствующего Ему, чем лик Христа. В этом смысле Христос представляет собой именно икону, а не образ-репродукцию; представляет изначальную зримость и нормативный образ. Для незримого Отца оригиналом — с точки зрения

зримости — раз и навсегда служит образ Христа. Точно так же и непосредственное опосредование становится доступным для нас лишь во Христе, возглавляющем и довершающем любую иерархию. Открываемая Христом и осуществляемая Им же иерархия становится для нас единственно возможной иконой непосредственного опосредования. Более того, только в ней одной икона становится мыслимой как таковая. Стало быть, иерархия функционирует как икона Троицы потому, что непосредственное опосредование заставляет ее работать в качестве иконы, вызывая в ней затем бесконечную игру икон. Одним словом, поскольку иерархия работает как икона троичного Богочапия, она пускает в ход непосредственное опосредование между своими терминами, наделяя их тоже статусом иконы.

В свою очередь, двойная игра непосредственного опосредования управляет иконой — одновременно подобной и неподобной: «Ведь между взыскующими [следствиями] и взыскуемыми [причинами] нет точного подобия: следствия содержат в себе иконы причин, сами же причины для следствий за пределами и пребывают превыше них, согласно определению их собственного начала»¹. Здесь примечательно сопряжение между невозможностью точно выверенного подобия, с одной стороны, и сохранением икон, которые «содержатся» в следствиях [«взыскующих»], с другой стороны. Тем не менее, эти два термина выглядят противоречивыми, только если понимать их вне дистанции, где они служат друг другу взаимной опорой: «Ничего нет неуместного в том, чтобы, от смутных образов перейдя ко всеобщей Причине [Взыскуемому], сверхмирными очами созерцать всё в Причине всего... ибо Она — Начало сущего, из которого и само бытие ($\alpha\phi' \eta\varsigma \kappa\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron \tau\omicron \tau\omicron \epsilon\iota\nu\alpha\iota$), и всё каким бы то ни было образом сущее: всякое начало, всякий конец, всякая жизнь, всякое бессмертие, всякая премудрость... всякое соединение... и прочие сущие, в силу того, что они суть сущие»². Даже будучи смутными и не обладающими измеримым подобием, образы позволяют осуществить восхождение, ибо в нем воспроизводится для познания молитвенное восхождение взыскания, идущее от взыскующих ко Взыскуемому. Любая икона, сколь бы смутной она ни была, по праву

¹ *О божественных именах*, II, 8, 645 с.

² *О божественных именах*, V, 7, 821 b.

изначально пребывает во Взыскомом, прежде чем обособиться от Него. Икона позволяет взойти туда, откуда она происходит; в действительности речь идет о прохождении дистанции, в которой отстояние совпадает с внутренней близостью в форме подобного неподобия. Здесь икона предстает в своей сути: свойственное иконе очевидное неподobie не только не воспрещает, но требует ее возведения к Взыскому. Неподobie по-своему выражает в зримом незримое, делая прохождение дистанции неизбежным. О том, что икона обязана своим подобным неподобием только возведению к первоистoku, ясно говорит один пример. Если взять образ солнца как таковой, он в гиперболическом применении будет иконой своей Причины, бесконечно далекой от нее: «Как солнце в нашем мире, не рассуждая, не выбирая, но просто существуя, освещает все... так и Благо... соразмерно сообщает всему существу лучи всецелой Благости». Поскольку здесь мы изначально опираемся на образ солнца, принимая его за нечто самодостаточное, отсюда неизбежно следует неподobie: ведь «солнце, как архетип, по природе превосходит свой смутный образ»³. Но смутность иконы здесь идет не от солнца как такового: ущербность идет от отношения, не достаточного для того, чтобы квалифицировать икону как икону. Речь идет не о том, чтобы понять Благо, отправляясь от тварного солнца, а о том, чтобы поместить это невозможное отношение внутри дистанции Блага. А это означает признать, что свет солнца не имел бы никакого права быть иконой Взыского, если бы не происходил от него как дар: «Ведь свет исходит от Благости, потому и оказывается иконой [дистанции] благости»⁴. Речь не о том, чтобы именовать немислимое по образу мира, а о том, чтобы принимать мир как икону Бога — дабы возвести его к Нему. Тогда солнце становится образом благости лишь постольку, поскольку мы изначально допустили, что оно происходит от Благости. Отсюда — синтаксическая инверсия сравнения: термином соотнесенности (главным членом аналогии) становится сама Благость в ее дистанции: «Ведь подобно тому, как Благость запредельной всему божественности проходит от высочайших и старейших сущих до нижайших... и просвещает всё к этому способное ... и пребывает и мерой сущего, и веком, и чис-

³ О божественных именах, IV, 1, 693 b.

⁴ О божественных именах, IV, 4, 697 b — c.

лом, и порядком, и совокупностью, и причиной [Взыскуемым], и целью, — точно так же и ясная икона божественной Благодати, это великое, всеосвещающее, вечно светлое солнце, просвещает все к этому способное, будучи отдаленным отзвуком Блага»¹. Из «смутной иконы» солнце превращается в «ясную икону» не потому, что исчезло зияние между ним и Благом — солнце всегда остается лишь «отдаленным отзвуком» Блага, — но потому, что иконическая атрибуция здесь, в обращенности к Взыскуемому, происходит из того, что солнце есть дар Взыскуемого. Сравнения метафорически возводят к Взыскуемому лишь то, что происходит от Него; спор ведется не о немислимой (идолатрической) соразмерности, а об истоке такого возведения и, следовательно, о его легитимности². По самой своей сути иконы в дистанции происходят «из» немислимого — как Его дары. Только поэтому мы способны, отправляясь от них, подняться к Взыскуемому, обращаясь от порожденного начала к началу порождающему и признанному в качестве такового: «Мы познаём Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, поскольку оно произведено Богом и являет некие образы и подобия Его божественных прообразов»³. Иконы же нам фактически даны после того, как «Иисус Христос, наша умопостигаемая жизнь, как на иконе, вышел из божественной сокрытости, дабы в своем совершенном и неслиянном вочело-

¹ Ibid.

² Среди прочего, *О божественных именах*, IV, 1, 693 b; IV, 4, 697 c; V, 7, 821 b; VII, 3, 869 d; III, 13, 444 c; *О небесной иерархии*, VIII, 2, 240 a; XV, 1, 328 a; XV, 2, 329 a и т. д. Иконы самой по себе (по определению) не существуют; икона существует лишь постольку, поскольку она принята в дар.

³ *О божественных именах*, VII, 3, 869 c-d. См. также превосходный текст из *О божественных именах*, IX, 6, 913 c: «Богословы говорят, что, все превосходя, Бог как таковой ничему не подобен, но Он дарует Божие подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали Сущему выше всякого предела и слова. Божественному же подобию свойственна сила обращать все введенное в бытие к Взыскуемому, от коего происходит все. Таковое и следует называть подобным Богу и сущим по божественному образу и подобию; Бог же никоим образом ему не подобен...». «Исходя из» и тому подобные выражения см. *О божественных именах*, IV, 2, 696 b; V, 7, 821 b (цит. п. 54, р. 224); V, 8, 821 b: «И из этого Взыскуемого всеми вещами происходят и умопостигаемые и разумные сущности боговидных ангелов, и естества душ и всего мира».

вечении принять, нас ради, облик (εἶδος) человека»⁴. Сошествие Взыскуемого в самое лоно взыскующих довершает дар икон, доводя непосредственное опосредование до совершенства. Но дар *Логоса* доставляет не только иконы как таковые. Вернее сказать, к числу икон следует отнести Писание — *логи*, даруемые столь же реально, сколь реально даруется «предавший Себя» *Логос* (Гал 2, 20). Должны ли мы признать, что последним иконическим даром, который сделал возможным непосредственное опосредование и, следовательно, находит свое место только в иерархии, является Откровение, запечатленное в словах Писания после того, как оно было сообщено во плоти Слова?

16. Хвалебный дискурс

Предавая себя, Логос дает нам *логи*. Мы переводим их как «Писания», но вернее было бы понимать их как «Речения», передающие в первую очередь слова и поступки — *res gestae* — *Логоса*. Среди бесчисленного множества икон, которые дистанция позволяет нам возвести ко Взыскуемому, мы обнаруживаем *логи*: «Не подобает сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущностной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными *логиями*. Ибо какое бы то ни было знание и созерцание ее — как она сама подобающим Благом образом сообщила о себе в *логиях* — недоступно для всего сущего, поскольку она сверхсущностно запредельна всему»⁵. Стало быть, предание, дающее нам *логи*, не упраздняет дистанцию, а лишь сильнее подчеркивает ее, чтобы *логи* были действительно приняты как дар, то есть как то, что надлежит вернуть дарителю в возвратном даре. Однако не следует отсюда заключать, что *логи* (одним словом, Библия) не отличаются от неопределенной массы даров (предметных или словесных), которые к нам приходят в дистанции (бытия, единого, прекрасного, благого и т. д.).

⁴ О церковной иерархии, III, 13, 444 с. См. О божественных именах, II, 10, 648 с, где вочеловечившееся Слово определяется как икона по преимуществу, то есть по референции: «Вид, творящий виды в том, что не имеет вида, как видо-начало; безвидная среди видов как превосходящая вид».

⁵ О божественных именах, I, 1, 588 с.

Ибо вместе с *логиями* нам (пре)дается *Логос* в собственном лице. Иначе говоря, Взыскующий уже не определяет и не определяет дистанции; Он вписан в нее, подобно взыскующим, — как текст среди текстов. Передача текста предполагает, что Взыскуемый передает Себя: «...устремляясь к горнему, насколько сияние богоначальных *логий* отдает себя»; «...так, как (тринитарное) Богоначалие Само дало Себя в священных *логиях*»¹. Привилегированное положение *логий*, то есть библейского Откровения, перед любым другим даром дистанции состоит в том, что они облечены *Логосом*. Следовательно, эта привилегия зависит от *кенозиса* Сына и по-своему свидетельствует о нем. Вопрос языка Бога / о Боге и здесь вписывается, в качестве привилегированного случая, в игру иерархии, а в ней — в присутствие Христа как того, кто запускает эту игру, будучи, парадоксальным образом, ее образцом и местом. В этом смысле *логи*и составляют сердцевину иерархии, поскольку свидетельствуют об отданном Логосе, то есть о Христе как о непосредственном посреднике: «Ибо сущностью нашей иерархии [т.е. иерархии Церкви] являются богопреданные *логи*и»². Подобно тому, как это происходит в иерархии, Христос присутствует в каждом наималейшем звене непосредственного опосредования; в иерархии каждое речение (*логион*) предполагает кенотическую облеченность *Логосом* — Взыскуемым среди взыскующих.

Это совпадение со всей очевидностью свидетельствует: из иерархического статуса немислимо никакое исключение; у нашего дискурса не может быть иных оснований, кроме *логий*. Речь о Боге, которую держат в предшествующей дистанции, предполагает дар *логий*: мы никогда не говорим и не скажем о Боге ничего, что не развивало бы, не раскрывало бы *логий* — не опиралось на них. Здесь мы достигаем решающего порога. В терминах Дионисия, христианин решающим образом определяется в зависимости от того, принимает ли он или отвергает Писание как то единственное основание, которое способно удостоверить полномочность дискурса о *Логосе*, ибо само происходит от Него: «Если

¹ *О божественных именах*, I, 1, 588 а; *О божественных именах*, I, 3, 589 в. Библейский текст — это прежде всего не текст, а наиболее внешнее и зримое нами тело *Логоса*, принявшего плоть и душу человеческого естества. См. мою статью «Le verbe et le texte», in: *Résurrection*, 46, Paris, 1975, pp. 63–80. См. также M. Constantini, «La Bible n'est pas un texte», *loc. cit.*

² *О церковной иерархии*, I, 4, 376 в.

найдется кто-то, вообще противящийся Речениям, тот окажется совершенно далек и от нашей философии, и если уж он не заботится о том, чтобы извлечь для себя богомудрие [т.е. знание Бога], то зачем нам стараться обучить его богословскому знанию?»³. Кто противится Писанию, тот отвергает не образ мира, доставляющий и производящий лексику того или иного естественного наречия, а знаки, получившие основание в *Логосе*, поскольку Он их сделал своими. Более того, он противится самому процессу учреждения нашего языка — языка того, кто осуществляет взыскание в игре дистанции; и он *a fortiori* обесценивает божественное действие, концентрируя его в себе. Вочеловечившееся Слово обоживает человека, лишь придавая значимость его языку. Следовало бы сказать — в другом смысле, нежели тот, который имели в виду французские традиционалисты, — что язык происходит от Бога, ибо он иерархически приходит к нам в дистанции. Точнее говоря, мы не имели бы полномочий высказать хоть что-нибудь о Боге, если бы не опирались на высказывания Библии. Это совершенно очевидно у самого Дионисия, который создает ткань своего текста, столь замкнутого и по видимости столь абстрактного, на основе буквально толкуемых библейских тем или, что еще примечательнее, на основе литургических жестов, легко узнаваемых из монашеской практики. Речь идет не о том, чтобы воспроизводить библейскую лексику или пытаться обнаружить в ней некие привилегированные смыслы (*hebraïca veritas* — «еврейскую истину», от св. Иеронима и, через Киттеля*, до А. Шураки**), а о том, чтобы на каждом шаге движения мысли принимать некоторую библейскую цитату или ситуацию как то естественно-сверхъестественное место, где слово являет свою подлинность. Когда мы говорим о божественном, то единственным местом, откуда мы говорим, могут быть только *логии*, в коих не только речет,

³ О божественных именах, I, 2, 640 а. См. О божественных именах, I, 8, 597 b, где говорится о «пользовании сказанным как неким каноническим правилом», а также О божественных именах, I, 2: «...пользуясь этим каноническим правилом».

* Рудольф Киттель (1853-1929) — немецкий профессор, специалист по Ветхому Завету, автор комментариев к ветхозаветным повествованиям и издатель критического текста еврейской Библии (*прим. пер.*).

** Натан Андре Шураки (1917-2007) — израильский писатель и переводчик, автор многочисленных работ о Библии и библейском периоде еврейской истории и культуры (*прим. пер.*).

но и воплощается *Логос*. В самом деле, то, что мы находим в *логиках*, изначально пребывает не в определенном текстуальном *корпусе* и не в «мысли», а в не-текстуальном *Логосе*, который в них призывается и может быть отозван. На каждом шаге, чтобы не провалиться в пустоту, богослов или тот, кто выполняет его работу, должен обеспечить себе почву под ногами, всякий раз нащупывая ее лишь в последнее мгновение. Как в логическом позитивизме есть «плохо сконструированные предложения», так в богословии есть предложения бессмысленные, ибо не подчиненные правилам богословского формулирования (не имеющие опоры в *логиках*). Нет ничего удивительного в том, что в результате их значения не могут быть верифицированы (это ереси или, что то же самое, богословие самокритики). Когда мы с самого начала этого исследования, даже говоря о Ницше, многообразно и неоднократно ссылались на Библию, мы поступали так не из кокетства или бесстыдства, а из стремления к строгости. На самом деле существовала необходимость в том, чтобы из некоего богословского места открылась дистанция, в которой стало бы видимым, а затем и слышимым то, о чем мы спрашиваем. Вторжение библейских *логий* в форме цитат или ссылок находит здесь свое оправдание: оно в том, чтобы обеспечить фундамент, — вернее, почву под ногами. В некотором смысле наше начинание могло бы начаться только здесь, если бы его Первоначало не правило его начинанием даже в условиях его безосновности. И если бы это долгое начинание не было тем единственным, что позволило наконец прийти к его Первоначалу. В некотором смысле нам теперь остается лишь закончить. Для этого потребуется еще какое-то время.

Включить *логию*, то есть практику языка, в иерархическую игру дистанции означает отнестись к ним как к иконам. Икона сопрягает в себе непосредственность отношения к преизобразительно приходящему Взыскуемому и опосредование настойчивости взыскания, подчеркивающей удаленность. Икона дает увидеть лишь невидимое; стало быть, и язык должен был бы давать высказать лишь несказанное. Но невидимое — единственное, что прилично иконе, ибо только его и стоит видеть; стало быть, и язык приличен лишь несказанному, ибо только не-мыслимое заслуживает того, чтобы его силилось помыслить слово. Но способен ли язык служить носителем непосредственного опосредования, как это делает икона? Разве язык не притязает на то, чтобы выразить

сущность вещи (или любые ее суррогаты, лишь бы они заключали ее в себе), до конца и полностью овладеть своим референтом, который исчерпывается или, по крайней мере, адекватно опознается в нем? Разве строгость языка не предполагает обязательного адекватного знания? Одним словом, разве язык не претендует на совпадение с тем, что он исчерпывает как свой объект? Способен ли язык поддерживать дистанцию в процессе, который, однако, приходит к концу тогда, когда уже можно сказать, что «вещи сами приходят и предлагают себя для сравнения»¹? Обычно дискурс пользуется предикацией, категориально заключающей от атрибуции такого-то предиката к такому-то субъекту, — или, говоря более формально, от x к y . Здесь формализация больше не ставит под вопрос то, что она производит с предельной строгостью. Так дискурс преодолевает дистанцию, поняв ее как зияние между x и y . Может ли к тому же референт быть адекватно схвачен (логический эмпиризм) или нет (закрытие дискурса), существа вопроса это, наверно, не меняет. В обоих случаях субъект адекватно исчерпывается в сумме того, что ему предикцируется. Если, сверх того, обращение к референту становится невозможным с точки зрения теории, то с отзывом этого требования исчезает и дополнительное препятствие к преодолению дистанции. Адекватное присвоение даже не имеет нужды заботиться о призрачном референте более, чем о семантической транслитерации, растворяемой в безошибочной и безопасной кругообразности означаемых. Когда язык осуществляет категориальную предикацию, он производит объекты и — независимо от того, что это за объекты — самим этим присвоением устраняет дистанцию. Стало быть, главное не в том, что, как это часто подчеркивают, невозможно ни строго предикцировать Богу что бы то ни было, ни овладеть Им как референтом, верифицирующим или фальсифицирующим правильно выстроенную пропозицию. Предикация в отношении Взыскуемого осталась бы неприемлемой и в том случае, если бы она не была невозможной изначально. Ее невозможность (в смысле строгости предикативного языка) гарантирует нас лишь от идолопоклонства — в предположении, что в самой этой предикации нет ничего неуместного. Но можно ли пользоваться языком в прохождении

¹ Ницше, *Ессе Ното*: «Почему я пишу такие хорошие книги — Так говорил Заратустра», § 3.

дистанции — именно для того, чтобы пройти ее? С точки зрения предикативного языка, это радикально невозможно.

Но, как мы уже видели, Дионий стремится заменить глагол *говорить*, заимствованный из предикативного языка, другим глаголом — ὑμνεῖν: воспевать, возносить хвалу¹. Что означает эта замена? Безусловно, она указывает на переход к молитвенной речи, ибо «молитва есть речь, но она не истинна и не ложна» (Аристотель)². Но каким образом молитва, в свою очередь, способна конституировать строгий язык, который, тем не менее, удерживается в дистанции? Чего не может быть, того нельзя сделать. Нужно еще заслужить молчание, которое означало бы то самое, о чем надлежит молчать. Отрицание здесь было бы ложным из-за своей ущербности. Следовательно, надлежит преодолеть альтернативу категориальности, чтобы подняться к иной модели дискурса. Назовем его хвалебным дискурсом. Название ничего не стоит, если не существует наброска теории или хотя бы ее основных признаков. Такой дискурс должен сопрягать в себе строгость точного языка с требованиями, гарантирующими дистанцию: ее поддержание и прохождение. Хвалебный дискурс поддерживает дистанцию, ибо «богословы воспевают Взыскуемого и

¹ См. замечание Максима Исповедника, которое, в свою очередь, подхватывает Х. Урс фон Бальтазар: «Когда речь идет о Боге и о божественном, слово ὑμνεῖν почти равнозначно слову «сказать» (*Op. cit.*, p. 158). Подтверждения этому: *О божественных именах*, 593, с, d; 596 а — с; 637 b; 641 d; 652 а; 681 d; 701 с; 709 b; 713 с (приписывается «божественному Иерофею»); 816 b — с; 820 с; 824 а; 868 а; 872 а, с; 909 b; 969 а, с, и т. д.; *О мистическом богословии*, 1025 а, и т. д. Прежде всего, нужно всерьез отнестись к антитезам, которые употребляются по меньшей мере в двух следующих текстах: «Напомним, что цель этой речи — не в том, чтобы разъяснить (ἐκφράζειν), каким образом сверхсущностная Сущность сверхсущностна, так как это невыразимо, непознаваемо, совершенно необъяснимо и превосходит самое единение, но в том, чтобы воспеть творящее сущность выступление богоначального [т.е. Троичного] Начала всякой сущности во все сущее» (*О божественных именах*, V, 1, 816 b); «Слово стремится воспеть эти божественные имена, разъясняющие Промысел. Оно ведь не обещает разъяснить (ἐκφράσαι) саму по себе сверхсущностную Благодать... но только воспевает... Взыскуемого [Причину] всех благ» (*О божественных именах*, V, 2, 816 с). Отметим, что Иоанн Дамаскин обозначает дистанцию между Взыскуемым и взыскующими термином *именовать*, а не *воспевать*, *восхвалять* (*Точное изложение православной веры*, I, 12), а это значит фактически проходить мимо дистанции и мимо хвалебного дискурса.

² Аристотель, *Об истолковании*, III, 17 а 4.

как безымянного, и исходя из (ѣх) всякого имени»³. Речь идет уже не о негативной предикации, не о том выводе, что «Бог не имеет имени», как если бы Он мог его иметь лингвистически общепринятым и корректным способом. Безымянность указывает не столько на обращенную категориальность, сколько на обращение категориальности. Отсутствие имени переходит в имя отсутствия, вернее, в имя Отсутствующего, — прежде всего потому, что оно открывает дистанцию: имя Отсутствующего дается, дабы в него верили, когда немощь имен выражает нагромождение возможных смыслов, разрастающихся по мере того, как они приближаются к единственному полюсу. Отмена смыслов дает поразмыслить над бес-смысленностью, без-направленностью в чрезмерности обозначения. Безымянность по-своему выдает здесь нарастание значений на возможные высказывания и смыслы: нарастание безымянное, потому что ни одно имя не упраздняет этой безымянности, но прежде всего потому, что безымянность становится здесь именем по приращению. Безымянность не заставляет исчезнуть значение, которого она избегает и в которое метит, но обозначает его как строго безымянное. Такое обозначение безымянного безымянностью, оставляющей его безымянным, вводит в действие игру иконы, то есть незримого. Безымянное оставляет нас безымянными так, как оставляют безгласными — от изумления или от восхищения. Между этими двумя значениями (немощь слов, цель обозначения) раскрывается просвет и намечается дистанция. Парадоксально высказываясь в речи, безымянное обеспечивает направленность на дистанцию: любое именование притягивается дистанцией безымянности и только в ней обретает свою строгость — свое значение. Быть может, стоило бы рискнуть и сказать, что значение и смысл возрастают здесь обратно пропорционально. Только обеднение смысла делает возможным прийти к значению, ибо только в нем впервые осознается глубина безымянности как безымянности. Так иконическая глубина языка проступает в дистанции. Это подчеркивается отказом от категориальности и от утверждения категориальности в пользу языка: «воспевают как...». Значение, которое здесь служит целью, в итоге противостоит любой адекватности, направленной от пре-

³ *О божественных именах*, I, 6, 596 а; см. VII, I, 865 с 11, 5; 644 а (цит. п. 33, р. 202).

диката к субъекту, запечатлевая их, как очевидным *знаком* неадекватности, этим «как, в качестве, *ὡς*...». Довершать адекватное соответствие, которого не в силах обеспечить смысл, приходится значению того, что (по определению) несказанно.

Такой перенос адекватного соответствия в собственном смысле открывает дистанцию: отныне становится возможным, сохранив дистанцию, ее проходить. Дистанция, разметающая смысл, его же и восстанавливает. Притяжение дистанции умножает смысл во имя бес-смысленного, бесконечно открытого обозначению. Та же самая дистанция, которая маскирует избыток значения (безымянность), провоцирует приращение смыслов и умножение имен: «...многохвалимый и многоименный, неизреченный и безымянный, повсюду пребывающий и во всем обнаруживаемый, непостижимый и ненаходимый»¹. Будучи безымянным, то же самое единственное бес-смысленное пробуждает бесконечное множество похвал: так дистанция, отныне упроченная ее нередуцируемостью, может быть проходима бесконечно. Отсюда — новое явление Взыскуемого, стоящего у истоков двусмысленности дискурса в дистанции: «воистину Предсущий многократно умножается Речениями соответственно всякому помыслу сущих и воспевается по справедливости так, как Он был, есть и будет, произошел, происходит и произойдет... Он не есть это, а не то, и не есть так-то, а не иначе; но Он есть всё как предшествующий всему Взыскуемый всего»². С точки зрения Взыскуемого безымянность и многоименность сопряжены друг с другом, как два края одной дистанции. Взыскующим остается изъясняться таким языком, который бы учитывал и соблюдал эту глубинную равнозначность. Разумеется, речь идет о хвале. Быть может, именно воспевание Взыскуемого в бесконечной хвале обеспечивает строгость хорошо выстроенных, с богословской точки зрения, предложений: «Поскольку же, будучи бытием Благодати, самим фактом своего бытия Она [Богоначальная Существенность] является Взыскуемым всего сущего, следует воспевать изначальную Благодать Богоначалия (т. е. Троицы), исходя из всего, что Ее взыскует»; «...восхвалить явленный в откровении благотворный Промысел, Благодать по преимуществу и Взыскуемого всех благ»; «...надлежит абсолют-

¹ *О божественных именах*, VII, 1, 865 с.

² *О божественных именах*, V, 8, 824 а — б.

ным образом восхвалить все вещи, исходя из всё превосходящего Взыскуемого»³. Хвала играет роль языка, приспособленного к дистанции, иконически включающей в себя сам язык.

Остается уточнить главный момент. Вместо логических операций утверждения или отрицания Дионисий прибегает к операции обозначения посредством «как»; отсюда — высказывания типа «*x* воспевает Взыскуемого как *y*», где «как» равнозначно не «как будто, *als ob*», а «в качестве». Здесь Взыскуемый отождествляется не с *y* как с категориальной предикацией; *y* — это угол зрения, согласно которому *x* устремлен к Взыскуемому. Таким образом, *y* предполагает дистанцию, изначально отсылая к *x*. Чтобы помыслить точную функцию *x*, необходимо уточнить: каждый *x* / взыскующий устремляется к Взыскуемому под тем углом зрения, под каким Взыскуемый пребывает внутренним для него (*interior intimo meo*), не притязая, однако, на то, чтобы категориально предиктировать Ему то, согласно чему он устремляется к Нему как к своей цели. Иначе говоря, для всякого взыскующего *x* существует по меньшей мере одно определение *y*, согласно которому может быть воспеваем Взыскуемый. Это означает, что *y* имеет целью Взыскуемого, но описывает взыскующего, то есть *x*. Тем не менее, *y* соотносится с Взыскуемым в том смысле, что именно этой соотнесенностью конституируется единое действие высказывания. Оговорке «как» (отрицанию предикации) соответствует атрибуция хвалы. Таким образом, *x* остается пренебрегаемой величиной, если только метаязык прямо не подчеркнет в этом «как» печать его статуса как высказывания и не выявит то обстоятельство, что хвала описывает взыскующего, а не Взыскуемого, дабы тем отчетливее обозначить устремленность взыскующего к Взыскуемому. Следовательно, полная формула будет следующей: для всякого *x* имеется некий *y*, характеризующий его таким образом, что, высказывая: «Я воспеваю тебя, Господи, как *y*», *x* взыскует Его как своего Взыскуемого. Или, иначе говоря, предложение языка-объекта «*x* высказывает *p*, где *p* = я воспеваю Тебя как *y*», становится эксплицитным и корректным лишь при одном условии: если метаязык опознает в «восхвалять как...» признак его статуса как высказывания, которое само по себе изобли-

³ О божественных именах, I, 5, 593 d; О божественных именах, V, 2, 816 c; XII, 3, 969 c. См. О божественных именах, XII, 4, 972 a, и т. д.

чает отношение взыскания между *x* и Взыскуемым под определенным углом зрения *y*. Отсюда — сходные формулы у Дионисия: «Богомудрые воспевают Взыскующего, исходя из всего, что Его взыскует, во множестве имен: как Благого, как Прекрасного, как Мудрого, как Возлюбленного, как Бога богов, как Господа господ, как Святая Святых, как Вечного, как Сущего, как Причину веков, как Подателя жизни, как Премудрость, как Ум, как *Логос*», и т. д; «это Благо воспевается священными богословами как Прекрасное и как Красота, как Любовь и как Возлюбленное, и другими, какие только есть, наименованиями, благоприличными сообщающей красоту благодатной зрелости»¹. Высказывание произносится, но всегда в рамках метаязыка, который включает говорящего в само определение высказывания. Но это высказывание не подвести под таблицу истинности: ведь речь идет не о *verum* и *falsum*, и говорящий вступает в действие не для того, чтобы субъективно обеспечить высказыванию (предложению) чисто субъективную истинность или ложность. В самом деле, связь между говорящим (метаязык) и высказыванием выявляет совсем иную объективность, даже если она и не соотносится ни с каким объектом. Здесь выявляется такая связь между говорящим (взыскующим) и высказыванием (взысканием), где «как» означает, что взыскание (например, «Я воспеваю Тебя, Господи, как красоту») исходит из взыскующего (того, кто познаёт красоту), чтобы указать на третью точку на прямой, определяемой первыми двумя точками: на точку, расположенную бесконечно за пределами тому отрезку, который первые две точки в состоянии определить. Отношение между метаязыком и высказыванием, игра их импликаций выявляет дистанцию. Само-импликация не подразумевает никакой субъективной редукции, но восстанавливает субъективность говорящего в его непреодолимой устремленности к Взыскуемому. Так говорящий говорит в дистанции².

¹ *О божественных именах*, I, 6, 596 a-b; *О божественных именах*, IV, 7, 701 с. См. *О божественных именах*, VI, 1, 856 a; VIII, 1, 889 b; XII, 1, 969 a.

² Функция этого «как» / *ὡς* отчетливо тематизируется у Григория Паламы: «Впрочем, если виденье выше отрицания, то слово, толкующее это виденье, остается ниже отрицательного восхождения, двигаясь путем сравнений и аналогий, и не случайно имена и названия часто сопровождаются здесь частицей 'как' [*ὡς*], передающей значение уподобления, поскольку виденье невыразимо и именуемо». (*Триады в защиту священнобезмолвствующих*,

Не следует ли отсюда, что мы неловко описываем термином «хвалебный дискурс» то, что обычно понимают под перформативом? Поскольку, когда *x* воспевает *y*, хвала (и ее *y*) определяется перформансом *x*, можно было бы заключить, что хвала оказывается выполненной в момент, когда ее возвещает говорящий. Ты *есть* восхваленный, ибо я *говорю*: «Я восхваляю Тебя». Два замечания, однако, ставят под сомнение это решение, столь легкое и по видимости удовлетворительное. Перформатив подразумевает некие минимальные полномочия автора высказывания, которые сделали бы правомерным соответствующий высказыванию перформанс. Только облеченное полномочиями должностное лицо может выполнить перформативное высказывание: «Объявляю вас связанными узами брака»; только оценщик на аукционе — провозгласить: «Продано!», только любящий — «я тебя люблю», только уполномоченный полицейский — «именем закона, Вы арестованы». Но в нашем случае *любой* взыскующий должен выполнять перформативное взыскание. Кто или что обеспечит универсальные и бесконечно разнообразные полномочия, в соответствии с бесконечным множеством имен (*y'*, *y''*, *y'''* и т. д.), на которые опирается хвала? Во взыскании мы достигаем такой всеохватности (идушей вплоть до лишенных *логоса* сущих и даже по ту сторону сущих, так как Благодать превосходит Бытие), что никакое различие, никакая привилегия не могли бы выборочно квалифицировать того или иного взыскующего в качестве полномочного: ведь, по определению, взыскуют все. Как видим, перформанс взыскания зависит здесь не только от взыскующего; взыскующий может и должен взыскивать лишь в том, что его возглавляет и ему предшествует в опережающей его дистанции: во Взыскуемом. Это чудо — то, что *любой* оказывается *фактически* полномочным перформативно выполнять хвалу — еще с большей очевидностью выявляет отсутствие основания у подобной власти, кроме самого Взыскуемого. Только Взыскуемый — именно потому, что он не принимает никакой предикации — призывает взыскующего к взысканию. Если здесь и должен иметь место какой-либо перформатив, он подобал бы не столько взыскующе-

1, 3, 4; пер. В. Вениаминова (В.В. Библихина), М., Канон (История христианской мысли в памятниках), 1995. Невозможно лучше выразить ту мысль, что умозрительное знание разворачивается на обходном пути этого *ὅς* и по ту сторону отрицания.

му, сколько Взыскуемому. Ему достаточно предвечно высказать свой *логос*, чтобы дистанция (или, если угодно, мир) была — то есть чтобы взыскующие проходили эту дистанцию в своей множественной хвале. Достаточно, чтобы Взыскуемый «заговорил», чтобы дистанция любых логик ему ответила. Перформатив, предполагаемый в качестве модели хвалебного дискурса, отодвигается или переносится через перенос полномочий: взыскующий не выполняет перформативного высказывания собственной властью, в силу собственных полномочий, а предварительно принимает его от того, на что нацелено, ничего ему не предизируя, его высказывание. Этот экстаз, в котором высказывающий оказывается заранее захвачен тем, на что непредикативно нацелено высказывание, подтверждает, что никакая субъективность не отягощает языка хвалы: разумеется, у непосредственно определяет *x*, а не Бога, но этот *x* в каждом *у*, *у'*, *у''* и относительно них радикальным образом принимает инвестиру от дистанции. То, что возвышает неподобающее высказывание до непредикативной нацеленности, есть сама дистанция: как заранее дарованный дар, именно она наделяет взыскующего полномочиями от Взыскуемого Отца. Подобная инвестиру опровергает как субъективистскую редукцию языка хвалы, так и его уподобление простому перформативу.

С другой стороны, следует заметить, что перформатив подразумевает отношение к языку как к практике: язык выполняет некий акт, который ничего не говорит, хотя всегда нечто означает. Именно язык связывает узами брака, выполняет акт продажи, любит, арестовывает и т. д. Стало быть, язык получает завершение вне высказывания и притязает на то, чтобы производиться в качестве референта. Перформатив наделяет язык привилегией действия: умолкнуть, чтобы действовать. Когда слова (или мы) выступают в роли вещей, они больше не высказывают смыслов. Они говорят не для того, чтобы что-то сказать, а чтобы действовать. Перформатив отделяется от говорения и, будучи выполненным, отделяется от комментария. Хвалебный дискурс, напротив, поддерживает пропозициональное высказывание, даже когда отсылает его к самому акту хвалы. Метаязык умело располагает взыскующего и Взыскуемого во взыскании (в прохождении дистанции) на манер перформанса. Но нацеленность не смогла бы дать имя Взыскуемому, если бы высказывание растворилось в перформансе. Приращение высказывания по отношению к взы-

скающему (а значит, к метаязыку) — единственное, что позволяет начаться взысканию. Чем полнее осуществляется хвала, тем более нередуцируемым становится в ней высказывание. Или: в перформансе взыскующего хвала не пытается растворить высказывание в факте, кристаллизовать языковую дискурсивность в точке осуществления; напротив, она оставляет словно подвешенным высказывание, которое перформанс стремится как бы оторвать от говорящего, гипостазировать или, по крайней мере, структурировать достаточно строго, чтобы оно вынесло преизбыток дистанции Благости. Хвала, конечно, работает как перформатив («Я воспеваю Тебя...»), но как такой перформатив, который не производит словами вещи, а творит словами дары («Я воспеваю Тебя как у, у', у'' и т. д.»). Хвала тем определеннее разыгрывается как перформатив, что она самым радикальным образом выводит высказывание за пределы высказывающего. Только при этом условии высказывание обретает состоятельность и заслуживает достоинство дара — проходить дистанцию. Так что в пределе хвалебный дискурс не поглощает высказывание в перформансе говорящего, а поглощает говорящего в том перформансе дара, который выполняется высказыванием. Экстаз говорящего — того, кто опирается на свое собственное произведение, дабы, его даруя, даровать с ним себя (как бы «подсаживая» к самому себе по той «короткой лестнице», которая не кончается и вытягивается, пока в ней в итоге не узнают лестницу Иакова — ту, по которой, нам в помощь, непрестанно сходят и восходят ангелы), — этот экстаз являет не что иное, как присущий дистанции кенозис. Стало быть, хвалебный дискурс разыгрывается, по ту сторону любого перформатива, между тремя терминами: пропозициональным высказыванием (язык-объект, «Я воспеваю Тебя как у, у', у''...»), взыскующим и Взыскуемым. Расставить их по местам может только метаязык, но без них язык-объект, предоставленный самому себе, становится предикацией — столь же неуместной, сколь идолатрической. Несводимость этих трех терминов друг к другу воспрещает прибегать к слишком простым моделям (вроде перформатива) и своим неисцелимым зиянием свидетельствует о том, что дистанция не упразднена, что ее только предстоит пройти.

Чтобы продвинуться в определении хвалебного языка, нужно было бы, вероятно, рассмотреть его как таковой: «Вместо и на месте вихря гипотез и объяснений мы хотим утвердить спокойное

рассмотрение фактов языка» (Витгенштейн)¹. Факты хвалебного языка требуют уже не видеть в них предикацию, уже не различать говорящего, высказывание и его немыслимую цель; они требуют признать, что цель остается возможной по ту сторону значения. Только эта работа по спецификации позволяет выявить хвалебный язык как таковой. Итак, нужно, судя по всему, признать бесконечно разнообразное использование слов под видимостью единообразия их пропозиционального употребления. Таким образом, язык хвалы принимает некоторые характеристики, которые позволили Витгенштейну говорить о «языковых играх». Например, значение определяется не простой соотнесенностью понятия с объектом и не элементарным предложением, а совокупностью, регулируемой другими значениями, семантическими нагруженностями и смысловыми эффектами однородного языка. В результате предложения могут правильно функционировать даже тогда, когда ни одно из их значений не подтверждается верификацией (эмпирической или квази-эмпирической). Так, императивное или индикативное предложение не верифицируется никаким эмпирически констатируемым *Sachverhalt* [обстоянием дел], но, тем не менее, оно высказывает некий смысл, производя значение для своих терминов. Хвалебный язык использует неверифицируемые значения, но посредством интенции и «формы жизни»² высвобождает умопостигаемый и фактически понятый смысл: практика языковой хвалы опирается не на абсурдную эмпирическую верификацию Взыскуемого, а на почти литургическую «форму жизни», которая во взыскании утверждается в дистанции как взыскующая. Дистанция освобождает значение Взыскуемого от верификации, ибо взыскующий полностью отдается использованию дистанции. Предложение превозмогает обстояние дел, употребление значений, их верификацию, так что истинностные значения — и, в частности, противоречие — более не опираются на значимость всех предложений. Хвала не является ни истинной, ни ложной, ни даже противоречивой: она соответствует другим способам употребления. Ее специфика как совершенно особого языка обеспечивается лишь признанием нередуцируемого разнообразия языковых игр: «...Ты говоришь обо всех возможных языковых играх, но нигде

¹ Wittgenstein, *Zettel*, § 448.

² *Философские исследования*, I, § 19.

не сказал, что существенно для языковой игры, а стало быть, и для языка. Что является общим для всех этих видов деятельности и что делает их языком или частью языка? Ты увливаешь именно от той части исследования, которая у тебя самого в свое время вызвала сильнейшую головную боль, то есть от исследования *общей формы предложения и языка*". И это правда. Вместо того, чтобы выявлять то общее, что свойственно всему, называемому языком, я говорю: во всех этих явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой мы применяли к ним всем одинаковое слово. Но они *родственны* друг другу многообразными способами. Именно в силу этого родства, или же этих родственных связей, мы и называем все их *языками*. Я попытаюсь это объяснить»³. На фоне подобной нередуцируемости хвалебный язык способен разворачивать почти до бесконечности законы своей собственной строгости, отнюдь не определяя себя просто через ослабление строгости предикативного языка. Коротко говоря, хвалебный язык играет в свою собственную игру, которую следует понять, исходя из него самого. Перечитывая Дионисия, мы попытались дать ее набросок. Теперь мы оставляем ее и предлагаем другим, кто более компетентен и строг, продолжить или возобновить исследование языковой игры хвалы. Кстати, эта цель фигурирует как явное, хотя и беглое, предостережение у Витгентштейна, завершающего незавершенный перечень языковых игр следующими словами: «Переводить с одного языка на другой. — Просить (*Bitten*), благодарить, проклинать, приветствовать, молить (*beten*)»⁴. Мольба, понятая здесь в смысле религиозной молитвы, возобновляет в себе взыскание, которое просит, которое благодарит (не проклиная) и признаёт

³ *Ibid.*, I, § 65.

⁴ *Ibid.*, I, § 23: место, с которым перекликается изречение из «Тетрадей»: «Смыслу моей жизни, то есть смыслу мира, мы можем дать имя Бога. И связать его с метафорой Бога Отца. Молитва есть мышление смысла жизни» (от 11 июня 1916. tr. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p. 139). Молитва; смысл мира, ускользающий от предикации; Бог как Отец и даже, в некотором смысле, как «метафора»: мы вновь обнаруживаем здесь проявления дистанции. См. также *Философские исследования*, II, X (языковая игра веры / верования), *Лекцию об этике* (tr. fr., Paris. Gallimard, 1971, pp. 151–152 и 158: «Если есть слово, это само по себе элемент религиозного действия, а не теории. Следовательно, не имеет никакого значения, будут ли слова истинными, ложными или бессмысленными»), и *Лекции о религиозном веровании* (*ibid.*, pp. 112, 115).

Того, к Кому устремлено. Молитва может разыгрываться как языковая игра, то есть являть строгость хвалебного языка. Речь идет не о бесконечном и слишком легком комментировании *das Mystische*, «мистического», о котором говорится в «Логико-философском трактате». Не только потому, что это было бы принудительным крещением, квинтэссенцией отступничества тех, кто его совершает, но и потому, что «Трактат» в конце концов приходит к апофазе, которая сама по себе недостаточна. О том, что не может быть сказано, быть может, не обязательно нужно молчать: свидетельство тому — умножение языковых игр. Речь идет не об утверждении косвенной теологии, смутно стыдящейся своего положения на обочине формальной строгости и верификации, а о размышлении над той формой, которую должна принять наша строгость, чтобы подступить к теологии, не верифицируя ее значение, а верифицируя в ней нас самих.

Еще и поэтому следует, быть может, говорить не о «теологии как грамматике»¹, а, наоборот, о грамматике как имеющей основание в теологии. Ведь определенно множественная грамматика (никакого метаязыка, или, по крайней мере, никакой полноты формальных систем) именно потому до бесконечности вводит в игру язык и языки, что сама сущность языка, вмещающая нас и опережая нас своей избыточностью, приходит к нам в дистанции как факт, то есть как нечто данное, как дар. Будучи живым существом, наделенным языками, человек воспринимает их в дистанции. Таким образом, следует не просто признать в хвалебном языке одну из бесчисленных языковых игр; следовало бы, несомненно, также вписать игру, распыляющую язык в языковых играх, в дистанцию, которая лишает нас самого языка — как владения им, так и его единственности. Тогда это полное лишение собственности отсылает нас к хвалебному дискурсу, давая возможность оценить его привилегию — образцово вводить дистанцию в игру. В этом смысле языковые игры зависят от языка хвалы. Коль скоро, в современной стратегии, прочтение Дионисия приводит нас к этому поразительному выводу, может быть, мы должны не столь пренебрежительно отнестись к мнению столетий, видевших в Дионисии Отца Церкви и в некотором смысле — очевидно, не в хронологическом и не в смысле наивного заблуждения — того

¹ Философские исследования, I, § 373.

единственного человека, которого св. Павел обратил своей речью к афинянам.

Единственного — вместе с «женщиной, именем Дамарь, и других с ними» (Деян 17, 34). Что включает в себя это «другие»? Разумеется, не то, что разрабатывается в корпусе Дионисия, а то, чему учит практика хвалебного языка. С точки зрения Церкви, хвалебный язык объединяет в себе два слова, две молитвы. Первая — *Отче наш*, коим говорящий утверждается в месте сыновства и вводится в дистанцию, которую в противоположных направлениях проходят мольбы («да святится... да исполнится...») и дары («хлеб, прощение, сила, избавление от лукавого...»). Фактически мольбы совпадают с дарами, ибо мы молим Отца осуществить дистанцию Его Имени, Его воли и Его царства, то есть взыскуем Его как такового, не ради нас; когда же молим ради нас, дары являют наше кенотическое и полное сыновство. Более того, слова, утверждающие дистанцию и нас в ней, дарованы нам самим *Логосом*: «...один из учеников Его сказал Ему: Господи! Научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих. Он сказал им: когда молитесь, говорите...» (Лк 9, 1-2). *Логии*, данные *Логосом*, являют дистанцию отцовства в мольбах, совпадающих с дарами; *Отче наш* дает место хвалебному языку и утверждает в нем язык, конституируя взыскующего в его взыскании Взыскуемого «как...». Отсюда — вторая молитва, где Взыскуемому даются дары и имена, которые Он обеспечивает в дистанции: *Верую*. Символ веры ничего не предсказывает Богу, но приписывает Ему слова и дела (по-еврейски *dabâr*), в коих Взыскуемый открывает нам дистанцию, суверенно ее проходя. Троица устрояется и воспевается, исходя из христианского откровения², то есть из явления во Христе — и в качестве условий Его зримости — Отца, Сына и Святого Духа, а в них — Церкви.

² H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*. Paris, Aubier, 1966.

ИНТЕРМЕДИЯ 3

Ряд последовательных приближений в итоге очерчивает контуры того, что мы называем «дистанцией», хотя никакого определения ей так и не было дано. Следует ли усмотреть в отсутствии такого прояснения, которое требовалось бы изначально, признание некоего бессилия или даже невозможности? Можно было бы торопливо заподозрить, что дистанция вводится в игру лишь ради двусмысленностей, коих достаточно, чтобы поставить под сомнение ее строгость и единство. Прежде всего, у Ницше, Гёльдерлина или Дионисия дистанция вступает в действие отнюдь не в качестве означающего в соответствующем дискурсе; она вводится извне, дабы обеспечить его герменевтику. Дистанция принадлежит к метаязыку интерпретатора и служит в нем орудием насилия: она не только не умеряет произвольность прочтений, но делает ее возможной, потому что, на более глубоком уровне, сама зависит от нее. Коротко говоря, герменевтическое предшествование и внешний характер дистанции освобождают ее от любых дефиниций, относимых к «языку-объекту» (или предполагаемому таковому). Будучи определяющим, дистанция не подлежит определению. Получив тактическую независимость от определения, дистанция навлекает на себя тем большие подозрения в иррациональной неопределенности — в завуалированной насильственности.

Далее, по какому праву мы говорим об *одной* дистанции? Если предположить, что в каждом из трех рассмотренных корпусов текстов действует некая строгая герменевтическая инстанция, то по какому праву мы затем покрываем эти три оперативных инстанции неким единым утверждением, именуемым дистанцией? Очевидная тяжеловесность интермедий, равно как и неловкость введения (§ 3), вполне ясно показывают, насколько трудно обо-

сновавать связность и согласованность последовательных приближений. Если интерпретация каждого из них осуществляется одной «дистанцией», можно ли допустить, что эти «дистанции» лучше согласуются между собой, чем рассматриваемые корпуса текстов? Одним словом, можно ли постулировать единство герменевтического понятия даже в том случае, когда герменевтики и их предметы представляются не сводимыми друг к другу? Если исходить из этой двойной проблематичности, дистанция вполне могла бы и не иметь определения: ведь никакое определение не в силах определить того, что остается слишком неопределенным, двусмысленным и метафоричным, чтобы послужить основанием для строгой концептуальной формулировки. Никогда не поднимаясь до понятия, дистанция не обретает и дефиниции.

Наконец, может ли предполагаемая дистанция разворачиваться с такой достаточностью, с какой она это делает, не подвергаясь множественным перетолкованиям? Что с ней произойдет, если она попадет в поле зрения логики как одно из отношений наряду с прочими, равно подлежащими формализации? Что с ней произойдет, если ею займется диалектическое мышление, которое без труда опознает в этом внутреннем отстоянии один из моментов учения о понятии? Что может притязать высказать дистанция пред лицом самой метафизики, если на место слишком удобной метафоры идола поставить вопрос о Бытии? В самом деле, можно было бы рассматривать дистанцию внутри единственного пространства, открытого мышлению, — пространства, которое открывает Бытие и отрывается как Бытие. В этом контексте становится в высшей степени вероятным, что дистанция займет вполне определенное место среди других понятий, не имея никакого преимущества перед ними. Следовательно, остается испытать дистанцию в ее столкновении с вопросом о Бытии и в том, что из этого может произойти. Таким образом, введение дистанции в вопрос о Бытии либо само ее освобождение от этого вопроса есть удвоение изначального вопрошания — вопрошания о марках метафизики. Чтобы говорить (если можно так выразиться) в присутствии или в отсутствие Бытия, дистанция, оказывается, должна сама объясниться с тем, что называют «преодолением метафизики». Но в этом объяснении надлежит иметь в виду другой, бесконечно более деликатный вопрос: каково положение дистанции по отношению к Бытию. И здесь функция *идола* обнаружит, быть может, такую же недостаточность, как и его функция в метафизике.

ДИСТАНЦИЯ И ЕЕ ИКОНА

Икона, будучи тем же, что и прототип, тем не менее, отличается от него.

Григорий Нисский

*Dum silet, clamat, et dum clamat, silet;
et invisibilis videtur, et dum videtur, invidibilis est*.*

Иоанн Скотт Эриугена,
De Divisione Naturae, III, 4.

17. Дистанция и различие

Критика дистанции как чисто риторической и никоим образом не концептуальной темы, при всей ее важности, лишена двух характеристик, которые исходно руководили нашим начинанием. Во-первых, дистанция имеет определение. Во-вторых, она остается неопределимой по определению. Дистанция может быть определена во множестве равнозначных высказываний, например: только инаковость делает возможным общение; ничто из того, чем производится различие, не разделяет без того, чтобы тем же самым не производить еще большего соединения. Или: только несоизмеримость между Богом и человеком делает возможной их внутреннюю близость, ибо только удаленность определяет Отца, равно как только удаленность Отца сберегает человеку суверен-

* «Безмолвствуя, взывает, и, вызывая, безмолвствует; и, незримая, зрится, и, будучи зримой, незрима» (*lat*).

ную свободу его сыновства. Или, наконец: то, что предоставляет «Бога» в распоряжение, дабы его квалифицировать или дисквалифицировать, предлагает лишь идол самого зрителя и сливается с ним в иллюзорном тождестве. Стало быть, дистанция как ди-станция означает: только двойственность делает возможным узнавание; общение прогрессирует пропорционально отстоянию, в котором обмениваются взглядами. Ди-станция: ближним для меня становится лишь тот, кто навсегда отрывается от меня и от моих двойников. Со мной пребывает лишь тот, кто пребывает передо мной. Борение с ангелом не тождественно общению (как на то притязает негативность) и не противоречит ему (как это предполагает любая неразличимая гармония), но приготавливает благословение, которым оно доводится до конца. Дистанция подобна распу, удерживающему вместе тех, кто борется, вплоть до их взаимного благословения. Более того, если здесь один — это я, а Другой — Бог, то я благословляю Бога, лишь пройдя через борение и поняв, что именно оно меня благословляло. Бог благословляет, вынуждая меня встать перед Ним лицом к лицу: здесь борение обретает свою истину в творении. Чем больше отстояние в дистанции, тем глубже ее благословение. Стало быть, дистанция способна наращивать свою строгость вплоть до дефиниции. Именно поэтому ее надлежит признать неопределимой, вернее, неопределенной. Ибо она полагает начало неопределенно длинной последовательности дефиниций, которые нанизываются друг на друга, никогда не завершаясь исчерпанием своего предмета. Не будучи ни субъектом дискурса, ни объектом знания, дистанция по определению ускользает от определения. В самом деле, она обеспечивает общение лишь между теми терминами, которые удерживает в отстоянии друг от друга. Из этих терминов один важен для нас непосредственно, ибо мы сами его обеспечиваем: мы, здесь говорящие. Что же до другого термина, то мы способны приблизиться к нему лишь в общении, которое от начала и до конца удерживается отстоянием — тем более, что речь идет о дистанции. Определение дистанции определяет нас как один из ее терминов, а значит, выводит нас из-под власти другого термина в то самое мгновение, когда вступает в действие сила его притяжения. Другой, бесконечно чуждый, исчезает в самом своем явлении, определяется самой неопределенностью. Ни один образ, ни одно понятие, но и ни одно отрицание образа или понятия не сообразны немыслимому и не доставляют его. Если к дистанции приступить со всей строгостью, то один из ее терминов

становится в строгом смысле неприступным. Неприступным тем более, что дистанция раскрывается в предельно определенной строгости. Таким образом, можно было бы говорить об асимметрии дистанции: ее определение затрагивает — вернее, учреждает и обеспечивает — два полюса. Но это определение формулируется лишь на одном полюсе — нашем, по-человечески определенном и предельном. Стало быть, отстояние, которым держится общение, оставляет другой термин в тем большей неопределенности, что именно эта неопределенность в собственном смысле определяет в дистанции глубинную инаковость терминов. Здесь нет места никакому третьему полюсу, нейтральному (Левинас) и триадическому, который мог бы надлежащим образом выразить дистанцию. Кроме того, даже если предположить, что такой термин имеется, а те или иные виды торопливого репрезентативного мышления не замедлят его предложить, в нем мыслилась бы вовсе не дистанция. Ибо дистанция являет отстояние общения, лишь исходя из одного термина, который в ней открывается, или, вернее, в ней открывает ее собственный горизонт. Дистанцию открывают так, как расчищают путь на местности, а не как прокладывают маршрут по карте, в чужести нейтрализованного представления. Стало быть, дистанция разворачивает свою строгую дефиницию, заново вписывая ее в один из своих терминов, подчиняя ее своей перспективе и полностью погружая ее в свою конститутивную асимметрию. Определение по определению подчинено тому, что в нем определяется; определение все еще понимается в дистанции; оно высказывается лишь в лоне того внутреннего слушания, которое им проясняется и которое помещает его в определенную перспективу, исходя из некоего места. Даже в своей строгой дефиниции дистанция позволяет репрезентировать себя лишь при условии, что ее репрезентация сама вводится в асимметрию дистанции.

Никакой репрезентации не удастся выставить дистанцию на показ. Эта характеристика дистанции пробуждает эхо — эхо онтологического различия, как его мыслит Хайдеггер. Более того, представляется неизбежным радикальный вопрос: не сводится ли дистанция — в ее сущностных чертах и с некоторыми поправками (которые мы ниже отметим) — к онтологическому различию? Дистанция, как ди-станция, акцентирует отстояние лишь для того, чтобы уберечь его внутренний, глубинный характер. Со своей стороны, онтологическое различие отличает от сухих, взятых в их сплошной и не очерчиваемой фактичности, Бытие, которое

тем менее сливается с тем или иным из сущих, что направляет, хранит и выставляет на свет каждое из них. В тривиальнейшей явленности сущего открывается, не позволяя увидеть себя как одно из сущих, то, благодаря чему сущее способно одолевая своим очевидными присутствием: само Бытие. Бытие и сущее являют себя лишь в различии, где первозданное сущее открывает в себе «небытие» Бытия, при том, что вне Бытия это сущее само не смогло бы открыться. Различие манифестирует сущее тем очевиднее, что сосредоточивает в себе онтологический ореол; оно заставляет предчувствовать его именно тем, что подчеркнуто указывает на его онтическое «небытие». Различие отличает онтическое от онтологического лишь в их слаженности. «Бытие в смысле раскрывающего превосхождения и сущее как таковое в смысле хранящего выхода в мир, будучи так различены, бытийствуют из одного и того же, из различающего раз-дела (*Unter-Schied*). Он впервые дарует и разверзает то Между, в котором превосхождение и выход удержаны друг с другом вместе, раздельно и согласно слажены друг с другом. Различие бытия и сущего как раз-дел (*Unter-Schied*) превосхождения и выхода есть их *раскрывающе-сохраняющий лад* (*entbergend-bergende Austrag*)»¹. Различие не столько фиксирует антагонизм между бытием и сущим, сколько радикально углубляет их взаимную нередуцируемость, Складку (*Zwiefalt*), чтобы тем более глубинным и внутренним образом сладить их между собой. Различие — это пролет от одного термина до другого, в том смысле, в каком пролет арки развертывается от одной опоры до другой. *Aus-trag*: здесь *tragen* [нести, нем.] просто заменяет *ferre* [нести, лат.], чтобы ввести в игру пролет между двумя терминами над некоей внешней двойственностью (*du-*, *Aus-*). Внутренняя суть различия заключается не столько в антагонизме, сколько в уравнивании нагрузок. Дистанция лишь потому позволяет удержать двойственность полюсов (*du-*), что толкает их друг к другу и останавливает их падение, обездвигивая их во взаимном столкновении (*-станция*). Поэтому, когда онтологическое различие интерпретируют как раз-несение (*Aus-trag, dif-férence*), которым Бытие и сущее не столько полемически противоплагаются друг другу, сколько приводится в состояние слаженности, мы вновь находим здесь общение, в конечном счете отсылающее к дистанции. Разумеется, следует всячески подчеркнуть тот факт,

¹ М. Heidegger, *Identität und Differenz*, loc. cit., S. 56–57. — О Ладе (*Austrag*) см. также S. 60; *Unterwegs zur Sprache*, S. 25.

что термины слаживающего различия (Бытие и сущее) не совпадают с терминами дистанции (Бог и человек, Отец и сын). Но не становятся ли, странным образом, эти отношения тем ближе друг другу, чем менее отождествимы их термины? Более того, говорить об «отношениях» применительно к дистанции кажется столь же неуместным, что и применительно к различию: ведь то и другое сходны еще и в том, что лишь они одни делают возможными и мыслимыми — исходя из их изначального лада или ладов (*разнесения, ди-станции, Aus-trag*) — любые отношения, противопоставления и составления. Слаживает ли дистанция точно так же, как это делает (онтологическое) различие?

Как мы видели (§§ 13–14), дистанция определяется, лишь ускользая от любых определений, притязающих обеспечить ей нейтральную умопостижимость и представить ее как достижимый объект. Но и онтологическое различие, со своей стороны, отвергает ясное и отчетливое представление как своей игры, так и ставки в игре. Что касается ставки: различие Бытия и сущего не позволяет помыслить его единообразно. В нем сущее может предоставить познанию некий объект, который, таким образом, опирается на осязаемую, наличную, одним словом, постижимую материю: сущее поддерживает репрезентацию. Напротив, Бытие не «есть» в том смысле, в каком сущее есть; оно окаймляет сущее ореолом невидимого света, никакой призмой не разложимого на элементарные цвета, которые были бы видимы как сущие. Бытие, это чистое небытие сущего¹, непрестанно скрывается по мере того, как являет себя сущее; а оно являет себя в той мере, в какой это ему дано сокровытостью Бытия. Бытие всегда является лишь в сокровытости, которая делает (не)зримым само по себе зримое сущее. Различие асимметрично слаживает навязчивую близость сущего с оберегающей удаленностью Бытия, то есть представимое с непредставимым. «Мы говорим о *различии* между Бытием и сущим. Шаг назад — это шаг от непомысленного, от различия как такового, в требующее мысли. Требуется ее *забытость* различия. Стоящая здесь перед мыслью забытость есть мыслимая исходя из *λήθη* (сокрытия) утаенность различия как такового, которая изначально тоже остается скрытой. Забытость принадлежит различию, поскольку оно принадлежит ей. Забытость вовсе не настигает различие задним числом, вследствие какой-то забывчивости челове-

¹ См. *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, S. 1–19.

ского мышления»². Забытость не есть следствие психологической оплошности или, менее того, коллективной недостаточности: она конститутивно проистекает из самого онтологического различия, которое выводит на сцену Бытие, лишь исходя из сущего: как Бытие (т.е. непредставимое) сущего (представимого). Ведь Бытие, как явствует из доклада «Что такое метафизика?», являет себя лишь тогда, когда неявно и незримо указывает на Ничто. В самом деле, если понять присутствие как привилегированную темпорализацию Бытия, то именно сущему выпадает сосредоточить в себе присутствие, причем Бытие никогда не может «быть» сообразно этому присутствию. Следовательно, забытость не добавляется к онтологическому различию, а образует его изнанку: роковое решение мыслить Бытие как Бытие *сущего* влечет за собой забвение различия, ибо именно различие, в его глубинной сути, в забвении правило Бытием. Забытость есть ставка онтологического различия, и, как роковая ставка, она лишает различие какой бы то ни было репрезентации (ведь репрезентация — во всяком случае, понятая во всей ее современной строгости — происходит из этой забытости, а отнюдь не возмещает ее, то есть не мыслит). Что касается дистанции, ее ставка аналогичным образом разыгрывается как альтернатива между изменой и признанием. Обеспечивая внутреннюю близость лишь ценой отстояния, дистанция всегда рискует сорваться в голое отсутствие, вплоть до банальной «смерти Бога» (не в ницшеанском и не в строгом смысле). В конечном счете, ставкой дистанции служит ее собственная концептуальная значимость: либо она изменяет самой себе, предавая забвению отстояние как пустыню отсутствия, и целиком опровергает себя, не достигая Отца в Его незримости; либо она утверждает себя, признавая, что только спасительное отстояние Отца способно подтвердить сыновство. Дистанция должна преодолеть отсутствие; вернее сказать, она поднимается до своей собственной строгости так, как поднимаются «не видевшие, но уверовавшие» (Ин 20, 29): уверовав в то, что отсутствие, в его глубинной сути, представляет фигуру Бога как Отца. Дистанция должна приводить Сына к тому, чтобы он обитал в ней как в отечестве, а не терялся в ней как в

² *Identität und Differenz*, S. 40-41. См. также *Der Spruch des Aneximander*, in: *Holzwege*, S. 336: «Забвение различия, с которого начинается история Бытия, чтобы в нем исполниться, есть не недостаточность, а чрезвычайно богатое и масштабное событие, в котором слаживается история западного мира». См. также S. 340.

некоей безграничной тюрьме (§§ 8–12). Дистанция непрестанно рискует изменить себе, подобно тому, как различие непрестанно срывается в забвение себя. То, что для первой характерно *не* изменять себе, тогда как участь второго — быть обреченным на забытость, не столько противопоставляет, сколько уподобляет друг другу эти две ставки: они целиком зависят от отношения к соответствующему незримому. Уважение к незримому решает судьбу как различия, так и дистанции.

Что касается игры, она тоже разыгрывается одним и тем же способом, наперекор любой репрезентации и любому слову. Онтологическое различие никогда не может стать объектом репрезентации. В самом деле, оно могло бы им стать, только если бы исчерпывалось отношением, которое репрезентирующий рассудок мог бы использовать по своему усмотрению и включить, задним числом и в ряду прочих, в игру Бытия с сущим. Но если бы различие добавилось к представимым данным, оно добавилось бы к сущему, стало бы различием сущего. А как обстоит дело с сущим? Сущее — это то, что есть. Таким образом, то, что есть в сущем, то есть Бытие, немедленно предстало бы как Бытие этого сущего. Следовательно, различие разыгрывается между Бытием и сущим еще до того, как сюда могла бы вмешаться репрезентация различия и его определение со стороны рассудка. Будучи «всегда уже здесь», различие предшествует своей репрезентации, потому что никакая объективность, никакая репрезентативность, никакой рассудок не развертываются исходя из Бытия сущего, слаженного с сущим в его Бытии¹. Когда различие вводит в игру («разглаживает») Бытие / сущее, оно заранее встает во главе любой мысли, которая когда-либо потом попытается уладить этот лад (сладить с ним). Будучи конститутивным для мысли, которой лишь оно одно обеспечивает открытость Открытому, онтологическое различие тем решительнее ускользает от репрезентации, что оно служит основанием мысли, задним числом способной мыслить репрезентативно. Такое предшествование в итоге выражается в языке и в качестве языка. Язык не выражает онтологического различия в виде одного из возможных высказываний, но это различие не-

¹ *Identität und Differenz*, S. 54. См. *Zeit und Sein*, in: *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968, texte et trad. F. Fédier, p. 66–67: «Вот почему репрезентирующее и дающее мышление разума не в большей мере соответствует *Ereignis*, чем просто высказывающая речь». См. *Gelassenheit*, Pfullingen, G. Neske, 1959, S. 41; *Unterwegs zur Sprache*, S. 25.

пременно берет слово в любом возможном высказывании. Язык всегда говорит, лишь следуя различию, ибо только Лад открывает место, где может сказаться слово. Таким образом, язык, исходя из различия, не высказывает его, а устраняется, дабы различие высказалось в нем и поверх него. Равным образом дистанция (как мы видели в §§ 13-16) ускользает от любых репрезентаций, ибо любой репрезентируемый объект, как и любой репрезентирующий субъект, уже находится в зависимости от радикально предшествующей ему дистанции. К тому же отчий горизонт дистанции по определению не подлежит никакому вопрошанию, притязающему на его объективацию. В самом деле, здесь речь идет именно о не-объективируемости немыслимого, преодолевающей само отрицание мыслимых вещей; о не-представимости, ускользающей от самого отрицания представимого. Более того, сам язык, вкпе с его *логиями*, происходит из дистанции, дающей его как язык абсолютной хвалы. Его не избежать и не поставить под вопрос. Этот язык говорит лишь внутри дистанции, которая его предваряет и без конца от него отступает, как и от вопрошаний, которые он никогда не дает возможности сформулировать. И здесь тоже язык не высказывает дистанции, но высказывается в ней и принимается от нее. Стало быть, в том, что касается репрезентации и языка, дистанция и различие сходным образом разыгрывают свои роли. Слаживанием и от-стоянием, игрой и ее ставкой дистанция намечает те черты, которые гарантируют неопределимое определение онтологического различия. Следует ли отсюда, что дистанцию и различие можно слить воедино, что можно устранить нередуцируемое отстояние дистанции в ее встрече с онтологическим различием?

Прежде чем спешить с выводами, следует вернуться к тому несходству, которое мы обнаружили выше: дистанции свойственно не изменять себе, тогда как участь онтологического различия — быть преданным забвению. В самом деле, онтологическое различие слаживает Бытие и сущее, изначально приступая к Бытию как Бытию *сущего* (см. § 2). Другими словами, оно с самого начала уклоняется от фронтального и фундаментального вопроса о Бытии как таковом — вопроса, исходно нацеленного на связь Бытия со временем, а значит, на привилегию присутствия в онтологической темпорализации: «Онтологическое различие, которое здесь возникает, представляет собой самую серьезную угрозу мысли именно потому, что оно *всегда* — в горизонте метафизики — представляет Бытие как сущее. Тогда вопрос о сущем как

сущем, то есть метафизический вопрос, принимает иной смысл, чем вопрос метафизики, иной смысл, чем вопрос о Бытии как Бытии. Это можно выразить негативно, сказав, что вопрос о Бытии как Бытии не есть приведение Бытия сущего во вторичную потенцию»¹. Онтологическое различие как нельзя лучше подчеркивает, что Бытие отличается от сущего, но это отличие не подразумевает вопрошания о Бытии как *Бытии*. Различие также непрестанно забывает Бытие по мере того, как настойчиво вопрошает, исходя из сущего. Будучи радикально зависимым от собственной забытости, онтологическое различие вновь и вновь производит метафизику, поскольку питает ее сущность. Следует заметить, что метафизика, конечно, отличается от онтологического различия тем, что проходит через его «складку», не мысля ее как таковую. «Метафизика по своей сущности представляет собой, пожалуй, непомысленную — ибо скрываемую — тайну самого бытия»; она пребывает в онтологическом различии, сохраняя его абсолютно «непомысленным» — тем непомысленным, которое обрекает мышление принять метафизический облик: «Поскольку мышление метафизики остается в различии, не помысленном в качестве такового, метафизика, выходящая из единящего единства лада (*Austrag*), есть и онтология, и теология сразу, в одном». Собственным свойством метафизики становится сама ее неспособность в собственном смысле помыслить различие. Метафизика — это различие, которое не мыслится, ибо отстраняется исключительно ради сущего, наличная явленность которого скрывает и само явление, и ту сокрытость, то есть Бытие, которая его хранит².

Таким образом, когда «наше мышление стоит перед свободным выбором: бездумно оставить различие или по-настоящему продумать его как таковое», когда оно принимает на себя риск выступить из метафизики к различию как таковому, не следует делать отсюда вывод, что метафизика, напротив, оставляет различие непомысленным лишь в силу некоей прискорбной и непред-

¹ «Séminaire du Thor», protocole du 4 septembre 1968, *Questions IV*, p. 237; ср. «...если метафизика вопрошает в направлении Бытия сущего ('что есть то, через что сущее есть?'), она не вопрошает о самом Бытии», p. 236, 240-241.

² Соответственно, Nietzsche's Wort 'Gott ist tot', Holzwege, S. 244 (см. Wegmarken, S. 223); *Identität und Differenz*, S. 63. О метафизике как о «немыслимом различии» см. *ibid.*, S. 40, 63 («В той мере, в какой метафизика мыслит сущее как таковое в его тотальности, она представляет сущее в виду того, что различается в различии, не обращая внимания на различие как таковое»); S. 65.

сказуемой случайности, и что хорошо прилаженные к умозрению мозги могли бы ее избежать. «Шаг назад — это шаг от непомысленного, от различия как такового, в требующее мысли. Требуется ее *забытость* различия. Стоящая здесь перед мыслью забытость есть мыслимая исходя из $\lambda\eta\theta\eta$ (сокрытия) утаенность различия как такового, которая вначале тоже остается скрытой. Забытость принадлежит различию, поскольку оно принадлежит ей. Забытость вовсе не настигает различие задним числом, вследствие какой-то забывчивости человеческого мышления»³. Ставка современного мышления — не-метафизически мыслить различие как таковое; но эта ставка предстает мышлению как задача и испытание лишь постольку, поскольку переход от различия к метафизике и к ее непомысленному был отнюдь не случайным: он имел своим истоком ту историческую строгость, силу принуждения которой мы едва ли способны измерить. Онтологическое различие как таковое, несомненно, не совпадает с онто-теологическим строением метафизики; но его исторический переход в метафизику строго, ибо исторично, привязывает его к онто-теологии. Таким образом, различие, будучи метафизически непомысленным, подпитывает первенство сущего в вопросе о Бытии (сущего), а потому с необходимостью приводит к привилегированному положению существенности сущего, вплоть до самой совершенной формы — наиболее существенного, то есть высшего, сущего. «Поскольку бытие бытийствует как бытие сущего, как различие, как лад (*Austrag*), — постольку пребывает и взаимо-рас-положенность основания и обоснования, бытие основывает сущее, а сущее как сущее в превосходной степени обосновывает бытие»; «онто-теологическое строение метафизики ведет свое происхождение от различия, которое правит, разводя врозь и слаживая в лад бытие как основание и сущее как основанное и обосновывающее»⁴. Метафизически развертываясь в самой забытости того, что в нем различается, различие служит началом и подтверждением онто-теологического строения метафизики. Следовательно, чем глубже метафизическое мышление утверждается в непомысленном онтологическом различии, тем решительнее оно конституирует онто-теологию и конституируется в соответствии с онто-теологией. Иначе говоря, как мы уже видели (§ 2), вопрос о Бытии сущего доводит-

³ Соответственно, *Identität und Differenz*, S. 55, 40–41.

⁴ *Identität und Differenz*, S. 61–626 63, далее — вся заключительная часть текста.

ся онто-теологией до кульминации в высшем сущем, вплоть до того, что придает этому сущему форму *causa sui*. А это метафизически довершает идолатрию Бога. Так онтологическое различие, будучи немысленным, содействует созданию понятийного и представимого идола Бога: он мыслится, исходя из сущего, указывающего на Бытие, и, как высшее сущее, освящает забвение. Под игом метафизики различие работает на высшее сущее и на его идолатрическую репрезентацию. Дистанция же силится не уступить идолу, даже высшему. Стало быть, различие самой своей забытостью способствует конституированию онто-теологии, которую дистанция стремится отозвать во имя немислимого Абсолютного. Хотя требующая мысли дистанция и непосмысленное различие кажутся действующими в одном направлении, их инстанции радикально противостоят друг другу, причем в двух глубинных измерениях. Во-первых, они противостоят в том, что одна способствует укреплению идола *causa sui*, которого другая не устает дисквалифицировать во имя Взыскуемого (Αἰτία). Во-вторых, и это главное, в основании такого противостояния уже угадывается другое: различие мыслит «Бога», исходя из вопроса о Бытии (помысленного метафизически или нет — это, возможно, не так уж важно), тогда как дистанция, отступая вовне из самого вопроса о Бытии, притязает мыслить немислимое более кенотически, а значит, более изначально. Можно ли если не оправдать, то, по крайней мере, сформулировать это притязание?

Но здесь опять-таки приходится возвращаться к онтологическому различию и к хайдеггеровскому пути мышления. В тексте, одновременном «Бытию и времени» (1927), Хайдеггер показывает, каким образом аналитика *Dasein* предшествует условиям сущего, затрагивающим христианское событие, «христианство», и определяет их. Одним словом, аналитика *Dasein* онтологически маркирует дохристианское содержание и данность, по отношению к которым «христианство» выступает лишь в качестве онтической поправки. Если строгость теологии измеряется действенностью онтической поправки, которую она навязывает затронутым ею сущим, то эта мера, в свою очередь, будет определяться лишь отстоянием онтической поправки от онтологической аналитики *Dasein*. Таким образом, поскольку «христианство» всегда работает как онтическая переменная, *Dasein* должно быть онтологическим инвариантом. «Христианство» становится онтической переменной онтологического инварианта, *Dasein*. Теология формулирует эту переменную и измеряет ее отстояния, а фило-

софия осуществляет аналитику инварианта и опознает его в его возможных превращениях¹.

По ту сторону оппозиции между «христианством» и теологией, здесь решающим представляется фундаментальное условие, раз и навсегда поставленное вопрошанию о Боге: Бог может явиться в поле вопрошающей мысли только при изначальном опосредовании «христианством», а затем — *Dasein*. Не подлежит сомнению, что это в первую очередь означает: Бог вступает в игру лишь онтически (здесь: через «онтическую поправку»), на фоне *Dasein*, применительно к которому «Бытие и время» показывает, что только по отношению к этому единственному сущему идет речь о Бытии. Высшее сущее метафизической онто-теологии находит свое герменевтическое (онтологическое) место лишь в первенстве *Dasein* — в том смысле, в каком только *Dasein* экзистировало. Следовательно, вопрос о Боге изначально выводится не только вовне «Бога» онто-теологии, но и вовне любого сущего, не экзистировавшего по способу *Dasein*. А это означает, что к любому возможному Богу, включая не-онтологического Бога, можно подступить, лишь исходя из *Dasein*, в соответствии с окончательным распределением ролей: Бог как сущее, *Dasein* как сущее-интерпретатор Бытия. Бог *низводится* до ранга высшего сущего, то есть сущего в том низшем смысле, что в его бытии, как сущего, нет речи о Бытии. Так теология замыкается в онтической переменной, и это — первое подчинение Бога Бытию.

Далее, это означает, что Бог вступает в игру лишь как одно из сущих, которые Бытие слаживает сообразно онтологическому различию. Бог есть всего лишь «Бог»; он выступает как высшее сущее лишь для того, чтобы тем очевиднее явить себя как низшее сущее. При этом втором условии «Бог» целиком подчиняется предварительной идолатрической процедуре, согласно которой он посредством долго анализируемых и точно каталогизированных промежуточных операций дедуцируется из Бытия (то есть из *Dasein*, хранящего Бытие) как одно из сущих наряду с прочими. В самом деле, дедукция — почти что в кантовском смысле этого термина — строго привязывает Бытие (то есть *Dasein*) к «Богу». Примечательны настойчивость и многочисленность текстов, провозглашающих эту редукцию: «Мысль, исходящая из вопроса об истине Бытия, спрашивает изначальнее, чем это возможно для

¹ *Phänomenologie und Theologie*, in: *Archives de philosophie*, 69/3, Paris, 1969, p. 356–395.

метафизики. Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом 'Бог'. Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т. е. эк-зистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку?»¹. Строгая последовательность связывает — в качестве условий, сопрягающих Бога с божественным — божественное со священным и священное (*das Heilige*) с цельным (*das Heil*: невредимым): «То, что уже не является цельным как таковым, наводит нас на след цельного. Цельное становится знаком, вызывающим к священному. Священное устанавливает религиозную связь с божественным. Божественное делает близким Бога». Вопросу о «смерти Бога» предшествовал вопрос о той метафизической форме (онто-теологии), благодаря которой он стал возможным; точно так же вопрос о «возвращении богов» или о «новом Боге» должен отступить перед более сущностным вопрошанием: «Куда он [Бог] должен вернуться при своем возвращении, если ему прежде того (*zuvor*) людьми не приготовлено обиталища? И как могло бы отыскаться для Бога обиталище по божественной мерке, если сияние божественного прежде того (*zuvor*) не начало лучиться во всем, что есть?». В самом деле, отсутствие Бога указывает на истощение божественного: «Не только ушли боги и божественное, но и в истории мира угасло сияние божественности»². Дедукция претендует углубить вопрос о Боге вопросом о божественном вообще; в свою очередь, вопрос о божественном вообще имеет смысл лишь как след цельного (*das Heilige*), которое само принимает себя в целостности и невредимости лишь от хранителя, обеспечивающего Открытость; в свою очередь, Открытость сопрягает землю, небо, смертное и божественное — способом, который как раз и не доступен ни онтологическому различию, ни его ладу, — только исходя из иерархии Бытия. То, что в докладе «Вещь» име-

¹ Brief über den "Humanismus, in: Wegmarken, S. 182 (русский пер. В.В. Бибикина); *ibid.*, S. 169: «Священное же, которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдет в своем свечении только тогда, когда сначала (*zuvor*) в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само Бытие».

² *Wozu Dichter?*, in: *Holzwege*, соответственно, S. 294, 249, 248.

нуется *Geviert*, или, если можно так перевести, *Четверицей*, не включало бы в себя божественного во имя того, что им подается, если бы сначала Бог не был сведен к божественному, и если бы божественное не должно было бы с полным правом пониматься как сущее: «Ведь сам Бог, если он есть, есть сущее, имеет место как сущее в Бытии, в сущности того, что случается, исходя из события мира как мира»³. Бога надлежит понимать как сущность, и событие Бога (то, что в расхожем смысле и метафизически называют его «существованием») зависит от того, хранит ли мир событие, а значит, от того, будет ли предложено место, или Открытость, где может случиться то или иное сущее. Быть может, «онтически» Бог и сотворил мир, но онтологически нет сомнения в том, что именно мир, как мир «живой» и хранящий Открытость, с начала и до конца обуславливает возможность присутствия Бога в божественном — через священное, по воле цельного. Речь идет, разумеется, уже не об идолатрическом «Бог» онто-теологии. Но, тем не менее, речь идет, видимо, все еще об идоле. То, что это наималейший из идолов, ничего не меняет в идолопоклонстве: «Бог» пребывает по способу сущего. О «Бог» можно «заранее» (*zuvor*) сказать, что он есть — есть как сущее; и, значит, о нем нельзя высказать ничего, что исключало бы Бытие сущего. Понимать ли это Бытие метафизически или нет, сути дела это не меняет: подобно тому, как онто-теология производит идол Бога в виде *causa sui*, точно так же мышление «нового начала» приютит «Бога» лишь в меру «божественного обиталища» (*Aufenthalt*, в том смысле, в каком в «Письме о гуманизме» комментируется ἡθος Гераклита), которое это мышление могло бы для него приберечь. Зияние между метафизическим и не-метафизическим мышлением здесь менее значимо, чем их полное согласие в том, чтобы идолатрически мыслить Бога как божественное сущее, возможное благодаря божественному достоинству Бытия: Бытие, будучи в «Бог» чем-то более радикальным, чем сам «Бог», неизменно просвечивает, удостоверяя божественное достоинство в «Бог» как в одном из сущих наряду с прочими. «Бог» становится светоносным идолом, где Бытие сберегает для нас, в *Четверице*, его божественность.

³ *Die Kehre*, in: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske, 1962, S. 45–46. См. также S. 46: «Если Бог — это Бог, он приходит из расположения Бытия и внутри него». См. также перечисление сущих, в том числе ангелов и Бога, которые все в равной мере объемлются Бытием (Brief über den "Humanismus, in: Wegmarken, S. 161–162).

Этот «Бог» остается идиолом: высочайшим и труднее всего производимым, славнейшим и спасительнейшим для человеческого *Dasein*; его пришествие, несомненно, безумно осчастливило бы *Dasein*; но — все-таки идиолом. Не нужно ли тогда — чтобы уйти от этого идола еще прежде, чем он наметится, — рискнуть и сделать отсюда экстремальный вывод: Бог не есть сущее, которому Бытие предшествует, которым оно правит и которое подает? Быть может, нужно и правда самым решительным образом утверждать, что Бытие и Бог образуют двоицу, и что идолопоклонство грозит даже самым великим (в том числе Хайдеггеру и св. Фоме¹), коль скоро они едва избегают уподобления Бога Бытию. Быть может, нужно перестать мыслить Бога, исходя из Бытия, причем не только тогда, когда онто-теология, с ее выводом о том, что «Бог мертв», не оставляет верующему иного достойного выбора, но и — с полным правом — даже в том случае, если «другое начало»² в изобилии населит мир «новыми богами» (Ницше) в новом «обиталище» божественного. Быть может, укрепив наш замысел самым круговым характером его отсылок, нужно принять всерьез то, что предлагает мысли дистанция хвалы (Дионисий), а именно: Бытие (а также, заметим, Единое, или Благодать, или Истина) не дает Богу никакого сущностного имени, а значит, Бог становится мыслимым лишь как немислимое — как место, условие и мера Аб-солюта. Быть может, наконец, только мысль *беспредпосылочная*, включая даже предпосылку соблюдения условий, которые она могла бы вознамериться установить в отношении собственной логики, способна постепенно начать овладевать тем, о чем она говорит, когда говорит о Боге.

Более того: что станет с Богом, если видеть в Нем сущее? По словам Хайдеггера, теология рассматривает «способ», каким «христианство» приходит на смену (*aufheben*) человеческому сущему и тому, что было до христианства³. Вне всякого сомнения.

¹ Законность этого подхода имеет основанием не столько заявления Э. Жильсона, несколько поспешные (*Être et Essence*, Paris, Vrin, 1972, Appendice II), сколько не менее серьезное и значимое исследование: J.-B. Lotz, S.J., «Das Sein und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin», in: *Martin Heidegger. Zum siebzigen Geburtstag Festschrift*, loc. cit., S. 180 f. Здесь ученый встает на уровень мыслителя, ибо не пренебрегает онтологическим различием (не забывает о нем).

² «Другое начало»: см., в том числе, *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 1961, Bd. 2, S. 29, 262.

³ *Phänomenologie und Theologie*, loc. cit., p. 386. Теология рассматрива-

Но «христианство» преобразует не только способ бытия человеческого сущего; вернее, это преобразование производится изначально не учениками, а — еще до того — самим Христом; но это ни о чем не говорит. Можно, разумеется, твердить, как о последовательности равнозначных элементов, о «божественном у греков, у иудейских пророков, в проповеди Иисуса»⁴; но, может быть, следовало бы понять эту равнозначность так, как Гёльдерлин понимал братство Христа с Гераклом и Дионисом, — как некое кумулятивное, парадоксальное и изначальное наследие (и Хайдеггер, несомненно, понимал его именно так) (см. § 10)? Но тогда, коль скоро божественное принимает облик Христа, Богочеловека, «способ», каким божественное затрагивает человеческое сущее, принимает на себя риск бесконечной серьезности Воплощения. Коль скоро Бог облекается в человеческое во всей его широте и безоговорочно, отдаваясь из глубины дистанции человеческому сущему, то Бог воспринимает уже не «способы» быть человеком, а само человеческое естество: он принимает на Себя и обновляет не онтический «способ бытия» такого сущего, а фундаментальную конституцию *Dasein*. Здесь кенозис вполне совпадает с восстановлением в правах: предавая Себя человеческому естеству и жертвуя ему знаками своей божественности, Бог овладевает человечеством в магистральном и фундаментальном смысле, как своим достоянием. В таком случае следует задать два вопроса. Прежде всего, довольствуется ли Христос в этом магистральном восстановительном кенозисе онтическим и онтически мыслимым событием, которое задним числом модифицирует некоторые онтические определения *Dasein* (его «содержание»), но не затрагивают его всецелого внутреннего устройства? Или же он в изначальном и окончательном свершении наделяет неким новым измерением не только это сущее (свое собственное человеческое естество), но и Бытие сущего? Прежде чем обрисовать то,

ет «*Existenzart*» («способ существования», р. 368, 374) «христианства», его «*Seinsart*» («способ бытия», р. 366, 367), его «*Wiesein*» («как-бытие», р. 384), одним словом, его «*Weise*» («способ», р. 370, 372). Только этот «способ» придает «дохристианскому содержанию» новую онтическую направленность, которую вера принимает как «новое рождение», но которая зависит от инварианта ее онтологической детерминации. Однако нельзя не заметить, что предлагаемая здесь интерпретация полностью переворачивается, если *Weise/Art* понимать в том смысле, какой имеет τρόπος [«способ»] у Максима Исповедника (см. J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur...*, loc. cit., p. 100ss).

⁴ Brief zu Buchner, in: *Vorträge und Aufsätze*, II, S. 57.

что могло бы здесь означать «новое измерение», и даже прежде чем решать, должен ли здесь вообще иметься ответ, дерзнем поставить первый вопрос: затрагивают ли Воплощение и Воскресение Христа онтологическую судьбу или же остаются чисто онтическим событием? Затем — второй вопрос. Возражение против онтологической независимости Бога проистекает из неотменимого предшествования того «божественного обиталища», которое Его принимает; но в чем именно Бог зависит от обиталища, прибереженного для Него (в той или иной форме в истории мира) человечеством? Фактически идол всецело зависит от этого предварительного условия, ибо он его отображает, дает ему имя и обретает в нем свой лик. Но еврейское провозвестие и христианское откровение дают место — на фоне критики идолопоклонства, которой по-прежнему живет мысль Нового времени — пришествию Бога к своим, которое удостоверяется, даже если «свои Его не приняли» (Ин 1, 11). Отсутствие «божественного обиталища» не только не ограничивает и не воспрещает явления Бога, но становится его условием (как уничтожение любых идолов, предшествующих немыслимому), характерным признаком (только Бог может явить Себя там и тогда, где и когда не может пребывать никакое божественное сущее) и даже наивысшей ставкой (Бог являет Себя и совлекается божественной славы). Бог, являющий Себя как Иисус Христос, не зависит ни от какого «божественного обиталища» именно потому, что Он совлекается божественности — в том смысле, в каком она мыслится людьми. Может ли Крест или облик Иисуса из Назарета быть «божественным обиталищем», способным надлежащим образом (то есть божественно) принять Бога? Не может, и Бог не может быть ими надлежаще принят. Но желает ли Бог нашего надлежащего соответствия и ставит ли Он его предварительным условием своего пришествия? Не следует ли услышать от самого Бога, что означает такое надлежащее соответствие, в том смысле, в каком Он говорит нам, что «надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою» (Лк 24, 26)? Кто может и должен судить о божественном и о надлежащем соответствии божественному — Бог или *Dasein*? Кенозис, пренебрежение и отвержение опровергают условие «божественного обиталища»; более того, они способствуют тому, что откровение принимает форму парадокса: в нем унижение и презрение становятся сокровищем и действием $\alpha\upsilon\lambda\eta$ (Духа) Отца к Сыну и Сына к Отцу. Условие откровения Отца в фигуре Сына, вернее, ставка и полнота откровения заключаются именно в том, чтобы устра-

нить и сокрушить любое «божественное обиталище». В закрывшем небо мраке, где ни единый проблеск синевы не позволяет явиться даже намеку на славный образ греческого бога, — именно здесь умирает Христос и навеки являет себя дистанция Троицы. Вот почему фигура откровения предстает также как фигура разоблачения, то есть суда (евангелист Иоанн, Паскаль и т. д.): ведь она дает себя увидеть и принять даже в отсутствие минимальных условий («экзистенциального измерения», «экзистенциального понятия»), то есть в отсутствие «божественного обиталища». Кенозис не ставит никаких условий своему явлению, потому что в этом явлении он дарует себя, и ничего более, кроме этого ничем не обусловленного дара. Наша несообразность, одним словом, отсутствие у нас «надлежащего соответствия», даже если оно объясняется онтологической судьбой, не может поставить никакого условия этому беспредпосылочному дару. Ибо в том и заключается тайна: Бог любит тех, кто не любит Его, является тем, кто от Него отворачивается, причем является тем *явственнее*, чем *больше* они от Него отворачиваются.

В результате этой двойной констатации Бог дистанцируется от своего идола, воздвигаемого онтологическим различием, или, проще говоря, Бытием. Бог удаляется в дистанцию — немыслимый, безусловный и от этого бесконечно более близкий. Дистанция занимает дистанцию по отношению к онтологическому различию и к Бытию, которым она правит, как и прочим. Стало быть, дистанция формализуется, лишь исходя из различия. Нужно ли, однако, надеяться на то, что эта формализация будет достигнута в результате критики онтологического различия, поставленного под вопрос как все еще идолатрического? Некоторые думали, что да, и предприняли такую попытку.

18. Другое различающее

Дистанция остается дистанцированной от онтологического различия, потому что Бытие, его эпохи и его судьба отнюдь не представляют собой предварительного условия Бога и Его присутствия. Назначение определенного места каждому из сущих, включая высшее сущее, проистекает, несомненно, из лада, то есть из онтологического различия; но можно ли лучше понять Бога, исходя из Бытия (даже если речь идет о Бытии как о Бытии), неже-

ли признавая Его высшим сущим (помысленным в качестве *causa sui*)? Не потому ли Бога нельзя мыслить как сущее (даже высшее), что само Бытие не предоставляет никакого места, которое могло бы по праву Его принять? Что стало бы с Богом, еще не опустившимся до ранга идола, если бы Им правило — будучи предшествующим и более фундаментальным — Бытие? Поскольку Бытие управляет явлением сущих, включая «Бога», постольку оно молчаливо осуществляет их инвестицию, а что касается «Бога», вступает с Ним в радикальное противоречие. Бог вновь становится «Богом», как только мышление о Бытии как бытии сохраняет от метафизики хотя бы этот минимальный постулат: если Бог есть, Он есть; или: если причина Бога должна стать предметом мысли, то в первую очередь нужно задаться вопросом о Бытии, так как речь идет, очевидно, о некоем сущем. Здесь Бытие нейтрализует Бога, превращая его в «Бога». Нейтрализует тем, что чуждость Бога (хотя и «отеческая», в смысле Гёльдерлина) оказывается стертой, отмененной действием более глубинной инстанции. Нейтрализует прежде всего в том сильном смысле, в каком это понимал Э. Левинас: «Материализм состоит не в открытии первичности чувствительности, а в провозглашении первенства Нейтрального. Ставить Нейтральность бытия над сущим, как если бы это бытие в некотором роде определяло это сущее неведомого для него самого, полагать сущностные события происходящими неведомо для сущих означает исповедовать стыдливый материализм»¹. Нейтральное в любой принятой формулировке, а значит, и Бытие, осуществляет редукцию Бога к общему знаменателю; вернее, поскольку Бог обычно понимается как «Бог» (высшее сущее), оно осуществляет редукцию Другого. Другой не может явиться как Другой, если некая промежуточная инстанция не оградит веками бездонное зияние, делающее его возможным. Онтология, куда заранее включается любое присутствие в качестве некоего сущего, самим своим фактом воспрещает признание Другого как Другого: «Мы радикально противостоим Хайдеггеру, подчиняющему отношение с Другим онтологии... вместо того, чтобы уви-

¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 19714, p. 275. То, что мышление Хайдеггера названо «материализмом», тем более поразительно, что Хайдеггер определяет сущность материализма исходя из метафизики: «Существо материализма заключается не в утверждении, что все есть материя (*Stoff*), но в метафизическом определении, в согласии с которым все сущее предстает как материал труда. (*Material zur Arbeit*) (Brief über den "Humanismus", in: Wegmarken, S. 171 = tr. fr. Questions, III, p. 116).

деть в справедливости и несправедливости изначальный доступ к Другому, по ту сторону любой онтологии». «Подчинять отношение с кем-то, кто есть сущее (этическое отношение), отношению с *бытием сущего*, которое, будучи безличным, позволяет осуществить схватывание, именование сущего (отношению знания), означает подчинять справедливость свободе»². Другой дает узнать себя в отношении, которое захватывает меня непосредственно, открыто, лицом к лицу; онтология же ставит на место этой встречи отношение сущего к Бытию, отношение познания как знания, которое вообще не включает меня в число своих терминов, но лишь предлагает мне объект для репрезентации. Таким образом, Нейтральное нейтрализует Другого дважды. Во-первых, Другой больше не затрагивает меня прямо: сначала он входит в отношение с Бытием, где предстает в качестве сущего. Отношение искривляется от меня к Бытию, Другой обращается ко мне уже не в фас, а как бы в профиль, представляя мне лишь свое отношение с Бытием. Во-вторых, в этом отношении, искривленном в сторону Бытия, Другой становится для меня объектом познания, поскольку вступает в отношение с самим нейтральным (Бытием): уже не он призывает меня к встрече, а я сам могу адресовать ему призыв к тому, чтобы он стал для меня объектом познания. Стало быть, я остерегаюсь безоговорочной и непосредственной открытости Другому, вернее, уклоняюсь от нее: некое не-онтологическое измерение закрывается в тот самый миг, когда Бытие нейтрализует сущее и воспрещает этической открытости быть не производной от онтологического отношения, но предшествующей ему. Эту открытость Э. Левинас иногда справедливо называет дистанцией. То, что некоторый объект дистанцирован от меня и пребывает таковым, воспрещает мне овладеть им, потреблять его, а значит, растворить его в Тожественном. Так, вне домостроительного, но исходя из него, разворачивается дистанция, где пространственное отстояние делает мыслимой инаковость, где «дистанция» по отношению к объекту преодолевает... свое пространственное значение», где вещь и объект становятся темами для взгляда — в «дистанции более радикальной, чем любая дистанция к миру»³. Дистанция, тематизирующая вещь вплоть до признания, в конечном счете, ее этической нередуцируемости, не только воспрещает обладание. Она показывает, что может быть установ-

² *Ibid.*, соответственно, р. 61, 16.

³ *Ibid.*, р. 184.

лено иное, отличное от обладания отношение с тем, что в итоге становится другим: другим, которое открывает себя, а значит, не подлежит ни осязанию, ни вкушению, ни обладанию, ибо в нем открывается «дистанция более драгоценная, чем прикосновение; не-обладание более драгоценное, чем обладание; алкание, насыщаемое не хлебом, но самим алканием»¹. Следовательно, дистанция открывается не для того, чтобы ее преодолевали, но и не для того, чтобы ее не преодолевали. Чтобы начать понимать, что же дистанция предлагает мысли, нужно принять во внимание, что, коль скоро речь идет не об обладании, «дистанция непреодолима и в то же время преодолима»², — одним словом, проходима. Бесконечное как Другой дается в дистанции, которую желание не отменяет (как некое временное отстояние), но и перед которой не отступает (как перед пугающим разрывом): дистанция, а значит, Другой, утверждается тем прочнее, что непрестанно проходится как другое, где в безместности являет себя наиболее внутреннее. Только теперь, отсюда, можно прийти к Богу: исходя из дистанции, где проглядывает Другой, ибо «божественность соблюдает дистанцию»³. Принимая дистанцию, мы принимаемся в то единственное место, которое божественное может признать своим, — точнее говоря, не божественное «в среднем роде», а Другой, его хранящий. Дистанция предоставляет безусловный и безоговорочный доступ к Другому, к Богу, по ту сторону любой онтологии. Так дистанция освобождается от онтологического различия, так веление этического возносит ее над заботой о Бытии. Онто-тео-логическое уступает место драматургии Другого.

В таком подступе дистанция преодолевает онтологию лишь изнутри того противопоставления между этикой и онтологией, которое само опирается на различие между Бытием и сущим. Но здесь сущее своим достоинством превосходит Бытие («нейтральное»): «*Бытие* прежде *сущего*, онтология прежде метафизики, — это свобода... прежде справедливости. Это движение к Тождественному прежде обязательства по отношению к Другому. Следует перевернуть термины»; «постижение бытия уже есть говорение к сущему, возникающему за той темой, которую он открывает. Это 'говорить к Другому' — это отношение с Другим как собеседником, это отношение с *сущим* — предшествует любой

¹ Ibid., p. 154.

² Ibid., p. 33.

³ Ibid., p. 273.

онтологии. Оно есть предельное отношение в бытии. Онтология предполагает метафизику»⁴.

Очевидно, что привилегированное положение, переходя от Бытия к сущему, освящает первенство сущего как Другого лишь в обращении онтологического различия, а значит, в его освящении. Даже если позже делается вывод, что существование «может простираться по ту сторону бытия»⁵, онтология уступает место метафизике все еще в виду того «предельного отношения в бытии», которое существование устанавливает во имя сущего. В этой двусмысленности можно усмотреть симптом примечательного затруднения: условие, в силу которого Бытие обладало превосходством над божественным/Другим, не исчезнет, если просто призвать против него сущее. Прежде всего, не исчезнет потому, что в таком случае мы рискуем в самом этом обращении остаться в пределах онтологического различия, а значит, в пределах онто-теологии. Затем, потому, что, если о Другом говорить как о сущем, он предстает недостаточно определенным: его конститутивная неопределенность отнюдь не удостоверяет его строгости (как это было бы в случае исчезновения референции к самому сущему), а изобличает его двусмысленность. В частности, соотношение [*rapport*] с Другим неоднократно тематизируется как отношение [*relation*]. Правомерно ли использовать здесь явно онтологическую категорию, чтобы попытаться достигнуть того, что считается по преимуществу ускользающим от онтологии? Одним словом, превосходства сущего над бытием, несомненно, недостаточно, чтобы преодолеть онтологию и выступить к Другому: ведь это превосходство все еще, своим способом, предполагает онтологическое различие. Способом, который глубоко медитативный текст Э. Левинаса, рассматривающий его иногда совсем коротко и всегда немногословно, все же сформулировал и удостоверил бы в достаточной мере — если бы мы не знали, после платоновского ἐπέκειντα τῆς οὐσίας [«по ту сторону сущности»] и платиновского наращивания Единого над Бытием, что сущее лишь тогда может хоть в малейшей степени ускользнуть от Лада Бытия, когда оно отделяется от него в последнем прыжке. Здесь дело обстоит так же, как с голубкой у Канта: отделавшись от воздуха, оказывающего ей сопротивление, она летала бы *менее* быстро и *менее* высоко.

Так, значит, мыслитель такого масштаба, как Э. Левинас,

⁴ *Ibid.*, pp. 17, 18.

⁵ *Ibid.*, p. 278.

приводит нас к апории? Конечно, нет, ибо его высказанный дискурс поддерживается — в невысказанном основании его начинания — иудейской мыслью. Она продолжает бесстрастный тысячелетний спор, привязывающий ее к греческому мышлению. В «Тотальности и Бесконечном» то, что, по существу, берет слово, есть не сущее и не феноменология, а — через них — слово пророков и откровение Закона: мы не поняли бы ничего, если бы не расслышали их, говорящих чужим голосом. Тем не менее, следует признать наличие апории; но у мыслителей апория драгоценна, как самое ценное достояние. Ответ всегда может разочаровать или оказаться опровергнутым; но вопрос, когда он обеспечивает себе нередуцируемость, становится тем оселком, на котором мыслитель испытывает даже не свою силу, а законность и ставку мысли. Даже если здесь и присутствует апория, мы уже многим обязаны мыслителю, если научились более строго ее формулировать. Итак, если здесь имеется апория, можно было бы выстроить ее так: сущее не зависит единообразно от Бытия, потому что Другой и его этическая справедливость превосходят онтологическое Нейтральное; однако речь не идет об инверсии онтологического различия, отдающей первенство сущему перед Бытием. Или: дистанция не смешивается с онтологическим различием, опровергая или, в конечном счете, устраняя его. Можно ли допустить, что дистанция превосходит онтологическое различие, оставаясь ему гомогенной? Или: дистанция не освобождается от онтологического различия, ни производя инверсию его терминов (к тому же она сумела бы заменить одно первенство другим лишь при условии, что Лад может пониматься как первенство, а нет ничего менее достоверного), ни цепляясь за собственную почву. Стало быть, дистанция смогла бы освободиться от онтологического различия, лишь перестав играть на его поле и его терминами, лишь перетолковав его, поместив его в пространство иного различия. Это внешнее пространство должно быть шире экстериорности, о которой говорит Э. Левинас: оно уже не мобилизует Бытие и сущее так, как это происходит у Левинаса, но вновь вписывает их в место экстериорности, в сетку отстояний, в комбинацию различий, которые, взятые в совокупности, их локализуют и релятивируют. Онтологическое различие сохраняется, но в качестве преодоленного. По крайней мере, дело выглядит именно так.

Возможно, оставаясь онтологическим, различие прячет свою широту — если только не изменяет собственной строгости, — вынуждая себя быть именно свойством. Сначала нужно вернуться

от присвоения различия к нему как онтологическому свойству, чтобы разглядеть, что в нем производит различие другое различие. Ж. Деррида рискнул сделать этот новый «шаг в глубину» — с настойчивостью, быть может, не столько обескураживающей, сколько строгой, не столько озадачивающей, сколько озадаченной. И здесь мы опять-таки должны не столько излагать и судить, сколько учиться, в том числе и прежде всего у вопросов. А значит, мыслить различие. Но различие не только разделяет два термина, разнося их в стороны; оно также подвергает их критическому рассмотрению и провоцирует их расхождение, исходя из их разнесенности (мотива для схватки). К этому первому (но уже двойственному) значению различия, в котором констатируется пространственное разнесение, добавляется другое, очень далекое от того, что можно было бы назвать «расхожим понятием» различия. А именно, значение задержки, отсрочки, обходного движения, которое не тотчас обеспечивает присутствие наличного сущего, но замещает его той или иной инстанцией, надежно блюдушей его место: различие выжидания. Протяжение удваивается выжиданием, ибо в том и другом слышится отсрочивание [différer] глагольной формы, то есть именно различие [раз-несение, différer]. Чем именно в этих отсрочках производится отсрочивание (если говорить языком спортсменов, прекрасно знающих, не зная об этом, насколько «непосредственно и нередуцируемо многозначным» является термин)? Ответ: самим отсрочиванием, которое в них непрестанно производит разнесение, во всей двусмысленности этого слова. В буквальном смысле: «это раз-носит», даже если такое раз-несение или раз-несения увязают в путанице их множественных значений. По меньшей мере (мы это увидим), и даже главным образом, нужно воззвать, как к единственному субстантиву, к самому глаголу, взятому в причастной форме: к различающему различию. Это á, указывающее на причастие настоящего времени, не более странно, чем òν / сущее, указывающее на глагол и на существительное: здесь причастие настоящего времени от εἶναι точно вбирает и покрывает значения того и другого в одинаковой орфографии, тогда как там различающее [différant] (причастие) не покрывает различия [différence] (существительное). Это и запечатлевается в компромиссной форме «различание» [différance], в которой причастие (глагольная форма) навязывает свою гласную, но поддерживает согласную от существительного. Начертание утрачивает нормативность, выдавая двойную ошибочность. Но эта неправильность здесь намеренно вступает в игру: она позволяет разгля-

деть нередуцируемость различания (различающего в различании) к тому или иному различию. «То, что пишется как *различание*, есть игра, 'производящая' — тем, что не сводится просто к деятельности — эти различия, эти следствия различения»¹. Это «тем, что не сводится просто к деятельности», означает: различание нельзя понимать как причину, которая производит, по сю сторону от них, следствия, именуемые различиями. Различание не осуществляет причинности, равно как и различия не производятся как следствия. Если, по свидетельству узуса, «окончание — *ансе* колеблется между активным и пассивным значениями», то различание само различается так же, как и вызванные им различия, ибо оно различает — является различающим — в них и в качестве этих различий. Различание высказывается в среднем залоге; иначе говоря, различание ведет средний голос — разумеется, среди различий, но в них, не превосходя их: в уровень с ними. Порождая различие, вернее, то или другое различие, различание не производит следствия (различия), отличного от него самого: оно различает в этом различии и в качестве этого различия, — точнее говоря, различается в нем.

На вопрос: «Чем порождается различие?» мы так и не дали «логического» ответа. Остается ответить на него «физически», то есть показать «физическую» значимость «логического» ответа. Логического, потому что в языке мы имеем единственный *lógos*, оставшийся современному мышлению. В очевидном — поскольку мы «изначально пребываем в семиологической проблематике»² - возвращении к Соссюру. В его «Курсе» знак, взятый в двух его аспектах (как означающее и означаемое), не определяется ни внутренним образом, ни независимо от других «образов» (означающих) или «понятий» (означаемых). Фактически, любое понятие определяется объемом, извне ограниченным теми понятиями,

¹ J. Derrida, *La Différence*, in: *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 8. Как известно, этот текст еще ранее был опубликован в сборнике *Théorie d'ensemble*, Paris, Ed. du Seuil (Coll. *Tel Quel*, 1968).

² *Ibid.*, p. 12. См. также p. 9: «В понятийности, в соответствии с классическими требованиями, сказали бы, что 'различание' обозначает конституирующую, производящую и порождающую причинность, процесс рассеивания и разделения, в котором различное или различия были бы продуктами или конституированными следствиями». Но к этой «классической понятийности» нужно добавить дальнейшие оговорки, которые заставляют (заставили бы) «говорить о следствии без причины, что очень скоро привело бы к тому, чтобы перестать говорить о следствии» (p. 12).

которые с ним граничат, его превосходят и очерчивают; одним словом, такое понятие определяют только его различия с другими понятиями. То же самое справедливо и в отношении ментальных образов (означающих). Соссюр приходит к выводу, что «в языке нет ничего, кроме различий». Здесь различие не означает нового понятия, а отсылает к «симметричной игре различий. Такая игра, различие, представляет собой уже не просто понятие, но возможность понятийности, понятийного процесса и понятийной системы вообще»³. Различание производит бесконечные различия, взаимное наложение которых образует систему языка; оно производит систему различий и производится в них. Ибо здесь различание различает к тому же через контр-различение (знак как заместитель референта) посредством выжидания. Позади или, вернее, внутри системы языка работает различание, которое различает неограниченно и непреднамеренно, не отдавая преимущества одному термину перед другим. Прочерчивая иные траектории, можно показать, каким образом к различанию, различающему язык и различающемуся в нем, добавляются, как другие различители, говорение и письмо. В конечном счете, игра, регулируемая правилами различания, узнается в любой семиологии, поскольку она не принимает никакой другой семантики, кроме той, что регулирует различание. «Мы называем *различанием* движение, согласно которому язык, или любой код, любая система отсылок вообще, 'исторически' конституируется как переплетение различий»⁴. Игра различания не ставит в привилегированное положение один из «смыслов», а значит, один из терминов подлежащего различению, так как ей надлежит произвести и тот, и другой термин. Совершенное равенство различённых различий проистекает из универсальной значимости различания, которое в них различается. Тот факт, что работу различания можно обнаружить уже в некоторых различиях, мобилизуемых Гегелем, Ницше, Фрейдом, Левиным (почему бы не упомянуть и Маркса?), служит признаком того, что различание, не редуцируясь к тому или иному понятию, способно подчинить себя им всем с тем большим безразличием, что оно их всех различает. Иначе говоря, вынуждает их различаться между собой, но также выжидает в них момента своего вступления в игру. Ибо, как различание, оно само

³ *Ibid.*., соответственно, р. 10, 11.

⁴ *Ibid.*., р. 12.

выжидает своего различания: оно предъявляет (отнюдь не дает в наличном сущем) от самого себя лишь след.

Различание различает(ся) в своих различиях. Они предстали бы в качестве следствий лишь при условии, что их причина могла бы пониматься как предшествующая причина. Однако любое различие мобилизует в своем субстантиве ту игру, которую в нем (буквально) ведет различание. Отстояние, которое, таким образом различая, отличает различие от различания, не может отсылать ни к какой причине, ни какому смыслу, ни к какой сущности: любое субстантивированное предшествование промахивалось бы мимо той безличной глагольности («это различает»), о которой только и идет речь. Это иное, не предлагающее ничего, кроме трепещущего слова, произносимого в молчании скользящего звука, упорядоченных перебоев, — это иное, однако, никогда нельзя превращать в другую вещь, нежели то, что оно различает. Потому что, различая его, иное различает само себя. Так различанием правит безразличие, причем двояко. Правит как след: как отсутствие того, что никогда не будет присутствовать и никогда не присутствовало, — а именно, как иное, то, что различает, но не в качестве вещи; но правит и как присутствие того, что, однако, настойчиво указывает на отсутствие, — как след, который «различает это» здесь и теперь, хотя ничто «другое» здесь не явлено, не присутствует даже в той мере, чтобы о его отсутствии можно было говорить. След, по ту сторону как присутствия, так и отсутствия, являет собой знак различания. Этот знак, не указывающий никуда, наметка несуществующего пути к несуществующей тропе, — этот след «производится как свое собственное стирание»¹. След определяется и довершается в самом своем исчезновении: различание проявляется тем отчетливее, что на вопрос, что же прочерчивает каждое различие — «что именно различает?» — ответом может быть лишь безличное, тем более, что в результате исчезает сам вопрос. Стало быть, след становится самим собой, когда маркирует не что иное, как след безымянности (ни отсутствующей, ни присутствующей). Следу свойственно избегать любого принципа, любого начала, любой глубины текста. «У этой плоской шахматной доски нет никакой глубины», ибо «след того следа, каковым является различие, не может ни явить себя, ни именоваться *как таковой*, то есть в своем присутствии. Именно это *как таковой*, само по себе и как таковое, неизменно ускольз-

¹ Ousia et Grammé, in: *Marges de la philosophie*, p. 76.

ает». Неразрешимая безымянность следа воспрещает увидеть в нем иные трансценденции, кроме трансценденций «письма, вне присутствия и отсутствия, вне истории, вне причины, вне *архэ* и *телоса*»². Следует признать, что от различания у нас есть лишь след, лишь признак стертости; ведь «это предложение, ‘для этого нет имени’ нужно прочитывать во всей его *плоскостности*»³. Плоскостности различания, ибо след лишает его любого именования, дисквалифицирует любое отождествление и, в конце концов, выравнивает любую глубину. Ничто не присваивает себе различания, ибо различание, будучи следом, не предлагает ничего, что можно хотя бы в малейшей степени присвоить. Стало быть, след маркирует плоскостность различания, которое становится безразличным к именованиям. Отсюда — безразличие различания к тому, что оно различает; быть может, так же, как и в «бездонной мысли» у Ницше, «именно исходя из развертывания то-же-самого как различания возвещается то-же-самость различия». То, что здесь вновь возникает То-же-самое, хотя речь идет о превосходстве «другого»⁴, не удивляет, если понимать другое в его сглаженной плоскостности. Различание выравнивает его глубину, отрекаясь от любых «абсолютных трансценденталий», и простирает свое различающее безразличие на бесконечную многозначность различий. Всё безразлично организуется в различающую систему (в том смысле, в каком говорят о желающих машинах). В этой многозначности, лишенной семантики, ни одно превосходство (в том числе превосходство высшего сущего или просто сущего) не сохраняет своего привилегированного положения, потому что ни одно из различий, делавших его возможным, не сохраняет ни малейшего преимущества перед другими. Игра письма различает вне истинности или ложности. «Различание неким определенным и очень странным образом ‘старше’, чем онтологическое различие или чем истина бытия»; «различание, быть может, старше, чем само бытие», «будучи ‘старше’, чем само бытие, такое различание не имеет никакого имени в нашем языке»⁵. По ту сторону онто-

² Соответственно, р. 22, 77, 78; см. также р. 73—74.

³ *Ibid.*, р. 28.

⁴ *Ibid.*, р. 18—19. Это лишь возможно, ибо Вечное Возвращение нельзя было бы понять помимо воли к власти, которая, разумеется, в некотором смысле отлична от различания в оценке сущих, но именно поэтому играет роль онтологического различия. См. также *ibid.*, р. 17, п. 1.

⁵ *Ibid.*, соответственно, р. 23, 77, 28.

теологии и бытия / сущего (Ѣ), различание различает свое различие и различается в нем, не будучи обязанным признавать за ним ни малейшей привилегии, тем более той, в которой оно отказывает самому себе. Таким образом, онтологическое различие представляет собой лишь частный случай различания, которое прежде и вокруг онтологического различия производит различия в виде бесконечных, ничего не означающих и не имеющих глубины пересечений. Региональному онтологическому различию не нужно предпосылать никакой более существенной инстанции; нужно лишь наложить на него, дабы его очертить, локализовать, пересечь и преодолеть, бесконечную сетку различий, в которых, не получая никакой привилегии, первенства или превосходства, различает(ся) различание. Бытие / сущее опознается как один из возможных центров, находящийся в равном положении со всеми прочими в различающей сетке, неопределенность которой допускает возможность другого центра в любой другой точке. Возможность лишить онтологическое различие права собственности на различие и вновь присвоить различие — в совершенном безразличии — различанию.

Так различание, казалось бы, наделяет дистанцию теми чертами, которые она притязала концептуализировать из самой себя: способностью преодолеть Бытие сущего, не просто перевернув онтологическое различие, но отодвинув его на обочину, дабы освободить место «старейшему» различанию. Однако безразличное сглаживание онтологического различия, осуществляемое различанием, совершается не просто при встрече с «этим другим ликом ностальгии, который я назвал бы хайдеггеровской *надеждой*» найти подходящее слово для именованя Бытия. Оно притязает также разрушить то, что отныне мыслится как «ностальгия... миф о чисто материнском или чисто отцовском языке, об утраченной родине мышления»¹. Во всяком случае, это подразумевает, что вопрос об отцовстве — в том смысле, в каком предшествующая дистанция в итоге именуется дистанцией Отца — сводится к «ностальгии», причем, что, может быть, еще банальнее, к ностальгии по собственному, изначальному, абсолютному языку. Означает ли это, что, отвергая подобную ностальгию, мы покончили с отцовским элементом дистанции? Или хотя бы подступились к нему?

Но прежде чем отвечать на подобный вопрос, нужно под-

¹ Ibid., p. 29.

вергнуть испытанию почву, на которой он ставится: преодоление онтологического различия, то есть то начинание, которое изначально занимает нас в первую очередь. Так вот, это отвергающее преодоление совершается путем переноса свойств. В самом деле, различание начинает с того, что наследует характерные черты онтологического различия. Это не случайно, коль скоро вся проблематика следа возникает из примечательного также и в других отношениях доклада «Слово Анаксимандра»². Здесь сам текст Хайдеггера о следе (об онтологическом различии) привлекается для того, чтобы обеспечить возможность его собственной дисквалификации посредством того же следа: его стирающая анонимность не позволяет приписать его Бытию/сущему. В более общем смысле, различание, не имеющее ни собственной сущности, ни понятия, ни дефиниции, принимает на себя конститутивную невозможность репрезентации онтологического различия (см. § 17). Этот перенос влечет за собой определенное следствие: онтологическое различие оказывается здесь, пожалуй, вполне удобно поставленным в ситуацию репрезентации, как объект мышления; равным образом и мышление перестает находить в нем то, что в самом забвении (и отсылающем к нему следе) Бытия (сущего) им правит и его предваряет. Иначе как можно было бы сказать, что «развертывание различания — это, быть может, не просто истина бытия или эпохальности бытия»³? Это «не просто» предполагает внешнее, репрезентирующее отношение к Бытию сущего, которое возможно не потому, что позволено различанием, но потому, что само делает его возможным, ибо заранее высвобождает для него черты онтологического различия. Тот же вопрос допускает и другую формулировку: возможно ли сохранить термины (но, разумеется, не понятия) *следа, забвения и различия* вне Бытия сущего, где они изначально возникают? *След и забвение* удваивают друг друга и сплетаются в узел (забвение забвения, след следа, след стирания и т. д.) лишь в одном определенном месте: в Складке сущего, *ὄν*, где навязчивое присутствие сущего-присутствующего как являет, так и скрывает Бытие. Вернее говоря, чем сильнее Бытие провоцирует сущее к видимости, тем сильнее сущее противится ему — или призывает его как сущее. Только Складка Бытия / сущего сохраняет — без ловкости мысли или виртуоз-

² Тексты, комментируемые на с. 24-29, см. в Holzwege, S. 335, 339-340, 337.

³ *La Différance*, p. 23.

ности стиля — возможность забвения, следа. Как забвение, так и след все еще принадлежат тому, след чего они предают забвению: Складке. В свою очередь, Складка в лоне забытости сохраняется лишь постольку, поскольку Бытие и различие, оставаясь непредставимыми, не исчезают от одного лишь факта, что мысли, преследующей сущее, не удастся его представить. Если же, напротив, попытаться заставить след и забвение работать вне Складки, то есть вне онтологического различия, то что могло бы позволить следу все еще считаться следом в самый момент его стирания? В силу чего стирание было бы следом теперь, когда Бытие, стираясь в самом сущем, уже не прикрывает его в Складке? Ответ: стирание следа оставляет след различания. Но каково отношение между различанием и онтологическим различием? Онтологическое различие вполне равнозначно вписывается в неопределенную многозначность различий; это было бы возможным, если бы мы не допустили изначально, что различание подвергается спецификации в сопоставимых различиях, а значит, и в онтологическом различии. Тогда не подпадаем ли мы под ту критическую атаку, которой с самого начала противостояло «Тождество и Различие», а именно: различие не предшествует возможным различиям, то есть онтологии, так, как род предшествует видам; напротив, Бытие/ сущее «всегда уже» производит различие. Одним словом: возможно ли различать вне и прежде Складки Бытия/ сущего¹? Атрибуты, перенесенные на различание, вновь приводят нас прямо к центру, упущенному, если можно так выразиться, с того момента, как Бытие / сущее стало объектом репрезентации: вне мышления Бытия / сущего в их различии (именуемом онтологическим) — какое основание могла бы найти для себя мысль, включая ту мысль, которая притязает различать безымянным различанием?

Говоря в принципе, на этот вопрос, наверно, можно ответить, что различание отвергает любое «естественное» основание, подобно тому, как оно раздробляет в изотропии способов и мест любое «отцовское» место. Говоря фактически, два замечания подводят окольными путями к «плоской шахматной доске» различания. Во-первых, различание играет различием, но также

¹ М. Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 53 f. Нам представляется довольно показательным полное молчание *La Différance* (и других текстов) именно о том, о чем, однако, невозможно не говорить и не думать: о *тождестве и различии*.

и тем, чтобы различать: эта игра существительного, глагола и причастия предстает амбивалентной. В этом она подражает, очевидно, игре *đv* — причастия настоящего времени, двусмысленность которого одновременно соединяет и разъединяет глагол и причастие. Стало быть, различание достигает того безместного места, где оно в конце концов превосходит онтологическое различие, лишь воспроизводя — как мы видели, вдвойне ошибочно — Складку онтологического различия. Если не усматривать в этом некоей чудесной случайности, то следовало бы признать здесь парадокс. Парадокс, то есть апорию, произведенную самой системой: отрицание предшествования, то есть первенства, онтологического различия неизменно предполагает, однако, что новой инстанции приписываются отброшенные характеристики предыдущей; более того, что здесь совершается — почти наверняка с некоторым смещением — жест восстановления низложенной инстанции. Таким образом, можно задаться вопросом: не потому ли, в конечном счете, различание подрывает онтологическое различие, что след — маркируя то, что им не представлено — остается по видимости безразличным к тому и другому; что их «атрибуты» (след, забвение, различие, различание) выглядят равно атрибуруемыми тому и другому; и что, наконец, не-представленное различание возносит эти атрибуты над объективированным онтологическим различием?

Но если, как мы видели, след, судя по всему, не подлежит переносу вовне Складки онтологического различия, то и другие «атрибуты», возможно, ему не подлежат. Наконец, возможно, что онтологическое различие нельзя ни репрезентировать, ни объективировать. Какую же изначальность еще способно обеспечить различанию изначальное безразличие? Ведь, несмотря на свое безразличие, различание должно допускать признание его «старейшим», нежели онтологическое различие. Не сравнимо ли это предшествование с тем, которое мы только что запретили? Главная черта, не позволяющая считать равнозначными гипотезы относительно безымянного следа, как и относительно других «атрибутов», заключается, видимо, в том, что различание ничего не заимствует у онтологического различия: речь идет, очевидно, о сосюровском определении знака через цепочку различий («значимостей»). Разумеется, об этом нет ни слова у Хайдеггера, который упорно мыслит язык вне какой бы то ни было системы. Однако сам этот подход не только не направляет вопрос так, как это выгодно различанию, но и придает ему более сомнительный

статус, чем когда бы то ни было. Соссюровское определение знака само имеет основанием вполне определенные предпосылки и решения: отстояние речи и языка, определение лингвистической науки исходя из языка как объекта, конституирование этого объекта определенным методом, репрезентативную интерпретацию означаемого и т. д. «Гипотетически» обеспечить себе эти решения — тот пункт, который веление пребывать «изначально в семиологической проблематике» поддерживает, но не оправдывает¹. Ибо, в конечном счете, соссюровский дискурс о *lógos*'е должен получить здесь оправдание в судьбе метафизики, настолько точно он в нее укладывается, — например, как одно из ярких проявлений раздробления *lógos*'а после гегелевского превосходства и довершения Субъекта как Абсолюта. Наряду с Фреге и формальной логикой, а также наряду с Марксом и Фрейдом, он выполняет определенную историческую роль, теоретическую стратегию которой можно подвергнуть анализу. Поэтому обращение к Соссюру не только не преодолевает онтологическое различие в некоем доселе неслыханном свершении, но поставляет обусловленной этим различием исторической судьбе новый материал (и тем более открывает доступ к новым «знакам», к Гегелю, Марксу, Ницше, Фрейду, как говорится в том же замечании). Вне всякого сомнения, чисто таксономическое и дифференциальное определение знака, равно как и произвольный характер отношения между знаком и вещью, есть момент Досмотра, а значит, сущности техники, а значит, исторической судьбы метафизики, а значит, в итоге, самого онтологического различия. Различание же не только не присваивает себе атрибуты онтологического различия, но и, как представляется, предлагает ему новую область интерпретации. Различание не только не выходит за пределы онтологического места Складки Бытия / сущего, не только не сводит ее к региональному различию, но и вполне могло бы предложить ей нечто вроде новой онтической региональности, ожидающей своего размещения. Этого размещения вместе с ней ожидают те, кто так или иначе ее разрабатывает: лингвистика или лингвистики, семиотика или семиотики, логистика или логики.

Пожалуй, различание точно так же не позволяет ускользнуть от онтологического различия, как и Другой. Оказывается, что в некоторой точке различание совпадает с онтологическим различием и оказывается противоположностью мышления Дру-

¹ *La Différance*, соответственно, p. 16, 10.

гого как возможности выйти по ту сторону Нейтрального. Под именем «хайдеггеровской надежды» Ж. Деррида отвергает не что иное, как надежду на то, что в языке Бытие может отечески обустроить различаемое, размещать и отмеривать его. Различание должно порвать с Бытием, чтобы различать совершенно равнозначно и безразлично. Стало быть, отвергается привилегия онтологического различия, тем более что таким образом осуществлялся бы набросок Отца. Чтобы устранить само место отцовства, надлежит отвергнуть онтологическое различие. Говоря строго в терминах Хайдеггера, именно онтологическое различие и онто-теологический строй опровергают вольность Бога перед лицом Бытия. Отвержение онтологического различия в одном случае, как и его утверждение в другом, направлены, следовательно, на одну и ту же цель: свести к Нейтральному, нейтрализовать дистанцированное вторжение Отца. Отсюда — новая, стратегическая, равнозначность различания и онтологического различия перед лицом безоговорочного признания Другого (дистанции, в левинасовском смысле).

Однако этот альянс в пользу Нейтрального основан на компромиссе: онтологическое различие заставляет «Бога» сойти за Бытие, ибо оно мыслит «Бога» как сущее, а значит, все еще идолатрически. Напротив, различание, нейтрализуя Бытие / сущее, нейтрализует само онтологическое Нейтральное, причем нейтрализует во второй степени. Стало быть, оно устраняет мышление о «Боге» как о сущем. Но ведь и вся теология оказывается уподобленной онто-теологии. Говоря еще точнее (с поистине примечательной правотой этот забытый момент не обойден вниманием), «негативная теология» оказывается, в результате неожиданного акта насилия, вновь включенной в онто-теологию². Тогда стано-

² *Ibid.*, p. 6 [пер. В. Лапицкого, приводится по изданию: *Различание* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб: Академический проект, 2000, с. 377—402]: «И однако то, что метится подобным образом знаком различания, не теологично даже и в кругу самого негативного в негативной теологии, поскольку последняя всегда занята, как известно, высвобождением сверхсущности из-под конечных категорий сущности и существования, то есть присутствия, и всегда торопится напомнить, что коли Богу отказано в предикате существования, то лишь для того, чтобы признать за ним наивысший, непостижимый и невыразимый модус бытия». Что означает здесь это «как известно»? Мы видели, что теология, именуемая негативной, по сути дела, как раз и не нацелена на утверждение «сверхсущности», потому что она не нацелена ни на предикацию, ни на Бытие. Каким же образом, *a fortiori*, могла бы идти

вится легко и просто устранить любого другого Бога, поскольку здесь онто-теология исчерпывает собой любую теологию. Нейтральная онто-теология мыслит онтологического идола «Бога» (и даже надеется узреть его не-метафизический лик). Различающее Нейтральное устраняет, помимо этого идола, существование любого другого Бога (в кавычках и без кавычек). Следовательно, альянс нейтральностей разрушается новой стратегической диспозицией: различание отвергает любого Бога / «Бога» перед лицом «Бога» онтологического различия как онтического первенства Другого (Э. Левинас). Но именно эта диспозиция провоцирует немедленное и окончательное переворачивание альянсов: различание отвергает любого идола (даже если, заранее устраняя потустороннее или посюстороннее идолопоклонству, оно сохраняется лишь в негативном смысле), тогда как Другой притягивает на проникновение по ту сторону (идолатрической) нейтральности онтологии. Напротив, онтологическое различие охотно принимает «Бога», но лишь в идолатрической форме, которую придает ему онто-теология, а именно, в форме условия Бытия. «Греческое» первенство Бытия подвергается двойной и нестройной атаке со стороны не равной ей «иудейской» речи. Этот новый альянс не должен скрыть от нас того, что в некотором смысле различание идет дальше взыскания Другого: Другой, как мы видели, переворачивает онтологическое различие в пользу сущего, а значит, остается вписанным в это различие, даже если сущее-Другой пы-

речь о существовании и сущности у Дионисия, который все еще остается в достаточной мере настоящим эллином, чтобы не иметь о них представления и не пользоваться ими? Далее следует продолжение текста: «Различание не просто не сводимо ни к какому онтологическому или теологическому — онто-теологическому — переприсвоению, но, открывая само пространство, в котором онто-теология — философия — осуществляет свою систему и свою историю, оно безвозвратно его в себя включает, его записывает и превышает». Здесь прямо подчеркивается поразительная равнозначность между теологией, онто-теологией и философией. Эти отождествления должны были присутствовать еще и для того, чтобы различание не рисковало быть упраздненным со стороны Немыслимого. Но за эту безопасность приходится платить идолатрией, радикально заимствованной из онтологического различия, — а именно, тем, что Бога можно мыслить только в этом различии, в качестве высшего сущего. Скорое и решительное устранение того, что полемически обозначается именем «негативной теологии», преследует единственную цель: обеспечить отходные позиции различанию перед не-идолатрическим (не онтологическим) ликом Бога. Пожалуй, Э. Левинас остается — по крайней мере, в этом пункте — недостижимым для Ж. Деррида.

тается косвенным путем от него освободиться. Остаточное идолопоклонство все еще затрагивает Другого. Напротив, различание устраняет этот остаток, пытаясь преодолеть онтологическое различие как таковое. Безусловно, оно само все еще остается идолатрическим, но негативно, отрицая, под смутным именем «негативной теологии», возможность любой не-онтологической теологии. Стало быть, Ж. Деррида ведет нас дальше — конечно, не к ответу, а к серьезной постановке вопроса. Но именно в этих вопросах и проверяется серьезность мышления.

Напомним, что наш вопрос был сформулирован следующим образом: какую теоретическую строгость можно признать за дистанцией? Прежде всего, надлежало соотнести ее с онтологическим различием (Хайдеггер). Идолатричность функционирования этого различия, равно как и того, что было бы возможным через его преодоление, воспретила увидеть в нем строгость дистанции как таковой. Отсюда — две попытки: попытка подвергнуть критике онтологическое различие в виду дистанции и попытка «преодолеть» его. Во-первых, преодолеть, если можно так выразиться, «вертикально», в пользу сущего: уже не высшего сущего, но Другого. Во-вторых, преодолеть «горизонтально», в пользу «старейшего» различания, в котором онтологическое различие могло бы быть отграничено, локализовано и преодолено. Эти две позиции поучительны как своими апориями, ограничивающими условиями и препятствиями, так и видимостью критики или победоносной строгости. В самом деле, в них берут начало два учения. Прежде всего, мы не избавимся от онтологического различия, если будем его оспаривать, как не выведем его вовне метафизики, если будем его «преодолевать»: в первом случае онтологическое различие оказывается обращенным (а не опровергнутым), во втором — обобщенным (вплоть до риска стать банальным). Таким образом, мы тем глубже остаемся вписанными в онтологическое различие, что проходим и тянем его во всех направлениях. Далее, по этой самой причине ни различание, ни Другой не избегают онто-теологической идолатрии: ведь различание видит в ней единственно возможного «Бога» (негативного идола), а Другой не вполне избегает утверждения привилегированного сущего (остаточная идолатрия). Стало быть, после того, как еще до этого прохождения был сформулирован парадокс, мы не продвинулись ни на шаг вперед: каким образом, не притязая на иное место, нежели Бытие, которое слаживает сущее и прилаживает его к себе, можно было бы мыслить Бога не идолатрически — не как

сущее, пусть даже высшее? По крайней мере, мы теперь лучше понимаем, что этого парадокса не опровергнуть и не преодолеть; дистанция заставляет мыслить не что иное, как этот парадокс, но лишь она одна могла бы подступить к нему. Ее задача состоит в том, чтобы помыслить, каким образом мы имеем место в Бытии, как если бы это было не наше место. Кто эти «мы»? По крайней мере, те, кто с самого начала признавал, что Бог имеет место в Бытии, как если бы это было не Его место. Именно потому, что формулировка вопроса достигает строгости парадокса, она фиксирует конститутивный термин того, что никоим образом нельзя понимать как решение (ведь решение упраздняет вопрос, вместо того, чтобы отвечать на него некоторой соответственной речью): «...пользующиеся (χρῶμενοι, τὸ χρῆσθαι, *der Brauch*) миром сим, как (ὥς) не пользующиеся, ибо проходит образ мира сего» (1 Кор 7, 31). Не тем ли дистанция преодолевает онтологическое различие и метафизически фигурирующее в нем Бытие, а значит, их идола, что не выходит из этого различия, не подвергает его критике и не переворачивает, но пребывает в нем — как бы не пребывая?

19. Четвертое измерение

Исследуя дистанцию, мы сфокусировали взгляд на различии, на его следствиях и формальных свойствах. Не продвинувшись таким образом ни на шаг к дистанции, мы пребываем в поисках такой позиции по отношению к онтологическому различию, которая не подразумевала бы иллюзорных претензий целиком выйти из него, но принуждала и позволяла бы добиться этого результата (*re-saltare*: вы-прыгнуть) благодаря доступу — через нее, но вне ее — к дистанции. Невозможность, которую мы до сих пор констатировали, указывает нам дальнейший путь. То, что различание пока еще не дало никакого результата, объясняется, возможно, тем, что онтологическое различие — это лишь последнее слово в вопросе, который оно, тем не менее, открывает. Онтологическое различие понимается — по крайней мере, у нас, призванных завоевать его посредством «деструкции онтологии», — изнутри метафизики, производящей его забытость и остающейся с ним связанной. Так мышление, которое пытается мыслить Бытие в его сущности, в конце концов оставляет онтологическое различие как таковое в стороне, чтобы взять на себя его ставку в другой

формулировке — формулировке *дара*. Вернее, в формулировке *es gibt* [дано], что мы [французы] передаем — вернее, не передаем — как *il y a* [«имеется»]. В переводе отсутствует именно коннотация *Geben*, *давания*: перед лицом некоего данного — не данных (проблемы, вопроса, начинания) — следовало бы произвести преобразование и спросить, каким образом дано это данное, и, прежде всего, имеет ли его характер, как данного, какое-либо отношение к способу бытия данного сущего. Разумеется, это «дано» можно понимать лишь как осязаемый продукт давания, то есть как присутствие, осуществляемое в этом сущем, то есть в присутствующем. Но тогда мы фактически промахиваемся мимо того, что сущее-присутствующее предлагает присутствию, то есть мимо события, имеющего место в присутствии. Более важным для присутствующего, чем его присутствие, представляется дар присутствующего, или, лучше сказать, присутствующее, которое презентует самого себя. Коль скоро присутствующее указывает не только на сущее, молчаливо утверждающее свое присутствие, но и на само это движение самопрезентации, то есть дарования себя в качестве присутствующего, само сущее следует понимать исходя из этого дара. А это становится возможным, только если с самого начала понимать его в «дано», в событии дарения. Стало быть, «речь идет о том, чтобы особо помыслить само это позволение присутствовать (*Anwesenlassen*), то есть меру, в какой дается место присутствию (*Anwesen*). Давание места, то есть *позволение* присутствовать, являет то, что для него является собственным, в том, что выводит его в не-сокрытое. Позволить присутствовать означает: раскрыть, ввести в Открытость. В 'вывести из сокрытости' вступает в игру *давание* (*Geben*): то самое давание, которое в *позволении* присутствовать дарит присутствие, то есть бытие»¹. Речь идет о том, чтобы осмыслить не *то, что* дано, а то, что дано некое «дано», которым то, что дано, даруется именно как оставляемый им дар. Мы слишком скоро отделиваемся от этого дара, когда замечаем, что он мог бы и не быть дарован: ведь таким обра-

¹ *Zeit und Sein*, in: *L'Endurance de la Pensée*, pp. 22–23 s. [Здесь и далее использован (с некоторыми изменениями, диктуемыми французским текстом Ж.-Л. Мариона) пер. А.С. Солодовниковой по изд.: Мартин Хайдеггер. *Разговор на проселочной дороге*. Избранные статьи позднего периода творчества. М.. Высшая школа, 1991. с. 80–101]. Разумеется, анализ *es gibt* появляется задолго до того, параллельно с онтологическим различием и вслед за ним: например, в *Kants These über das Sein*, in: *Wegmarken*, S. 306, и в *Unterwegs zur Sprache*, S. 194, 253.

зом мы сводим к случайности оставление этого *позволить-быть* в дар. К тому же дарованное даровано фактически. Следовательно, остается испытать его как дар именно в его характеристике дара: как не находящееся в распоряжении именно потому, что оно, тем не менее, оказывается расположенным в непосредственной близости от нас. Принять дар как данный означает, в конечном счете, принять *дарение* как способ данности, а не просто как источник, или онтическое событие, его присутствия: данное — это не просто материя; оно являет себя как способ быть — как способ Бытия. Даже будучи непоколебимо удостоверенным в своем онтическом присутствии, данное несет в себе трепет (вибрацию) *дарения*, которое одно только и позволяет ему быть. В силу дарения бытие случается с сущим как (за)брошенность, которая (пре)дает его самому себе. В самой этой сокрытости бытие являет свое дарение. Нужно помыслить присутствующее не как присутствие, а как дар, в коем непрерывно, позволяя ему быть, совершается дарение, берущее начало в Бытии, — совершается как заброшенность и как отдохновение. Стало быть, остается осмыслить этот дар.

«В докладе, озаглавленном *Время и бытие*, с самого начала ставится вопрос о том, что является собственным для бытия. Оказывается, что бытие, равно как и время, *не есть*. Только поэтому возможно продвинуться в направлении к *данно*. Это *данно* (*es gibt*), прежде всего, комментируется в перспективе дарения (*das Geben*), затем — в перспективе *того, что* (*Es*) дано, *что* дает. Это *что* интерпретируется как событие (*das Ereignis*)»¹. Остается последовать предложенной здесь схеме. Итак, есть *данное*, которое человек исходно принимает как дар (*Gabe*); без дарения человек не имел бы доступа к сущности дара: «Если бы человек постоянно не принимал дар (*Gabe*) из *данно*, если бы человека не достигло простертое в даре, то... человек оказался бы вне простирания этого *данно* *Бытие*. Человек не был бы человеком». Это означает не только то, что дарение случается с человеком как нечто его определяющее, но, прежде всего, то, что в дарении нужно обращать внимание не столько на дарение даруемого (дар), сколько на дарение дарящее, то есть на давание (*Geben*). Мышление, которое мыслит метафизически, хлопочет о том, чтобы высвободить сущее для него самого; да и как бы оно этого избежало, когда оно мыслит репрезентативно, а Бытие не подлежит репрезентации, поскольку оно изна-

¹ *Questions*, IV, p. 55, комментарий к *Temps et Être*, p. 18 = *L'Endurance de la Pensée*, p. 22–23.

чально *не есть*? Напротив, мышление, преодолевающее онтологическое различие и выходящее из метафизики прочь, стремится удержать дар внутри самого дарующего жеста, который никогда не отступает, как отступает прилив, оставляя на песчаном берегу свои жертвы — свободными, но мертвыми: «...давание, которое скрыто участвует в самом освобождении из сокрытия. Бытие, как дарение этого *дано*, принадлежит даванию (*Geben*). Бытие как дарение не оказывается вытолкнутым вовне давания; таким образом, Бытие как присутствие (*Anwesen*) оказывается преобразенным. Как присутствующее, оно принадлежит (несомненно) к освобождению из сокрытости, удерживаясь (однако), как дарение этого освобождения, в даре». Мыслить дарение исключительно внутри давания означает, безусловно, преодолеть онтологическое различие и связанную с ним забытость, ибо «в начале западноевропейского мышления мыслится бытие, но не *дано* как таковое. Последнее уклоняется в пользу дара, который дан, дара, который мыслится отныне исключительно как бытие при взгляде на сущее и в отношении к сущему, и так переводится в понятие». Метафизика скрывает давание, будучи помрачена дарением присутствующего сущего. Довести до конца онтологическое различие и при этом освободиться от его забытости — позволить это могло бы только правильное понимание *давания*. Но такое понимание требует разработки парадокса взаимопринадлежности давания и дарения, в которой, однако, они непрестанно пытаются освободиться друг от друга — освобождением, которым тем увереннее правит превосходство давания над дарением. Этот парадокс Хайдеггер вписывает — впервые именно здесь — в каждую букву: «То, что в собственном смысле присвоено бытию, то, чему оно принадлежит и чем постоянно удерживается (*einbehalten*), являет себя как посыл (*Schicken*) в его *давании*». Бытие нигде не достигает своего самого неотъемлемого свойства полнее, чем в том, что ему подобает в собственном смысле: в том, чтобы в *дано* давать сущее как дар. В этом жесте Бытие отделяется от самого себя в даре, который затеняет его вплоть до того, что рискует (метафизически) остаться вне давания; и одновременно дает себе укрытие, а проще говоря, отсутствие, лучше всего обозначая им себя для себя. Как дар, Бытие отделяется от дарения, и само это отделение принадлежит ему как его наиболее собственная часть, которой оно когда-либо могло бы себя наделить. Отделение давания в дарении должно стать для нас тем, что имеется наиболее собственного в наделении Бытием. Наделить давание даром, на-

делить именно потому, что дар не перестает отделяться от него: ведь такое разделение — позволить присутствовать, не выходя в (пред)оставленное таким образом присутствие — характеризует *давание* Бытия в том, что в нем есть наиболее собственного. При таком условии дарение уже не сольется с сущим, мыслимым, как присутствующее сущее, в забвении его Бытия. В силу распределения того, что является предметом наделения и отделения, дарение высветляется двояким присутствием: «Присутствие (*Anwesen, an-wesen, prae-s-ence*) не обязательно совпадает с присутствием в смысле непосредственно настоящего (*Gegenwart*)»¹; дарение может непрестанно отсылать к тому, что его непрерывно дает, — к *даванию*, никогда не представляя его мышлению иначе, кроме как в его непредставимом и неотменимом отсутствии, или, лучше сказать, сокрытии. Но само это сокрытие не перестает случаться с нами как судьба. Что же касается *давания*, работающего в *дано*, не допускает ли оно субъекта глагольного действия, а значит, некоей первичной инстанции, которая принимает на себя, на свой собственный счет, причинное осуществление дара в дарении? Здесь нельзя уступать притязаниям грамматики — науки, которая, как нам известно, образовалась лишь после утверждения греческого метафизического мышления и на его основе. В самом деле, *Es [в es gibt]* не именуется никакой «неопределенной власти», ибо здесь речь идет не о власти (*Macht*) и не о любом делании (*machen*), а о *давании* некоего данного в дар. Нет речи и о «некоторой вещи, представленной как явно присутствующая», ибо дарение должно пребывать в подчеркнуто не-присутствующем *давании*. Несомненно, после того, как в качестве четвертого измерения времени было усмотрено «простираие» (*Reichen*), можно с большим правом предположить, что время пересекается с открытостью Бытия; одним словом, может быть, что «истинное время являет себя как *Es*, которое мы именуем, говоря: *Es gibt [дано]* Бытие». В самом деле, «простираие» времени совпадает с посылом Бытия, исходя из одного лишь *дано*: *Es* остается, стало быть, всецело «неопределенным, загадочным»². Тогда наступает время преобразовать

¹ *Zeit und Sein*, p. 40-41 (ср. *Wegmarken*, S. 106), 24–25, 30–31, 34–35, 42.

² *Ibid.*, соответственно, p. 50-51: «Растет опасность того, что мы произвольно подводим под это название (*Es*) неизвестную силу, которая и должна совершить все *давание* бытия и времени»; p. 56-57: «...незаметно для себя мы представляем себе это (*Es*) как нечто присутствующее, в то же время будучи склонны мыслить Бытие присутствия как таковое». См. также текст *ibid.*.

если не вопрос — как обстоит дело с *Es*? — то, по крайней мере, средства, с помощью которых мы могли бы ему соответствовать. Действительно, мы ищем некий грамматически опознаваемый «субъект»; остается выяснить, должно ли веление грамматики считаться законом, и не следует ли здесь усмотреть одно из «безличных, или бессубъектных, высказываний»³. Благодаря этому освобождению от обязательств перед грамматикой вновь становится возможным мыслить определяющую безымянность *давания*: безымянность, которая ему предшествует, его возвещает и им управляет. Какое значение имеет идентичность *Es*, коль скоро *Es* гласит, что дарение все еще обитает, присутствует в *давании*, которое по определению (в том смысле, что именно этим определяется присутствие дарения) в нем отсутствует: «*Es* именуется... присутствие отсутствия, *ein Anwesen von Abwesen*»⁴. Безымянность *Es* концентрирует в грамматической функции то самое, что дается мышлению в *дано*: настойчивое сокрытие *давания* в дарении.

Сокрытие? Чтобы дойти до этого сокрытия, нужно напомнить, что неопределенная безымянность *Es*, в конце концов, находит себе место (но не имя) в том, что обеспечивает пересечение: дано — Бытие, и дано — Время; Бытие как посыл судьбы (*Geschik*), то есть как *давание*, и Время в его четырехмерно-

р. 52–53, близкий к следующему фрагменту из *Письма о гуманизме*: «Il y a l'Etre: "имеется" (*es gibt*) бытие (*Sein*). Это il y a — неточный перевод нашего "*es gibt*". "Имеет себя" (*es gibt*), а потому может и дарить себя, само Бытие»: *Wegmaken*, S. 165. Следует, несомненно, взвесить здесь это отождествление *Es* и *Sein*, или, вернее, оценить тот факт, что такое отождествление позволяет именовать *Es* не в большей мере, чем позволяет именовать Бытие.

³ *Questions*, IV, p. 72–74, см. длинное вступление к докладу, *ibid.*, p. 38 s. = pp. 52–53 ss.

⁴ *Zeit und Sein*, p. 54–55. Ближайшее отсутствие удостоверяет *давание* в его безымянности — по крайней мере, в том смысле, в каком имена характеризуют сущие (в соответствии с языком репрезентации объектов). Но *давание* не утрачивает и своей собственности (Бытия), как это пытается показать Ж. Деррида (см. § 18), чтобы стать различанием: ведь невозможность репрезентации, а значит, безымянность, есть собственное свойство сокрытости Бытия как *давания*. Того, что сокрытие случается, не достаточно, чтобы считать его различанием и устранить вопрос: что такое сокрытие? (или различание?) Или, вернее: откуда возьмется сокрытие, не имеющее ни имени, ни собственности, и каким образом оно может всегда быть *уже-здесь*? Или, лучше сказать: стирание следа все еще требует статуса и начала, предшествующих безразличной равнозначности тех начал, которое оно, казалось бы, наделяет полномочиями.

сти, то есть как «простираание» (*Reichen*), покрывают друг друга (в том числе в полицейском смысле, как подтверждающие друг друга свидетельские показания) в одном и том же *Es*, равнозначном, во-первых, *и* Бытию, *и* Времени, а во-вторых, Времени *и* Бытию. Игра этого *и* объединяется здесь с игрой *Es*; «следовательно, это *Es*, которое дает в дано бытие, дано время, удостоверяется как *Ereignis* [событие]»¹. Мы не намерены здесь строить теории или предлагать объяснения относительно того, что Хайдеггер понимает под *Ereignis* (если исходить из предположения, что подобное предприятие имеет смысл). Ограничимся тем, что подчеркнем одну черту, а именно, понимание того, что *Ereignis* дает понять. В самом деле, *Ereignis* не только подразумевает, что человек осваивается с ним; оно принимает и другое примечательное свойство — избегание (*Entzug*). Это избегание руководило уже домостроительством *давания* (мы это видели выше); здесь же оно прямо вступает в игру: «Посылание в судьбе бытия было охарактеризовано как давание, причем само посылающее удерживается в себе и в удержании-в-себе (*Ansichhalten*) избегает раскрытия»². *Давание*, по способу которого нечто дано, поставляет и дает данное в дарении — в сущем, — не давая в нем себя. Только так оно не теряет себя, становясь сущим, но сохраняет себя как Бытие; а значит, будучи сохраненным как Бытие, оно может, оставляя свои дары, восполнить человеку свою удаленность. Во времени, мыслимом «подлинно», каждое из трех измерений сосредоточивается в четвертом, которое не только не причисляется к ним, но и открывает перед ними «близящую близость» (*Nahheit*), где они могли бы развернуть свою игру. То «простираание» (*Reichen*), которое протягивается и растягивается так, чтобы представить время в его сущности, не есть ни настоящее, ни прошедшее, ни будущее, но всякий раз являет себя как избегание, благодаря которому настоящее, прошедшее и будущее возможны: «Уклонение и удержание (*Verweigerung und Vorenthalt*) обнаруживают ту же черту, что и в-себе-удержание в посылании, а именно, самоизбегание»³. Время и Бытие уклоняются от того, что они таким образом делают возможным в «простираании» и *давании*.

Но, спросят нас, что может быть более ожидаемым и естественным, чем их забвение метафизикой в пользу присутствующ-

¹ *Ibid.*, pp. 56–57.

² *Ibid.*, pp. 62–63, 64–65; можно добавить также pp. 30–31, 34–35 etc.

³ *Ibid.*

щего и сущего, которые вовсе не скрываются, но, как очевидно, не перестают заявлять о себе? Возможно ли уповать на иную судьбу для мышления, чем забвение того самого, что, скрываясь, заставляет себя забыть? Каким образом избегающая сокрытость могла бы избежать избегания? Бытие и Время, посыл судьбы и «простираание» дружно избегают друг друга, ибо *Ereignis* ставит их друг к другу в отношение присвоения. Стало быть, именно к *Ereignis* надлежит, в конечном счете, обращать этот вопрос. Скрываясь, *Ereignis* не уходит с полным правом в отставку, с безотказного согласия метафизики, а, наоборот, выполняет то, что позволяют, более того, чего требуют безымянность следа и постоянное сокрытие события, *Ereignis*. Верно именно обратное: этого сокрытия как раз не следует избегать, ибо именно оно в собственном смысле характеризует *Ereignis*. «Но в той мере, в какой определяемые им способы *давания* (посыл судьбы и 'простираание') опираются на возвращение к себе в присвоении (*Ereignen*), необходимо, чтобы избегание (*Entzug*) принадлежало к собственному характеру *Ereignis*». «К *Ereignis* как таковому принадлежит отсвоение (*Enteignung*). Через него *Ereignis* не предает себя, но, напротив, сохраняет то, что для него является собственным»⁴. Так гласит в общем виде парадокс, в котором, пожалуй, демарш Хайдеггера достигает кульминации. *Ereignis* [событие], а в нем и то, что ему присваивается, — Время и Бытие, — скрывается от того, что оно оберегает и обеспечивает. Оно скрывается тем более, чем более явными и зримыми становятся сущее и присутствие. Метафизика, естественно, заключает отсюда, что безымянное можно предоставить безымянности, различие — различанию, след — стиранию самого себя. Не было бы ничего более сообразного, более собственного для сокрытия *Ereignis*, если бы только *Ereignis* не достигало того, что для него является собственным, в самом этом сокрытии. Каким образом? Собственное свойство *Ereignis* целиком состоит в том, чтобы давать собственное. Давать собственное, в котором Бытие, как и Время, получают доступ к своему собственному свойству, а именно, к посылу судьбы и к «простираанию»; давать собственное, в котором Бытие и Время получают также доступ ко взаимному присвоению в *Es* (gibt), которое их полагает и располагает в собственном смысле, каждое в своей единственной правоте; наконец, давать собственное, в котором Бытие и Время сообразуют сущее с его собственной сущностью,

⁴ Ibid.

то есть удерживают дарение в недвижимом и недолговечном трепете *давания*. Коротко говоря, собственное свойство *Ereignis* достигает кульминации в собственности, которую оно обеспечивает и (пре)дает. Собственное свойство *Erignis* не присваивает себе ничего (что утратили бы оставление или сокрытие), но присваивает себе то, что лишь с этого момента может стать другим, нежели оно: Бытие, Время, сущие. *Ereignis* достигает своего собственного в отсвоении, чтобы таким образом присвоить самому себе то, что здесь найдет своего. Сокрытие не означает отсутствия *Ereignis* и не утверждает его безымянности, но являет его настойчивое, молчаливое, изобильное и смиренное предстояние. Сокрытие осуществляет предстояние и совпадает с ним, ибо любое предстояние подобает лишь присвоению, а присвоение присваивает, лишь позволяя каждой «вещи» обрести доступ к своему собственному. Мы не улавливаем этого совпадения лишь потому, что метафизически видим только сущее, или, лучше сказать, видим сущее только как особое свойство, но не как присвоение основания. Ибо, с более внутренней точки зрения, мы понимаем собственность не как доступ к собственному, а как захват функции. Вот почему, кстати, мы присваиваем себе сущее, репрезентируя его в качестве объекта. И, разумеется, для присваивающей репрезентации *Ereignis* остается отсутствующим, безымянным и тщетным, ибо перед его лицом любая репрезентация отказывает. Но разве притязать на репрезентацию *Erignis* не означает уже промахиваться мимо того, что является собственным для него, а тем самым и мимо того, что является собственным для нас? Стало быть, доводя онтологическое различие до конца и тем самым его преодолевая, *Erignis* никогда не подступает к своему собственному иначе, нежели в отсвоении, ибо только таким образом позволяет «другой вещи» подступить к своему собственному. В оставлении *Ereignis* обеспечивает *давание*, а в *давании* дает его мышлению. Его «отсутствие» покрывает его высочайшее «присутствие»; его сокрытость совпадает с его близостью — ибо только эта сокрытость гарантирует нам доступ к «близящей близости, *Nahheit*».

Очевидно, мы вновь сталкиваемся с чем-то вроде выстраивания дистанции. Здесь возможны два способа рассмотрения, равно скорые как на осмысление, так и на его словесное выражение. Во-первых, можно сказать, что, если сходные формулировки напрашиваются применительно к столь разным темам, как тринитарное отношение Сына к Отцу в Духе (или, что то же самое, отношение обожения) и *Ereignis* (истина онтологического разли-

чия), то этим подтверждается отсутствие строгости в их определении. «Дистанция» остается двусмысленным понятием, слишком широким, чтобы характеризовать один конкретный объект, и потому пригодным для многих. Но нам говорят, что здесь термины «объект» и «определение» не годятся, ибо в *Ereignis* речь идет о том, исходя из чего определяется любое познание; следовательно, в дистанции Благости речь идет об абсолютном предшествовании Отца. Критика утратила свой объект в тот самый миг, когда было решено, что в ее силах обратиться на некий «объект». Во-вторых, можно сказать, что сходство формулировок утверждает тождество *Ereignis* и дистанции отцовства; иначе говоря, что творение — это дарение (*Gabe*, сущее), и что Отец осуществляет (как *es* [gibt], *Ereignis*) *давание* (*Geben*, Бытие). Но, помимо торопливой банальности такого образа действия, злоупотребляющего тем, что здесь принимается в качестве идола, упускают из вида, что *Es* нельзя отождествить ни с «какой-либо вещью» (присутствующее сущее), ни с «неопределенной властью», ни даже с Бытием (субсистирующим или нет, неважно).

Какой из этих двух способов рассмотрения выбрать? И, прежде всего, нужно ли среди них выбирать? В самом деле, речь идет о том, чтобы поставить в некоторое отношение дистанцию и присвоенную сокрытость *давания*. Вместо того, чтобы выбирать между неправомерным отождествлением и логицистским антагонизмом, не следует ли установить более соразмерное отношение — соразмерное тому, что в нем надлежит помыслить? Нельзя ли заставить дистанцию (и присвоенную сокрытость) вести игру, балансируя между тем и другим? Могут сказать — рискнем сказать, — что дистанция поддерживает с *Geben* (присвоенной сокрытостью, *Ereignis*) отношение, в котором их взаимное соответствие возрастает тем больше, чем сильнее выражена взаимная несводимость друг к другу радикально богословского мышления и мышления, направленного на Бытие как таковое. Между дистанцией и *Ereignis* нет никакого подобия и никакого неподобия, ибо их не связывает никакое прямо измеримое отношение: *Ereignis* дистанцируется от дистанции. Оно не встает к ней в оппозицию и не образует с ней композицию, но перед ее лицом принимает диспозицию внутренней инаковости и общения на расстоянии, с дистанции. Следовательно, здесь нет речи ни об отождествлении, ни об аналогии в расхожем смысле слова. Ведь если бы, например, было сказано, что отношение *Ereignis* есть *аналог* тринитарного отношения, этот *аналог* еще предстояло бы измерить, а значит,

провести через все экстремальные вариации, какие только можно представить, от внешней эквивокации до грубой унивокации. Здесь отношение аналогии, которое (раз)-ъ-единяет присвоенное сокрытие и дистанцию, не остается неопределенным именно потому, что оно вписывается в (раз)-ъ-единяемые им термины: вписывается как дистанция. Стало быть, помимо усыновления, в котором верующий безоговорочно получает приют, дистанция приближается к нам двояко: разумеется, в переживании того, что открывается в *Ereignis* как сокрытие, присвоенное в отсвоении; но также и в терпеливо устанавливаемой мере его (не)подобия дистанции отцовства. Только это двоякое движение позволяет избежать двух подводных камней, тем более опасных, что они предстоят в своей грубой очевидности.

Во-первых, это идолопоклонство. Если дистанция оказывается поставлена в (богословски) не измеренное отношение, она подвергается отождествлению с такой инстанцией (присвоенным сокрытием *Ereignis*), которая, дабы не состоять на жаловании у метафизики, еще дальше выходит из нее к Бытию (в качестве Бытия), а значит, подставляется новой идолатрии. В лучшем случае речь идет о св. Фоме; в худшем и наиболее частом — о «христианских философах», откровенных или стыдливых. Стало быть, нужно, чтобы дистанция отмерила и наделила полномочиями то отношение аналогии, которое дистанция поддерживает с присвоенным сокрытием.

Во-вторых, это непристойная теологизация, столь часто обличаемая Хайдегером. Победительница, побежденная своей жертвой, дистанция рискует увидеть, как другой член аналогии присваивает себе аналогическое отношение. В самом деле, почему бы присвоенному сокрытию *Ereignis* не признать в аналогическом отношении то, что присваивается лишь исходя из него? Способ, каким богословская аналогия (изначально вышедшая из «Божественных имен» Дионисия), была стараниями томистских и прочих комментаторов — в частности, Каэтана и Суареса — постепенно сведена к тому или иному частному случаю общей, радикально не-богословской теории аналогии, должен был послужить достаточным предупреждением. Концептуализации Нового времени, несравненно более мощные (Гегель или формальная логика), слишком поспешили бы, формализовав, отдав на откуп диалектике или отвергнув отношение между дистанцией и присвоенным сокрытием, если бы дистанция не удваивалась, дабы это отношение узаконить и отмерить. Остается узнать, может ли

сама дистанция этого добиться; вернее, поскольку в этом нет никакого сомнения, достаточно ли мощной мы ее помыслили: ведь в этом, очевидно, позволено и усомниться, а значит, усомниться в том, что удвоенная дистанция дистанцирует присвоенное сокрытие от дистанции.

Возможно ли если не оправдать (ссылкой на какую норму?), то хотя бы обрисовать это дистанцирование? Несомненно, мы рискуем плохо изложить то, что подвержено слишком высокому риску. Но попытаемся хотя бы набросать это в общих чертах.

Отношение присвоенного сокрытия к дистанции может быть представлено на фоне предыдущего анализа (*Entzug*, избегание) в четырех моментах. (a) Дистанция порождает хвалебный дискурс, который воспрещает любую предикацию *Взыскуемому* со стороны взыскующих, но позволяет языку приходить к ним как Его дар. Точно так же присвоенное сокрытие дисквалифицирует любую репрезентацию и дефиницию, ибо именно оно делает их возможными в самом их метафизическом блуждании. Это момент *неопределенности*. (b) Дистанция избегает вмещающего познания и притязает на право говорить о *Взыскуемом* лишь потому, что взыскующий, в конечном счете, вмещается ее отеческим предшествованием. Так и присвоенное сокрытие, обеспечивая каждой «вещи» доступ к собственной внутренней глубине, в совместности Бытия и Времени, изначально оберегает любое послание, а значит, любую историю, и превосходит любое вмещение, возможное и мыслимое только благодаря ему. Это момент *предшествования*. (c) Осмысление совместности Бытия и Времени приводит к пониманию Времени уже не как трехмерного (прошедшее, настоящее и будущее), а как четырехмерного. Это четвертое измерение, которое сосредоточивает в себе и переопределяет первые три, Хайдеггер называет *Reichen* [простиранием]. Это переводят [на французский] как «*porrection*» [«подношение»], то есть как протягивание в дар. Здесь нужно разумеать дар, который оставляет даримое и скрывается, то есть оставляет открытое пространство, куда могут вступить временные моменты и сущие. «Простираение» дает времени измерение (то самое предшествующее отстояние, которое делает возможным как пространственную, так и временную протяженность): оно работает как «предпринимающее (*an-fangende*) подношение»¹. «Простираение» не только принимает на себя инициативу вначале, но и делает воз-

¹ *Ibid.*, p. 46–47.

можным то, что оно непрестанно принимает вновь и вновь — во всякий момент и во всяком сущем. Таким образом, о четвертом измерении мало сказать, что оно возносит себя выше остальных измерений; нужно мыслить это так, что лишь оно одно ставит на место и отмеряет (в том смысле, в каком кому-нибудь отмеряют — то есть уделяют и воздают — симпатию, честь и т. д.). Это такое измерение, в котором сочленяются остальные три. Таким образом, «пред-принимающее подношение» становится, во имя *Ereignis*, предшествующим и скрытым, отцовским.

Со своей стороны, дистанция тоже может принимать четыре измерения. Вернее сказать, четыре различия, из которых четвертое собирает вместе три других и тем самым их накрепко утверждает. Можно заметить вслед за Х. Урсом фон Бальтазаром¹, что дистанция тоже призвана преодолевать и собирать термины «расхожего понятия» — понятия творения. Обычно к нему прилагают три различия. В пространстве мира я нахожу себя как сущее, беспричинно: это — различие сущего и мира; сущее вступает в различие Бытия, никогда его не достигая: это — онтологическое различие; наконец, Бытие не соответствует отличительным чертам каждого сущего: это — различие Бытия и сущности (*Wesen*). До этого момента мы придерживались последовательности метафизических вопросов (быть может, в их томистской версии). Четвертое измерение, редко присваиваемое богословской дистанцией, возникает тогда, когда мы задаемся вопросом о «различии более высокого уровня — различии между Богом и Бытием сущего»². Четвертое различие — между Богом и Бытием — открывает измерение *как таковое*: оно ставит на место все прочие измере-

¹ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965, особенно «Der Wunder des Seins und die Vierfache Differenz», S. 943–956.

² *Ibid.*, S. 961. В пункте 4 упомянутого раздела говорится о «Богe как о единственном фундаменте /достаточном основании (*zureichende Grund*) как Бытия, так и сущего» (S. 954). Неоднократное упоминание о Боге или о богословской инстанции под именем *Grund* («основания», S. 963, 965, 975, 982 и т. д.), может навлечь подозрение в насильственном возвращении метафизического вопроса *par excellence*, а значит, в возвращении связанного с ним идолопоклонства. Однако сама интерпретация «основания» как кенозиса, дара и сокрытия Бога слишком очевидно отсылает к фигуре Отца, чтобы подобный грубый паралогизм мог выглядеть достоверным. Но это подозрение укрепляет нас в нашем обращении к иконическому отношению (которым правит дистанция) между дистанцией и *Ereignis*.

ния, ибо изначально открывает пространство (непротяженное, не-пространственное пространство), где эти различия, включая онтологическое различие, становятся различимы. Четвертое и последнее измерение — всегда первое. В действительности речь идет о самой дистанции — постольку, поскольку она преодолевает любых возможных идолов и осуществляется как дистанция Благости. Это — момент *четвертого измерения*. (d) *Ereignis* дает себя охарактеризовать в том, что для него наиболее собственно, как такое сокрытие, которое непрестанно присваивает в отсвоении, или, иначе говоря, как *давание*, которое и скрывается из своего дарения, и в то же время упорно просматривается в этом самом сокрытии. Равным образом дистанция работает в сокрытии, где взыскующие не только переживают отсутствие *Взыскуемого*, но в оставленности отсутствия открывают *Взыскуемого* — дающего и отдающегося. Поскольку *Ereignis* и Бог тем менее сливаются друг с другом, что ни тот, ни другой изначально не *суть* на манер сущих, их сближения невозможно избежать. Различия и *Ereignis* «становятся, в порядке повиновения, доступными для их использования божественным откровением»³: обнаруживается совпадение между присвоенным сокрытием *Ereignis* и непрерывным даром, в котором Бог оставляет мир, скрываясь из него, и в то же время в самом этом внутреннем «сокрытии» явно выдает миру свою троичную глубину. «Не-субсистентность Акта Бытия служит для Бога *medium*'ом творения, дабы в нем произвести и произнести кенотическое Слово креста и славы, дабы послать ему это Слово и ввести Его, как своего Сына, в смерть и воскресение»⁴. Следовательно, *Ereignis* можно понимать двумя способами, которые не являются ни соединимыми, ни противоречивыми, ни соперничающими: понимать как последнее слово Бытия и как *medium*, или *analogon* тринитарной игры (дара творения, отсылающего к изначальному сыновству и укорененного в нем). Заметим, что в попытке выявить точку зрения (на) Христа мы постоянно практиковали это двойное прочтение — и Ницше, и Гёльдерлина, и, разумеется, Дионисия. Стало быть, чтобы выявить эту точку зрения и принять ее, не нужно никакой «критики», никакого «исправления», а нужно всего лишь отношение двойного прочтения, которое нам остается определить. Прежде чем идти дальше, зафиксируем этот последний момент — *сокрытость отцовства*.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

Итак, четыре характеристики сопрягают присвоенную сокрытость *Ereignis* и дистанцию. Последняя из этих характеристик уже понуждает нас к ее более полному выражению и осмыслению, то есть к определению природы этого сопряжения.

Мы уже видели, что это сопряжение нельзя свести ни к уподоблению, ни к структурной близости. Более того, мы выдвинули тезис, согласно которому сопряжение между присвоенным сокрытием и дистанцией было бы возможным лишь при условии, что оно само понимается, исходя из дистанции. Следовательно, речь идет об удвоенной дистанции, предполагающей дистанцирование от дистанции и от присвоенного сокрытия. Исходя из какого пункта можно осуществить такое дистанцирование? Несомненно, исходя из самой дистанции. Итак, одно и то же усилие мысли должно было бы утвердить как дистанцию, так и ее удвоение. Но подступить к дистанции, как мы видели, становится возможным лишь через воспевание *Взыскуемого*, то есть в принятии дистанции для того, чтобы всячески возблагодарить *Взыскуемого*. К этому приходят, по словам апостола Павла, лишь «укорененные и утвержденные в любви»: если мы будем таковыми, то сумеем «постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф 3, 18–19). Мы помыслили онтологическое различие в его «широте» (Бытие / сущее); затем мы попытались помыслить его преодоление по «высоте» (Другой) или по «долготе» (различание). Казалось бы, перед нами не осталось иных открытых измерений. Но Апостол упоминает еще и «глубину», явно мыслимую не по типу чувственного пространства, принимающего лишь три измерения. Стало быть, это измерение, безместное и безмерное, нужно мыслить в соответствии с иной инстанцией, нежели пространство. Какой? Текст ясно отвечает: в соответствии с инстанцией любви, с точки зрения любви. С такой точки зрения, встать на которую можно, лишь утвердившись и укоренившись в ней. Встать на точку зрения любви означает здесь занять высоту, а укорениться означает углубиться в ее основание. Итак, с точки зрения любви именно четвертое измерение открывается в первую очередь, ибо, несомненно, сама Любовь его выдает и подает: это — измерение «глубины» (*βάθος*), неистощимой, неисследимой, таинственной. Эта «глубина» делает возможным немислимое познание самого своего истока: видимая лишь с точки зрения любви, глубина являет (по ту сторону любого познания) саму любовь. «Глубина» берет начало в любви и отправляет к

ней, указывая в этом прохождении на дистанцию. Подобно дистанции, «глубина» нацелена лишь на один перформанс — на то, чтобы, будучи ἀγάπη [любовью] Христовой (сыновней любовью), возвращать и вводить в «полноту Божию» (в отчую любовь, Еф 3, 19): ведь «полнота Божия» (отчая полнота), если ее принимать и понимать исходя из дистанции, «обитает» «телесно» во Христе как в Сыне (Кол 2, 9). О том, что отстояние порождает общение и подтверждается в нем, опять-таки свидетельствует дистанция. Чтобы установить последнюю черту «глубины», достаточно обратить внимание на то, что именно незнание служит основанием познания, то есть уразумения «превосходящей разумею любви (ἀγάπη) Христовой» (Еф 3, 19): любовь идет дальше познания; познание подступает к познаваемому не иначе, как подступаясь к незнанию. Оно не отказывается от знания, а просто «знает так, как должно знать» (1 Кор 8, 2): любя. Таким образом, четвертое измерение являет себя именно как «глубина» дистанции.

Итак, дистанцирование, сопрягающее присвоенную сокрытость с дистанцией, нужно понимать не столько как преодоление (по «высоте» или «долготе»), сколько как сцепление в «глубине». Но каким образом здесь вступает в игру «глубина»?

«Глубина» уже вставала на нашем пути (см. § 1): с самого начала мы говорили о том, что икона характеризуется пронизывающей ее сыновней глубиной и поэтому отправляет к тому, что она делает зримым. Будучи в этом смысле иконической, любовь действительно по-сыновнему обращена к Тому, кого любит и от кого приняла сам дар Любви, — к Отцу. Икона и любовь совпадают в одной и той же отсылке, ибо эта отсылка указывает на отсвоенное собственное Сына. Следовательно, когда в глубине приводится в действие присвоенная сокрытость (*Ereignis*), это вовсе не означает ее насильственного сведения к дистанции: сыновняя отсылка не только не отвергает инаковости Сына, но еще сильнее подчеркивает его нередуцируемую единственность. Если имеется отсылка, или, вернее, для того, чтобы могла иметься отсылка, нужно, чтобы присвоенная сокрытость оставалась решительно иной, нежели дистанция. Стало быть, речь идет о том, чтобы понять, каким образом отсылка — скажем для простоты, глубина отсылки — может проходить через присвоенную сокрытость, вплоть до того, что превращает ее в икону дистанции. В самом деле, этот проход нельзя понимать как своего рода [арочный] пролет в дистанции, без смещения и перемещения: ведь дистанция дается для того, чтобы ее проходили, а не преступали; пробивались через нее, а

не упраздняли. Следовательно, остается рассмотреть, каким образом такая (иконическая) отсылка способна играть свою роль, исходя из присвоенного сокрытия (из *Ereignis*, а значит, из Бытия как Бытия) в виду несоизмеримой дистанции.

С практической точки зрения и привлекая в связи с этим (или *почти* в связи с этим) отсылку (*Verweis*), Х. Урс фон Бальтазар определяет христианина как того, кто, «веря в абсолютную Любовь Бога к миру, должен прочитывать Бытие в его онтологическом различии как отсылку (*Verweis*) к любви»¹. Стало быть, христианин не просто прочитывает сущее вообще как дар, ниспосланный ему Богом («Бог» тактически и предельно метафизически сливается с Бытием); он прочитывает онтологическое различие, а значит, Бытие и сущее (в его Бытии) как то, что в отсылке дается для осмысления в виду любви. Вновь и вновь мы приходим к тому, что дистанция и сокрытие выполняют сходный жест оставления и дара. Здесь нужно обратить внимание на другое: на дистанцирование этого сходства; одним словом, нужно высвободить жест дара и оставления, сближающий дар и оставление между собой. Для этого не достаточно говорить о «любви в онтологическом различии» и о «Бытии, данном / представленном Богом»; нужно еще понять, каким образом «Бытие, представленное Богом, есть полнота и нищета одновременно»². Полнота и нищета: их совпадение имеет решающее значение для действия дистанции. Полнота, потому что присвоенная сокрытость *Ereignis*, присваивая себя тем сильнее, что не присваивает того, чему открывает доступ к своему собственному, — эта полнота правит сущим в его совокупности и предоставляет его нам бесконечно, ибо соразмерно. Эта нищета выявляет и присваивает любую онтическую полноту. Так мы узнаем строгость того, что являет себя тем очевиднее, что скрывается, и предано себе тем решительнее, что предает свои дары и в них — себя. Нищета *Ereignis* наделяет полнотой любого человека, который позволит ей овладеть собой. Как и любой другой человек, христианин неизбежно соотнобразует с ней, то есть

¹ *Ibid.*, «Der christliche Beitrag zur Metaphysik», S. 974 = «L'apport Chrétien à la métaphysique» (единственный отрывок, переведенный на французский язык из тома III/1, tr. fr. F et R. Bague, J.-J. Becquet, in: *Resurrection*, 37, Paris, 1972, p. 87. О *Verweis*, *verweisen* см. S. 961, 962, 977, 978. Об этих вопросах см. пронизательный в самом своем схематизме очерк К. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976.

² Соответственно, *ibid.*, S. 965, 956.

подступает к ней. Больше, чем кто-либо другой, он измеряет ставку этой наполненной бедности, ибо узнает в ней сокрытие Отца и переживает оставленность как сыновство, — одним словом, различает в ней дистанцию, «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор 13, 12). Но сверхопределенность *Ereignis* ставкой дистанции обогащает не только эту игру полноты и нищеты. Вернее говоря, чем более она ее обогащает, тем сильнее кажется, что перед ставкой дистанции игра *Ereignis* ввергает в нищету.

Одно замечание. Хайдеггер, как известно, настойчиво повторял, что верующий вполне может исследовать, формулировать и даже остро переживать вопрошание о Бытии, но он никогда не может быть вовлечен в него абсолютно, потому что им завладевает, его укрепляет и тревожит иная инстанция — вера, спасение и сама достоверность. Но точно так же и здесь нищета и богатство идут рука об руку. Несомненно, христианин испытывает «безразличие к совокупности Бытия»³, чья игра остается бесконечно отличной от тринитарной дистанции (а значит, от дистанции Творения); но именно поэтому он должен удвоить бдительность в отношении *Ereignis*, а не наблюдать за посыланием Бытия издали, с пресыщенной скукой «*suave, mari magno...*»*, стоя на твердой земле теологии (и на безопасной дистанции). В силу такого «безразличия» христианин дистанцируется в дистанции от *Ereignis* многообразными способами. Прежде всего, он ощущает, что *Ereignis* присваивает лишь в отсвоении, и тем полнее совпадает в этом с мышлением Бытия; затем, он переживает одиночество Бытия и разоблачает в нем любое идолатрическое притязание (см. § 17), чтобы, наконец, тем сильнее озаботиться Бытием как возможной иконой дистанции. В этом смысле вовсе не кажется безразличным преодолеть метафизику и ее идола («Бога» как *causa*

³ *Ibid.*, S. 979: «Факт христианства проливает невыразимо ясный и трезвый свет на этот глубинный момент. Он требует не только безразличия по отношению ко всему, что есть (как это было у стоиков), но и безразличия по отношению к Бытию, откуда изливаются, как из источника, изначальные речения и веления (*Urweisungen*). Безразличия непрестанно возобновляемого: ведь Бог свободен иначе определить уже высказанные веления, расширить их, применить их иначе, углубить самым неожиданным, непредсказуемым, непредвиденным образом».

* Из поэмы Лукреция «О природе вещей», II, 1 сл: «*Suave, mari magno turbantibus aequora ventis, / E terra magnum alterius spectare laborem...*» — «Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры, / С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого...» (*прим. пер.*).

sui), чтобы обрести доступ к различию и, прежде всего, к мысли о *давании* в *Ereignis*: ведь речь идет об обращении от идола к иконе. Что христианин становится в некотором смысле «безразличным к Бытию», абсолютно верно — если только мы понимаем, что таким образом он не отступает на заранее подготовленные позиции (несомненно, иллюзорные, ибо все еще онтические), а удваивает серьезность вопрошания о Бытии серьезностью дистанции, способной обнаружить Бытие как икону. Тот факт, что безразличие и серьезность — так же, как богатство и нищета — возрастают совместно, свидетельствует лишь о том, что речь идет о дистанцировании. Ибо дистанция делает безразличным все то, что, тем не менее, лишь она одна наделяет способностью к различию; она не только, как тоска, приводит в подвешенное состояние сущее вообще, но и приводит в него Бытие с его подвешенными надеждами. Тут-то и совершается событие, с полным правом делающее Бытие иконой дистанции как дистанции пасхальной (кенозис, смерть, воскресение). С точки зрения любви, все предстает в ином свете: сущие и само Бытие являют себя, конечно, не уничтоженными и не обесцененными (ибо *nihil* и *ценность* восходят к метафизике), но ничтожными в любви, не способными к ней, ибо негодными к дистанции, — одним словом, тщетными, суетными. *Суетными* — в смысле «суета сует, — все суета!» (Еккл 1, 2), что следует понимать примерно так: «Всё, что от ветра, — ветер». Все, что являет себя в этом суетном месте (*vergeblich*) — а именно, Бытие и сущие, — как бы исходит из тщеты. Но «ветер» указывает также на Духа, который «веет». Способна ли тщета *Dasein*, как «ветер», предложить имя Духу, предложить свою тщетность (*Vergeblichkeit*) и даровать ее (*geben*) другой инстанции? «Если это тщетно (*Vergeblich*), это можно отпустить (*Vergeben*), и можно принять отпущение (*vergeben werden*). И можно лишь сказать вместе с абсолютным Словом: «Как и мы отпускаем...»¹. Онтическая и онтологическая нищета являет такую нищету любви (дистанции), что любовь не может не отослать ее обратно: отослать эту тщету, то есть отпустить ее, сверхопределив ее в подтверждении, но и допустив ее как свою часть, свое богатство и свое благо. Оба движения совпадают в дистанции: отпустить Бытию его тщету означает предоставить ему его собственное поле как дар, где оно принимает самого себя. У Бытия не больше *оснований для бытия*, чем у розы; но только отпущение может дать ему свободу от того, чтобы

¹ Н. Urs von Balthasar, *op. cit.*, S. 982.

это отсутствие оснований ставилось ему в вину. Только дистанция, дающая безвозмездно, исключительно из радости давания, отпускает Бытию его тщету и дает ему предаваться своей игре без всяких оснований. То, что тщета становится беспричинным даром, есть дар, который может даровать Бытию только дистанция, ибо только она одна, предаваясь этим дарам, может узнать в *Gelassenheit* [безразличии] икону любви. Это отпущение тщеты, несомненно, подобает совершить тому времени, которым управляет нигилизм, — нашему времени. Но оно необходимо также, помимо метафизики, для медленного продвижения через опыт мышления к просвету Бытия как Бытия, которое именно потому, что его уже не затемняет инстанция *почему* (*causa, ratio, Grund, valeur* и т. д.), лучше, нежели Бытие сущего, способно представить доселе неслыханное чудо *Gelassenheit*, рискуя потерять себя в тщете. В самом деле, тщета тем более опасна, что сущими завладевает безмятежность и чувство завершенности. Говоря более тривиально, нет ничего более опасного, чем непоколебимое счастье, потому что оно вызывает подозрение в тщетности самой безмятежности. Еще более оставленность угрожает тому, что уже не должно быть предметом обладания, чтобы предлагать себя в дар. Эта тщета возрастает вместе с безмятежностью, а безмятежность исторически достигает нас лишь в «новом начинании». Только отпущение позволит нам принять его как дар, не предавая себя его безмятежной тщетности.

В игре тщеты и отпущения Бытие принимает свою безвозмездность как дар. Оно становится «не светом, но свидетелем света»², то есть иконой дистанции. Причем в двух смыслах: само по себе Бытие вступает в игру сообразно присвоенной сокрытости *Ereignis*, и таким образом, как говорят, «представляет аналогию» с дистанцией; а затем сама эта «аналогия» оказывается подхваченной в дистанции, где Бытию отпускается его бездомная тщета. Это дистанцирование своей глубиной оберегает в Бытии икону дистанции, превосходящим образом удерживая независимость вопрошания о Бытии и тем самым сдерживая идолатрию. Это не только не ослабляет строгости такого отношения, но и укрепляет ее. Ведь Бытие, как икону дистанции, изначально помещает в дистанцию не что иное, как смиренная и немислимая власть Отца.

² *Ibid.*, S. 962.

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS

Жан-Люк Марион (Jean-Luc Marion), родился 6 июля 1946, — французский философ, богослов.

Выпускник Эколь Нормаль (1967-1971). Ученик Жана Бофре, Фердинана Алькье, Жака Деррида. Руководитель Центра картезианских исследований. С 1981 ведет книжную серию «Эпиметей» (издательство PUF), один из соредакторов журнала *Философские исследования*.

Лауреат премий Шарля Ламбера Академии моральных и политических наук Франции (1978), Анри Демаре Французской Академии (1982), Большой премии Французской академии по философии (1992), премии Карла Ясперса (2008). Кавалер ордена Почётного легиона. Почетный доктор Утрехтского университета (2005), член Французской Академии (2008).

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

3

Жан-Люк Марион ИДОЛ И ДИСТАНЦИЯ

Увертюра 9

МАРКИ МЕТАФИЗИКИ

1. *Идол* 14
2. *«Бог» онто-теологии* 23
3. *Речь к афинянам* 33

КРУШЕНИЕ ИДолов И ПОДСТУП К БОЖЕСТВЕННОМУ: НИЦШЕ

4. *Идол и метафизика* 41
 5. *Полуденный мрак* 51
 6. *Христос: ускользание наброска* 69
 7. *Почему Ницше — все еще идолопоклонник?* 83
- Интермедия 1 94

УДАЛЕННОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО И ЛИК ОТЦА: ГЁЛЬДЕРЛИН

8. *Размеренный образ* 96
 9. *Бремя счастья* 108
 10. *Дистанция сыновства* 121
 11. *Единственный и его отречение* 133
 12. *Обитать в дистанции* 150
- Приложение 158
- Интермедия 2 167

ДИСТАНЦИЯ ВЗЫСКУЕМОГО И ХВАЛЕБНЫЙ ДИСКУРС: ДИОНИСИЙ

13. *Немыслимое превосхождение* 170
 14. *Взыскание Взыскуемого* 182
 15. *Непосредственное опосредование* 195
 16. *Хвалебный дискурс* 213
- Интермедия 3 230

ДИСТАНЦИЯ И ЕЕ ИКОНА

17. *Дистанция и различие* 232
18. *Другое различающее* 249
19. *Четвертое измерение* 268

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

289

TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAL	3
JEAN-LUC MARION	
L'IDOLE ET LA DISTANCE	
OUVERTURE	9
LES MARCHES DE LA MÉTAPHYSIQUE	
1. L'IDOLE	14
2. LE « DIEU » DE FONTO-THÉOLOGIE	23
3. DISCOURS AUX ATHÉNIENS	33
L'EFFONDREMENT DES IDOLES ET L'AFFRONTEMENT DU DIVIN : NIETZSCHE	
4. L'IDOLE ET LA MÉTAPHYSIQUE	41
5. LES TÉNÉBRES DE MIDI	51
6. LE CHRIST : ESQUIVE D'UNE ESQUISSE	69
7. POURQUOI NIETZSCHE EST-IL ENCORE IDOLATRE ?	83
INTERMÈDE I	94
LE RETRAIT DU DIVIN ET LE VISAGE DU PÈRE : HÖLDERLIN	
8. L'IMAGE MESURÉE	96
9. LE POIDS DU BONHEUR	108
10. LA DISTANCE FILIALE	121
11. L'UNIQUE ET SA DÉSAAPPROPRIATION	133
12. HABITER LA DISTANCE	150
APPENDICE	158
INTERMÈDE II	167
LA DISTANCE DU RÉQUISIT ET LE DISCOURS DE LOUANGE : DENYS	
13. L'ÉMINENCE IMPENSABLE	170
14. LA REQUÊTE DU REQUISIT	182
15. MÉDIATION IMMEDIATE	195
16. LE DISCOURS DE LOUANGE	213
INTERMÈDE III	230
LA DISTANCE ET SON ICÔNE	
17. DISTANCE, DIFFÉRENCE	232
18. L'AUTRE DIFFÉRANT	249
19. LA QUATRIÈME DIMENSION	268
BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS	289

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СВОИМ возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814—1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'histoire*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.