

АНТАНАС МАЦЕЙНА

**БОГ  
И  
СВОБОДА**

АНТАНАС МАЦЕЙНА

# БОГ И СВОБОДА

*Перевод Т. Корнеевой-Мацейнене*



Общедоступный Православный Университет,  
основанный протоиереем Александром Менем

**2009**

ISBN 978-5-87507-287-1

Ответственный за выпуск:

*Д. Лисицын*

Верстка: *С. Иванов*

Корректурa: *Т. Горячева*

© Текст: А. Мацейна

© Перевод: Т. Корнеева-Мацейнене

© Оформление: Общедоступный Православный  
Университет, основанный протоиереем  
Александром Менем, 2009

## ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Антанас Мацейна (1908-1987) - безусловно, один из самых значительных философов Литвы. Создатель оригинальной философской системы, он, однако, никогда не смотрел на занятия философией как на профессию. В письме к сыну от 4 декабря 1978 г. он писал: «Философия сочетается со всякой профессией, ибо сама она не является профессией. Только древние софисты и „профессора“ нынешней философии превратили философию в профессию. На самом деле философия — это человеческое состояние». Что касается А. Мацейны, то в этом состоянии он пребывал всю жизнь, стремясь создать *свою*, самобытную философию. Главными вехами на пути к этой цели были: учеба в семинарии, где он провел пять лет, учеба на теолого-философском факультете Каунасского университета им. Витаутаса Великого, а также — в университетах Лувена, Фрибурга (Швейцария), Страсбурга и Брюсселя. Обучение в семинарии, как он позже признавался, оставило глубокий след в его мировоззрении, хотя ни священником, ни богословом в привычном смысле этого слова он не стал. Учился Мацейна всю жизнь: и тогда, когда уже преподавал в своем же университете методику научной работы, философию культуры и историю педагогики, и позже, когда, навсегда покинув в 1944 г. родину, вел курсы во Фрейбургском (Германия) и Мюнстерском университетах по русской философии, духовной истории Восточной Европы, философии религии. По его собственному признанию, он относительно долгое время преподавал «не свою, а чужую философию религии — Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, Н. Бердяева»<sup>1</sup>, ибо не мог найти собственного «философского пути к Богу». Лишь с 1966 г. Мацейна приступил к чтению лекций на

<sup>1</sup> *Maceina A. Filosofijos keliu (Путем философии)*. - В кн.: *Raštai (Сочинения)*, E. VI. Vilnius, 1994. С. 375-440. Почти все (за исключением последней) приводимые в данной статье цитаты взяты из вышеназванного автобиографического эссе Мацейны.

основе собственной философии, все более утверждаясь как религиозный философ.

Сам Мацейна не причислял себя к какой-либо школе и не считал себя философом-ученым. Не отрицая существования науки, выстраивающейся вокруг философии, равно как и наук, исследующих искусства, он остро чувствовал всю разницу между ученым, профессионально занимающимся философией, и философом в подлинном смысле слова. Свою собственную преподавательскую деятельность Мацейна, кстати, относил к разряду профессионально-исследовательской. Что же касается самой философии, то, по мысли Мацейны, «философия философию [...] *творит*, в то время как ученый ее, уже созданную, *исследует*. Творить, если мы говорим о философии, означает по-новому мыслить или, на мой взгляд, по-новому интерпретировать сущее. Исследовать же означает анализировать философское явление таким, какое оно есть или было. [...] Моя философия — это всегда мои воззрения, а не чужая теория или система [...] Личный характер философии делает философа всегда субъективным, а это в корне противоречит исследованию, ибо исследование на том и держится, что по возможности является объективным, следовательно, говорит то, что говорит сам исследуемый предмет». Не считая философию наукой, Мацейна не видел возможности говорить и о методе философии: «Метод может иметь и имеет только *философия как наука*, где исследование, как и во всякой другой науке, основной способ познания. Говорить же о методе *философии* — все равно, что говорить о методе поэзии, живописи, музыки [...] Это означало бы *научить* быть философом, ибо всякий метод можно изучить. А научить философии означало бы то же самое, что и научить быть поэтом, художником, композитором». Определяя философию как интерпретацию и мысля человека как «однократное» неповторимое существо, Мацейна и на всякую философскую мысль смотрел как на феномен неповторимый и «однократный», хотя, может быть, в чем-то схожий с интерпретациями других философствующих.

Перу зрелого Мацейны принадлежит более 20 книг, множество статей, которые он публиковал на родине и за границей, два поэтических сборника - «Gruodas» («Из-

морозь», 1965) и «Ir niekad ne pamolei» («И никогда до- мой», 1981). Философ и поэт в Мацейне слиты воедино. Поэтому думается, что, когда мы говорим о философе Мацейне, нельзя забывать и о поэте Мацейне<sup>1</sup>. «Жажда писать стихи пробудилась во мне как раз в то время, когда я начал понемногу самостоятельно философствовать [...] И если сейчас утверждаю, что между философией и поэзией есть глубокая внутренняя связь, то это утверждение не отвлеченная теория, но живое личное переживание [...] Я благодарен поэзии за то, что она охраняет мое мышление от догматизма. Возможно, потому и пришел к выводу, что философия - это интерпретация [...] В интерпретации догм нет и быть не может: интерпретация допускает рядом с собой даже свою противоположность, чего не допускают ни исследование, ни вероучение».

Однако в первую очередь Мацейна был не поэтом, а религиозным философом и богословом, правда, последним только в том смысле, который он для себя обозначил, определив теологию «как *разговор о Боге*», — и всю жизнь вел этот «разговор» об Обоснователе человеческого бытия. Главная задача, которую Мацейна поставил перед собой, — «в экзистенции открыть трансценденцию», решалась им всю жизнь и мучительно переживалась. Радость открытия сменялась страданием от того, что решение ускользало, порождая все новые и новые вопросы. Но философия и есть, по словам Мацейны, состояние вопрошающего человека, а вопрошающий всегда страдает, ибо, в отличие от Творца, подлинным знанием не обладает.

«Свою» философию Мацейна «творил» всю жизнь. Это был нелегкий труд, но философия (как и вера), говорил он, всегда связана и с личными усилиями, и с личным риском и не имеет ничего общего с догмами, которые мы принимаем (или не принимаем), не спрашивая и потому ничем не рискуя. «Для меня вера - страшный риск», - писал Мацейна. Возможно, именно поэтому свою первую трилогию Мацейна озаглавил «*Cog inquietum*» («Смятенное сердце»). В трилогию вошли: «*Didysis inkvizitorius*» («Великий инквизитор», на лит. яз. - 1946, на нем яз. - 1952) — интерпретация знаменитой леген-

<sup>1</sup> Стихи А. Мацейна публиковал под псевдонимом А. Ясмантас.

ды Ф. Достоевского; «Jobo drama» («Драма Иова» — 1950); «Niekšybės paslaptys» («Тайна беззакония», 1955 - на нем. яз, на лит. яз. — 1964) — в основу этого произведения, исследующего природу зла, легла «Краткая повесть об антихристе» Вл. Соловьева<sup>1</sup>. Вторую трилогию составляют чисто богословские произведения: «Saulės giesmė» («Песнь солнца» - 1954), посвященная жизни и деятельности Франциска Ассизского; «Didžioji Padėjėja» («Великая Помощница» — 1958), осмысляющая жизнь и деятельность Девы Марии, и «Dievo Avinėlis» («Агнец Божий» — 1966). Последняя книга, по словам автора, была написана «любящим сердцем». В ней он обращается к православной концепции Христа, которая была близка ему<sup>2</sup>. Третью трилогию составляют — «Važnyčia ir pasaulis» («Церковь и мир» — 1970); «Didieji dabarties klausimai» («Великие вопросы современности» — 1971); и «Krikščionis pasaulyje» («Христианин в мире» — 1973-1974). К наиболее значительным произведениям А. Мацейны следует отнести первый том «Religijos filosofija» («Философия религии» — 1976; второй том он не успел написать) и «Filosofijos kilmė ir prasmė» («Происхождение и смысл философии» - 1978). Последнее по замыслу автора должно было стать обоснованием философии религии, однако, по существу, стало последовательным изложением философских взглядов самого автора. Здесь же следует упомянуть и особо ценимое А. Мацейной, одно из последних его произведений, - «Dievas ir laisvė» («Бог и свобода» — 1985), изданное в Чикаго. Это небольшое по объему сочинение состоит из двух частей: 1. «Концепция свободы», насчитывающая три главы, и 2. «Осуществление свободы», состоящая из шести глав; объем произведения — 6 авторских листов (150 стр.).

Перевод с литовского языка осуществлен членом Союза писателей Литвы Т. Ф. Мацейнене (девичья фамилия Корнеева), которая перевела трилогию Мацейны «Сог

<sup>1</sup> Все три книги трилогии А. Мацейны «Сог inquietum»: «Великий инквизитор» (1999), «Тайна беззакония» (1999) и «Драма Иова» (2000) - переведены на русский язык (переводчик - Т. Ф. Корнеева-Мацейнене) и изданы петербургским издательством «Алетейя».

<sup>2</sup> «Агнец Божий» был издан на русском языке издательством «Алетейя» в 2002 г. (переводчик Т. Ф. Корнеева-Мацейнене).

inquietum» — «Смятенное сердце» и его богословский труд «Dievo Avinėlis» («Агнец Божий»),

Хочется надеяться, что предлагаемое читателю философское сочинение «Бог и свобода» Антанаса Мацейны заинтересует российского читателя, тем более что рассматриваемая философом проблема свободы с течением времени становится, как представляется, все более актуальной. Актуальность проблемы приводит к необходимости обсуждать ее на языке, доступном читателю. Именно таким языком владел философ А. Мацейна, что не так часто встречается среди философов современности. Не считая философию наукой, Мацейна, естественно, избегал терминов, ибо термины, по его мнению, язык ученых. Правда, полностью обойтись без терминов невозможно и в философии. Однако Мацейна, употребляя такие слова, как «трансценденция», «субъект», «субстанция», отмечал, что эти слова в философии всего лишь вспомогательные — не главные. А главные находятся тогда, «когда личным философским усилием» мы поднимаем из недр языка «таящиеся там *живые* философские содержания». Произнося эти главные живые слова, мы «словно голыми руками прикасаемся к тому, что более всего заботит философию, - к самому бытию»<sup>1</sup>. Философский язык Мацейны - живой язык, а живой язык всегда понятен. И чем богаче и доступнее этот язык, тем понятнее становится *по-своему* осмысляемый предмет и, более того, тем нужнее сама философия.

Татьяна Мацейнене

Вильнюс, 2008 г.

<sup>1</sup> Sodeika. T. Antanas Maceina, arba kaip filosofuoti lietuviškai? (Codeйка Т. Антанас Мацейна, или Как философствовать по-литовски? - В кн.: Maceinienė T. Pašauktas kūrybai. Antanas Maceina: filosofo asmenybės interpretacija (Мацейнене Т. Призванный творить. Антанас Мацейна: интерпретация личности философа). Вильнюс, 2000.

## ВВЕДЕНИЕ

Да будет мне позволено начать это сочинение фрагментами из двух книг, которые вышли из-под пера руководителей Атейтиники<sup>1</sup>. Одна из них - «Laisvė ir būtis» («Свобода и бытие», Brooklyn, 1953) написана д-ром Иозасом Гирнюсом<sup>2</sup>, прежним руководителем Федерации (атеитиников. - Т.М.), другая - «Laisvės problema» («Проблема свободы», Putnam, 1956) - священником Стасисом Илой<sup>3</sup>, бывшим духовным отцом Федерации. Более 30 лет назад И. Гирнюс писал:

*Какая забота, кроме сохранения свободы, может быть более актуальна для нашего времени? И если пятьдесят лет тому назад свобода считалась святым словом, то наше столетие вновь увидело возрождающуюся тиранию. Даже в самих демократических странах свободе угрожает „безмыслие“, которое называется „общественным мнением“. О какой свободе человека может идти речь, если он передоверяет формирование своего мировоззрения другим? Поэтому нет ничего удивительного в том, что мы стали свидетелями того, что в нашем столетии диктатуры возникали не сверху, а с низу. Сами массы помогли тиранам демократическим, вернее парламентским, путем взбираться на троны. Но вместе с тем мы стали свидетелями того, что во все времена тирания остается такой же, какой и была. Этот двойной опыт порождает вопрос: как сохранить в человеке сознание ценности свободы.*

<sup>1</sup> Атейтиникия (от слова Ateitis, что в переводе означает будущее) - организация католической молодежи Литвы и людей постарше, выросших из их среды, руководствующаяся целью «Все обновить во Христе», служа Богу и родине. Организация возникла в начале 1911 г., однако ее история относится к 1899 г.

<sup>2</sup> Гирнюс Иозас (1915-1994) - известный литовский философ и общественный деятель. Ученик М. Хайдеггера.

<sup>3</sup> Ила Стасис (1908-1983) - католический священник, общественный деятель, автор более 20 сочинений и нескольких молитвенников.

Приблизительно в это же самое время проблема свободы волновала и нашего духовного наставника священника св. Илу. Спрашивая, надо ли обсуждение вопроса свободы начинать „с масштабных и декларативных свобод, предназначенных для прельщения масс, или исходить из свободы человека“, св. Ила делает выбор в пользу свободы человека. Он пишет:

*Все свободы, проявляющиеся в различных областях в разнообразных формах, в конце концов упираются в свободное действие человека. Действие есть способ или форма существования человека. Действие следует за бытием (**agere sequitur esse**). Человек есть свободное бытие, поэтому и его действие свободно. Свободное действие показывает, каким способом личность выражает свою свободную природу. Свобода есть **сущностная форма** выражения личности. Тождественность свободного действия и человеческого бытия есть подлинная основа свободы.*

Эти суждения дополняют друг друга. И. Гирнюс спрашивает, как сохранить «сознание ценности свободы», дабы человек (оставался, говоря словами Видунаса<sup>1</sup>, «для себя человеком», который не избегает общества, но вместе с тем и не превращается в песчинку груды гравия, когда ценится только груды, а не песчинка. Св. Ст. Ила подчеркивает свободу как способ и форму проявления личности, основываясь на происхождении свободы из самого бытия личности: свобода тождественна человеческому бытию. Поэтому его заботит не столько общество, порождающее тиранию, сколько сама личность, которая должна понять, что ее свобода не есть само-волие, но - само-управление. Эти суждения о свободе обогащает недавно вышедшая книга «Asmuo ir laisvė» («Личность и свобода», Chicago, 1984) священника д-ра Антанаса Пашкуса<sup>2</sup>. Это феноменология свободы. Она ограничивается «зримыми проявлениями свободы», оставляя решение вопроса, «что есть эта таинственная свобода» в себе, теологам и философам.

<sup>1</sup> Видунас (наст. имя Vilhelm Storosta) (1868-1953) - литовский мыслитель, писатель.

<sup>2</sup> Пашкус (Пашкявичус) Антанас (р. 1923) - католический священник, психолог, автор книг по психологическим и религиозным проблемам.

Таким образом, этот сознательно или бессознательно оставленный пробел хотелось бы восполнить сочинением «Бог и свобода». Его автор убежден, что сущность свободы проясняется только при подходе к ней как к *религиозной категории*, следовательно, только как к отношению с Богом. Ведь если мы верим в то, что человек есть прямое творение Бога, тогда свобода для этого творения первичная вещь, а не произошедшая и развитая позднее из некоего зародыша или обретенная в отношениях с природой или обществом. Отношение с Богом есть метафизический источник происхождения свободы и феноменологический способ ее проявления в жизни человека. Поэтому в названной книге автор развивает мысль, что человек *истинно* свободен только перед лицом Бога. Это означает: к тайне свободы мы приближаемся только тогда, когда определяемся — положительно или отрицательно — по отношению к своему Создателю.

Поэтому осмысление свободы непосредственно связано с философией религии как пространством, где проявляется и сущность свободы, и ее осуществление. Таким образом, автор попросил бы читателя этого сочинения, перед тем как он возьмет его в руки, хоть немного ознакомиться с основными проблемами его «Философии религии» (Putnam, 1976, ч. 1), особенно с *идеями кенозиса* — центром мировоззрения автора и этой книги тоже. Часто встречающееся сокращение ФР,1, указывает на соответствующие тексты из «Философии религии», где тот или иной вопрос был исследован автором более подробно и поэтому в предлагаемом сочинении лишь затронут или только упоминается.

«Бог и свобода» вышла в свет по случаю *бриллиантового* юбилея Федерации атейтинников: 75 лет существования - это долгая история для всякой организации, особенно для Атейтинники, пережившей такие потрясения в жизни нашего народа, которые могли и могут подорвать даже главные принципы атейтинников: коммунизм в Литве - *католичество*, чуждые влияния в ссылке — *национальную принадлежность*. И все же, если Атейтинники до сих пор сохранилась как католическая и литовская, это знак того, что ее дух здоров и бодр, ее деятельность зорка, а ее организация прочна. О ее жизненности свидетельствует

и серия издаваемых книг под общим названием «Наши идеи в свете современности». Эти издания предназначены для распространения, укрепления и обогащения идеологии атейтиников. Именно так автор определяет предназначение и своего вклада в эту серию и преподносит его ЮБИЛЯРШЕ как дар в знак глубокой благодарности за долгий духовный приют, где созревали излагаемые здесь идеи.

Антанас Мацейна

Германия: Мюнстер,  
27 февраля 1985 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА . . . . .	3
ВВЕДЕНИЕ . . . . .	8
I. КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ . . . . .	13
1. Сущность свободы . . . . .	16
2. Субъект свободы . . . . .	24
3. Объект свободы . . . . .	32
II. ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ СВОБОДЫ . . . . .	45
1. Свобода и необходимость . . . . .	47
2. Свобода как кенозис человека . . . . .	58
3. Бог и свобода . . . . .	68
4. Свобода и атеизм . . . . .	78
5. Зло и свобода . . . . .	86
6. Вина и свобода . . . . .	104
ЭПИЛОГ	
ХРИСТОС И СВОБОДА . . . . .	124

## II

# КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ

Исследуя свободу как отзыв человеческого существа на акт божественного творения, мы отнюдь не задаемся вопросом, свободен ли человек, ибо это было бы чистой тавтологией: задаваться вопросом о реальности свободы означает основываться на ее реальности. Этот вопрос относится к разряду вопросов, в коих содержится сомнение в том, что их самих обосновывает. Без реальности того, о чем мы спрашиваем, такие вопросы вообще не могли бы возникнуть. Скажем, мы не можем серьезно спрашивать, является ли человек мыслящим существом, ибо уже сам этот вопрос есть проявление мышления и его следствие. Такие вопросы тавтологичны по своему типу и пусты по своему содержанию.

Это относится и к свободе. Если бы мы действительно были бы не свободны, у нас не было бы понятия свободы, поэтому мы и не могли бы спрашивать, применимо ли это понятие к нам как к людям. Ибо, кроме человека, в мире нет никакого другого существа, в существовании которого мы нашли бы свободу и могли бы таким образом составить о ней представление. Подле человека находится лишь необходимость как отрицание свободы. Так если бы мы сами были бы подчинены этой необходимости, то как бы нам могло прийти в голову спрашивать, существуем ли мы без этой необходимости, то есть свободны ли мы. И. Б. Лотц замечает, что тот, кто существует, замкнувшись в необходимости, живет в ней, ко всему равнодушный (*dumpf*), не замечая даже самой этой необходимости и не имея даже понятия о ней, тем самым и не представляя себе, что это такое — необязательное или свободное действие<sup>1</sup>. Поэтому мы можем только спрашивать, что значит для человека свобода, как он ее осуществляет или не осуществляет, каково его отношение с миром и с Богом, но мы не можем

<sup>1</sup> *Lötze J. B. Person und Freiheit. Freiburg, 1979. P. 119.*

спрашивать, является ли она действительностью человеческой экзистенции. Иначе говоря, мы можем задавать вопрос о сущности и смысле свободы, но не о том, есть ли она или ее нет.

Поэтому на заданный автору вопрос одного нашего теолога: «возможно ли доказать, что человек свободен» (письмо 1974 г.), надо ответить: нет, нельзя! Ибо всякая попытка доказательства свободы уже основывается на существовании свободы и тем самым представляет собой «порочный круг» (*circulus vitiosus*), логически порочный, а потому в философии невозможный. Никогда не следует подходить к свободе словно из-за спины, чтобы, повернувшись (*reflexio*) к ней, можно было бы проверить ее существование. «Свобода, - как прекрасно замечает Г. Марсель, - есть условие всякого подтверждения (*vérification*), но сама она может быть мыслима только как строго неподтверждаемая (*invérifiable*)»<sup>1</sup>. Поэтому нельзя мыслить о свободе только как о возможной и попытаться увидеть, превратилась ли эта возможность в действительность. Это заметил уже С. Кьеркегор, сказав, что свобода «как только она есть — она действительна»<sup>2</sup>. Скажем, если бы животное *могло* быть свободным, тогда оно и *было бы* свободное, перестав быть животным. Осмыслять свободу всегда значит уже существовать в ее пространстве.

По этому пути мы и пойдём. Здесь мы попытаемся только спрашивать, какое место свобода занимает в онтологии божественного творения. Что означает то, что Бог дарует человеку бытие как свободу? Что означает, что свободное творение «бывает» вместе с Богом и действует вместе с Ним? Рассуждая о кенозисе Бога, мы говорили, что своим творческим актом Бог отдает самого себя и что это от-давание себя есть не что иное, как выражение Его любви в пространстве небытия (ср. ФР, 1. С. 302-310)<sup>3</sup>. Это означает: творение есть зримость любви Божьей и перед лицом Бога «бывает» как объект Его любви. Это не

<sup>1</sup> Marcel G. *Journal métaphysique*. Paris, 1935. P. 31.

<sup>2</sup> Kierkegaard S. *Der Begriff der Angst*. Werke. Düsseldorf, 1952. Т. 11-12. P. 19-20.

<sup>3</sup> Сокращение ФР, 1, здесь и в других местах указывает на сочинение автора «Философия религии». Putnam, 1976. Ч. I.

религиозно-нравственный вывод. Это онтологическое определение человеческой структуры. Быть объектом любви Бога — глубинная основа человеческого существования, его предназначение и его цель. Отдавая самого себя, Бог творческим актом дарует бытие своему Ты, в котором Он воплощает свою любовь. Человек как творение отнюдь не безразличен Богу. Он любим Богом со всеми вытекающими из этой любви последствиями (ср. ФР, 1. С. 193-204) - даже смертью ради спасения человека, как это провозглашает христианская религия (ср. Ин. 15:13; 1 Ин. 4:9-10).

Однако в каком случае человек как творение может быть Ты Бога? Ответить на этот вопрос нетрудно: *Божьим Ты может быть только свободное существо*. Мы уже упоминали о том, что отношение Я-Я становится отношением Ты—Ты только тогда, когда и одно, и другое Я взаимоотносятся, делая общим свое существование (ср. ФР, 1. С. 178—181). Если мы говорим о Боге, то Бог открывается уже в самом акте творения, ибо это есть акт любви (ср. ФР, 1.С. 191—193). Что же касается человека, то ОЦ открывается тогда, когда сознательно принимает Бога в свою экзистенцию как в его собственное жилище (ФР, 1. С. 182). Но такое возможно только при условии свободы, ибо на открытость Бога может ответить — положительно или отрицательно - только свободный человек, открывая ему или закрывая перед ним свою экзистенцию. Свобода — это главное условие отношения Ты-Ты между Богом и человеком. Человек как Ты Бога не может быть ни марионеткой, которой манипулирует Бог, скрывающийся за кулисами человеческой экзистенции; ни компьютером с заранее запрограммированным Богом направлением к себе. Ибо в любом случае это было бы лишь проявлением необходимости. Любовь же, обусловленная необходимостью, была бы не любовью, а издевательством над ней и вместе — злейшей насмешкой над человеком. Человек-марионетка или человек-компьютер были бы не творением Бога-Любви, а порождением некоего злого демиурга.

Таким образом, называя отношение Бога и человека *религией*, мы тем самым включаем свободу в ряд религиозных категорий. Более того: только свобода дает возмож-

ность религии как отношению любви осуществлять это отношение не только в обществе, не смиряясь с внешним насилием, но и *быть* этим отношением, не смиряясь с внутренней необходимостью, которая была бы вплетена в структуру человеческого Я-существа.

## 1. Сущность свободы

Что такое свобода? Так как свобода, как вскоре убедимся, сущностно связана с личностью, она с трудом поддается определению, ибо и саму личность, если основываться на родовидовом отношении, логически определить нельзя: *личность не имеет рода*; в противном случае она не была бы единственной. Исходя из этого всякие «определения» свободы обычно носят либо чисто отрицательный, либо всего лишь описательный характер: они передают только условия осуществления свободы (отсутствие насилия, возможность выбора...), но не саму ее сущность. Трудности и даже путаница возрастают еще и потому, что в рассуждениях о свободе ее сущность часто смешивается с ее осуществлением, а осуществление недостаточно связывается с необходимостью, что приводит к тому, что в конце концов свобода слишком легко включается в умственную или нравственную область, словно своевольное или разнузданное действие не может быть свободно. Это и привело М. Шелера к мысли, что «мы познаем, что такое свобода, только внутренней жизнью собственной воли и никогда — теоретическим рассуждением»<sup>1</sup>.

И все-таки автору этой книги кажется, что он нашел - нет, не логическое определение свободы, а *онтологическое ее выражение*, которое позволяет обнаружить слагаемые свободы и таким образом дает нам возможность осмыслить ее несколько глубже, нежели это удастся при рассмотрении ее с точки зрения психологического, нравственного или социального аспек-

<sup>1</sup> Scheler M. Schriften aus dem Nachlass, Werke. Bern, 1957. Т. X. P. 157.

тов. «Сущность свободы заключается в абсолютно собственной потенциальной возможности личности определить саму себя - *das Wesen der Freiheit ist die absolute Selbstverfügung des Subjekts über sich selbst*»<sup>1</sup>, — говорит католический теолог и иезуит К. Рахнер в своем сочинении «Источники свободы - *Ursprünge der Freiheit*». Вне сомнения, сходство с Фомой Аквинским здесь очевидно, который, подобно Аристотелю, полагал, что свободен тот, кто есть причина самого себя: „*causa sui*” (*De veritate, q. 24, a. 1*). Однако высказывание Рахнера более содержательно, и в нем яснее проявлена структура свободы. Поэтому в своей интерпретации мы будем основываться именно на этой его мысли, которую сам Рахнер в упомянутом сочинении не развил — возможно, потому, что свои размышления он ограничил концепцией христианской свободы и таким образом исследование свободы перенес в теологически-нравственную область.

Как понимать, что свобода, как утверждает К. Рахнер, есть «абсолютно собственная потенциальная возможность - *die absolute Selbstverfügung*»? Немецкое слово *verfügen* многозначно. Оно используется и в бытовой, и в экономической, и в правовой, и в философской, и в теологической речи. Но везде оно означает: решить, определить, верить, использовать, иметь что-либо в своем распоряжении или ведении. На философском языке слову *Verfügung* более всего соответствует литовское слово *galia* в смысле потенциальной возможности. Таким образом, в нашем случае *Selbstverfügung* означает *собственную* потенциальную возможность или свою *собственную* способность, следовательно, не какое-то *другим* данное полномочие или *кем-то* возложенную обязанность. Свобода есть потенциальная возможность *самого* человека, которую он сам и осуществляет как свою *собственную*: своим именем и своей ответственностью, сам из себя и самим собой. Это есть возможность самого человека в онтологическом смысле слова «сам». *Действие личности свободно настолько, насколько оно для него есть свое*; это означает: насколько оно является действием его самого,

<sup>1</sup> *Horkheimer M. - Rahner K. - Carl Friedrich von Weizsäcker, Ueber die Freiheit. Stuttgart, 1965. P. 31.*

действием не врожденным, не принудительным и не приказным. Прекрасно сказал И. Гирнюс: «человека нельзя ни принудить быть свободным, ни запретить ему быть свободным»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, ни позитивная данность, ни негативное препятствие на сущность свободы не оказывают никакого влияния и ее не определяют. *Свобода — это моя личностная собственность*, ни от кого не приобретенная и никому не передаваемая. Всякое свободное действие есть само начало: за свободным действием нет ничего, что было бы его источником или основой, «ибо подлинное начало существует по ту сторону причинности»<sup>2</sup>. Свободное действие есть причина самого себя и именно поэтому всегда *изначально*. Мотив, так часто связываемый со свободным действием, не является источником свободы, а всего лишь оправданием ее проявлений перед разумом. Мотив свободу не определяет, а только оправдывает или не оправдывает. Однако и неоправданное действие свободно; оно является оправданным или неоправданным именно потому, что свободно. *Свободное действие в своей сущности немотивировано*. Ибо, если бы оно обязательно было бы мотивированным, тогда и для этой мотивации мы искали бы мотив — искали бы до бесконечности, пока в конце концов не оказались бы в такой точке, которая действительно не имеет никакого мотива: мы пришли бы к самому началу, где вопрос «почему?» утрачивает смысл. «Свобода есть основа основ», — говорит М. Хайдеггер, и поэтому «бездна (*Abgrund*) человеческого бытия (*des Daseins*)»<sup>3</sup>. Свобода - это независимость от «почему?». Спрашивать в присутствии свободы «почему?», означает ее отрицать.

Именно здесь свобода сталкивается с божественным творением. Рассматривая акт творения, мы говорили о том, что акт творения есть давание бытия -*collatio esse*, следовательно, *данность*, а не продукт самого человека. Но разве свобода не есть проявление человеческого бытия и даже — его форма, а потому тоже данная Богом-

<sup>1</sup> *Girnius J. Laisvė ir būtis. Kari Jasperso egzistencinė metafizika. Brooklyn, 1953. P. 53.*

<sup>2</sup> *Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957. P. 378.*

<sup>3</sup> *Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt/M.; 1949. P. 48-49.*

Творцом? Разве человек не получает свободу от Бога? Так как можно утверждать, что свобода есть собственная потенциальная возможность, мало того — *абсолютно* своя? Прав ли был Н. Бердяев, когда утверждал примат свободы над бытием, говоря, что свобода первичнее бытия и собой определяет его путь?<sup>1</sup>

Не вызывает сомнений, что свобода есть состояние человека: «быть» по-человечески означает свободно «быть». Однако что означает *быть*? Несколько раньше на это мы ответили, что существование есть постоянное настоящее божественного творения. Акт божественного творения бесконечен. Бог творит постоянно — здесь имеется в виду не сотворение новых тварей, а уже имеющееся и постоянно творимое существо: творение никогда не бывает сотворенным, но всегда - творимым. С другой стороны, об этом мы тоже говорили, акт творения происходит в пространстве небытия. Мы — не продолжение божественной субстанции (Плотин), не продукт первичной материи (Платон), но совершенно первичные-первобытные существа, которые возникают из небытия и потому имеют абсолютное начало. Нас никогда не было ни в каком смысле и ни в каком виде. Отсюда следует, что наше существование есть *отношение* и с Творцом, и с небытием. Мы — не отвлеченные существа, следовательно, отъединенные и от Бога, и от небытия. Напротив! Акт творения как никогда не прекращающийся постоянно связывает нас и с Творцом, который призывает нас быть, и с небытием, в котором мы начинаем «быть» и «бываем». Такого, чтобы человек был сотворен однажды и тем самым словно вытасчен из небытия, дабы его перешагнуть, нет. Отнюдь нет! Небытие - это пространство, в котором совершается человеческое бытие. Поэтому вне человека, за человеком, по ту сторону человека небытия нет. Творение и небытие неотделимы от Бога и точно так же они неотделимы и от человека. Бог не покидает небытия потому, что непрестанно творит нас, человек же не оставляет небытия потому, что он не перестает быть творимым. «Бывать» в пространстве небытия есть необходимость человека как творения.

<sup>1</sup> Ср.: Бердяев Н. Метафизическая проблема свободы. Путь. 1928. № 9. С. 47.

Но именно эта необходимость и делает возможной свободу. Ибо свободен лишь тот, кто не предопределен. Человек же как Я-существо не предопределен. Бог человека не предопределяет, ибо творит его как свое «Ты», которое отвечает на этот высочайший акт любви тоже любовью, но не по предрешению свыше, а *решением из себя*. Условием такого самоопределения является свобода человека. Поэтому «не человек, а Бог не может обойтись без свободы человека»<sup>1</sup>, — замечает Н. Бердяев. Ибо без свободы не было бы никакого отклика человека на любовь Бога. Вот почему Бог по отношению к человеку совершает ограничение себя как абсолюта или кенозис, ибо без этого ограничения человек был бы всего лишь производным абсолюта или его совсем не было бы: не ограничивающий себя абсолют не оставляет пространства для относительного существа. Кенозис Бога есть необходимое условие свободы человека, такое же необходимое, как и для акта творения. Мы свободны только потому, что нигде и никогда не сталкиваемся с абсолютом как абсолют, то есть как с неограниченным Могуществом. «Бог есть *incognito* в мире, — говорит Бердяев, — и с этим связана свобода человека»<sup>2</sup>. Вне сомнения, как утверждает Бердяев, «люди с трудом могут вынести... кенозис Христа. Они хотели бы царственного величия Бога»<sup>3</sup>. И все же «Христос был в мире *incognito*, и это было Его кенозисом. Поэтому восприятие Его требует веры, т. е. свободы»<sup>4</sup>. Свое замечание, что человек должен исполнять волю Бога, Бердяев дополняет: «Мало сказать, что человек должен исполнить волю Божью, нужно угадать, в чем воля Божья. И если воля Божья в том, чтобы человек был свободен, то утверждение свободы человека есть исполнение воли Божьей... Свобода человека обосновывается на требовании Бога...»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Бердяев Я. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 93. Или в кн.: Бердяев Н. *Философия свободного духа*. М., 2006. С. 157.

<sup>2</sup> Бердяев Н. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. В кн.: *О назначении человека*. М.: 1993. С. 261-262.

<sup>3</sup> Там же. С. 261.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Бердяев Н. *Философия свободного духа*. М.: 1994. С. 93-94.

По словам Блаженного Августина, Бог создал нас для себя — *fecisti nos ad Te (Conf I, 1)*, но это не было предопределением человека. Интерпретация августиновского *cor inquietum* как трансцендентного предопределения, которое якобы дает возможность человеку «услышать» слово Божье как *божественное* и таким образом в него поверить и его принять, была бы чистейшим недоразумением и вместе с этим — отрицанием свободы человека<sup>1</sup>. Если бы действительно так было, то тогда отклик человека на зов Божьей любви был бы не самостоятельным его словом преданности или предательства, а всего лишь эхом этого зова, отраженным человеческим существом, которое предопределено трансценденцией. В таком случае Бог слышал бы не человека, но только себя самого. Человек был бы всего лишь «камнем», отражающим зов самого Бога. Вот почему трансцендентное предопределение, столь модное в нынешние времена при решении проблемы веры, несовместимо со свободой человека — так же, как и всякое другое предопределение - предварительное или исходящее свыше.

Отношение с небытием не предопределяет человека потому, что в небытии нет ничего, чем оно могло бы его предопределить. „Бывать“ в пространстве небытия означает „бывать“ свободно. Мы уже упоминали о том, что небытие для Бога отнюдь не является данностью, следовательно, тем, что существует «подле» или «по ту сторону» Бога: Бог делает его возможным, ограничивая свое абсолютное действие (ФР, 1. С. 261—269). Бог делает возможным небытие, а небытие делает возможной свободу как неограниченность. Таким образом между Богом и свободой возникает отношение. Бог не создает свободу *утвердительно*м способом, как не создает и небытия. Ибо всякая утвердительность была бы предопределением существа, что означало бы уничтожение его свободы. Непрестанно творя из небытия, Бог тем самым делает возможным не только происхождение человека из небытия, но и его *существование* в пространстве небытия, которое человека никоим образом не предопределяет. Так человек

<sup>1</sup> Ср.: Holz H. *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Mainz, 1966; Rahner K. *Hörer des Wortes*. Freiburg/Br., 1971.

и оказывается в сфере свободы. „Быть” творимым Богом из небытия и „быть” свободным онтологически одно и то же. Только небытие является подлинным или аутентичным началом наших действий, ибо только в этом случае мы сами порожаем и определяем эти действия. Действуя в пространстве небытия, мы действуем, не подвергаясь никаким влияниям со стороны, то есть действуем из себя и собой. Это и называется той своей собственной возможностью - *die Selbstverfügung*, которую К. Рахнер считает сущностью свободы.

Итак, как видим, свобода не дана человеку, даже Богом, она не есть данность, а лишь неограниченность человека. Но делает эту неограниченность возможной сам Бог, ибо Он творит человека как Я-существо постоянно, тем самым делая возможным его существование в пространстве небытия тоже постоянным. *Человек „бывает” как открытое существо*, поэтому и ведет себя соответственно этой своей открытости: *человек „бывает” в своём собственном ведении и возможности*. Это и есть его свобода. Вся тварная структура человека несет свободу как свое основание. Каждый, для кого Бог не есть его „Ты” и кто не осознает себя как „Ты” Бога, не осознает и свободы; он всего лишь дрожащая тварь перед лицом страшного Бога. Разногласие христианства с другими религиями в определении концепции личности человека заключается в том, что оно преодолело страшного Бога и на его место поставило Бога-Любовь (и чем его преимущество), перед которым человек не падает ниц, а садится с Ним за один стол и вместе с Ним ест «убогий ужин нищеты» (К. Брадунас<sup>1</sup>), как Его друг и даже как сын, но не как раб. Это расхождение с другими религиями и вытекающие из него выводы нами еще не до конца осмыслены и пережиты, они не нашли отражения в наших поступках. Здесь мы всего лишь напоминаем об этом, ибо развитие этой темы было бы задачей целой философии, объектом которой стала бы не религия как таковая, но содержание самого христианства. Здесь мы только заостряем внимание на том, что сущность свободы может быть осознана только при восприятии и понимании Бога как Любви,

<sup>1</sup> Казис Брадунас (р. 1917) - литовский поэт.

а человека - как друга Бога, которому человек говорит «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20:28), а Бог отвечает: «Я назвал вас друзьями» (Ин. 15:15). Это онтологические **определения, без глубин** которых наше религиозное сознание осталось **бы** совсем плоским.

То же самое надо сказать и о небытии. Кто не осознает, что такое небытие для меня как для Я-существа, тот, мысля как детерминист, не осознает и свободы, даже если бы о свободе говорили «языками... ангельскими» (1 Кор. 13:1). Мы уже упоминали о том (ср.: ФР, 1. С. 285-286), что и патристика, и схоластика, даже подчеркивая акт божественного творения из небытия, само небытие слабо осмыслили. Вопрос, что означает — Бог творит из небытия и что означает — человек творим из небытия, в те времена вообще не возникал. Только философия нашего времени, которую называем экзистенциальной, придает огромное значение небытию. Давний вопрос Лейбница, почему есть нечто, а не, скорее всего, ничто, привлекло внимание этой философии именно возможностью этого *ничто*. Экзистенциальная философия приобрела «нигилистический» оттенок не потому, что она обесценила «высшие ценности», так нигилизм понимал Ф. Ницше, но потому, что *nihilum* оказался в ее центре, заменив постоянство сущности преходящностью бытия. И все же небытие не является объектом экзистенциальной философии, ее объект — *человек*. Небытие для нее всего лишь горизонт, на котором она видит человека и, наблюдая за ним, осмысляет его. Небытие, как говорил Р. Берлингер, придает «характерный профиль» человеку, который выявляет его лицо<sup>1</sup>.

Самой же характерной чертой в этом профиле экзистенциальная философия считает свободу человека, настолько характерной, что она даже становится раздвигательной гранью между старой и новой философией, именно: «Классическая метафизика рассматривает свободу с точки зрения онтологии, экзистенциальная же онтология (это понятие и термин принадлежат М. Хайдеггеру. — *Прим. авт.*) рассматривает онтологию с точки

<sup>1</sup> *Berlinger P. Das Nichts und der Tod? Frankfurt/M. (нет даты). P. 31.*

зрения свободы»<sup>1</sup>: старая философия идет к свободе через бытие, новая — идет к бытию через свободу<sup>2</sup>: «бытие и экзистенция погружены в бездну свободы». Поэтому и известное утверждение Ж. П. Сартра, что человек «приговорен к своей свободе», имеет глубокий смысл. Этот образ говорит о том, что свобода не является каким-то одним свойством человеческого бытия, но есть *само* это бытие: «Я *есть* моя свобода» (Ж. П. Сартр, Драма «Мухи» - *Les Mouches*). Осознавая человека как „Ты" Бога, мы могли бы перефразировать упомянутое изречение Сартра и сказать: человек благословлен на свою свободу. Однако смысл остался бы тем же, именно: *мы не можем не быть свободными*. Приговор или благословение — и то и другое закрывают врата перед возможностью освободиться от своей открытости и существовать как ограниченность. Это невозможно, ибо это означало бы опровержение самого себя — не психологически, но онтологически, как возвращение в ничто, что как раз не в ведении и не в возможности человека. Человеческое бытие и свобода всего лишь две грани одного и того же, а именно — человека как Я-существа. Если бы кто-нибудь отринул одну из них, он отринул бы и другую. Будучи «приговорены» или «благословлены» к бытию, мы тем самым «приговорены» или «благословлены» и к свободе.

## 2. Субъект свободы

Кто является носителем этой абсолютно своей возможности или свободы? Кто есть свободный, понимая *есть* не как логическую связку, а как само наше бытие? Иначе говоря, кто «бывает» свободно? — К. Рахнер, чье описание свободы мы будем интерпретировать и дальше, называет этого носителя «субъектом»: „*de absolute Selbstverfügung des Subjekts*". Но ведь «субъект» так же многозначен, как и «возможность». «Субъект» имеется и в гносеологии и в грамматике; в праве и в этике; в психо-

<sup>1</sup> Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt/M., 1949. P. 170.

<sup>2</sup> Ср.: Ibid. P. 169.

логии и социологии; везде он разный и даже совершенно другой. Таким образом, что мы имеем в виду, говоря, что «субъект» несет в себе возможность самоопределиться? Кто является подлинным *субъектом* свободы, то есть тем, для кого свобода есть его *состояние*?

Ответ на этот вопрос осложняется прежде всего тем, что мы привыкли свободу перепоручать *воле*. Почти всегда и прежде всего наша мысль обращается к свободе воли и таким образом сразу же преграждает путь к подлинному носителю свободы. Ибо воля - это всего лишь возможность или способность (*potentia*) человеческого существа - не меньше, но и не больше. Так каким же образом можно говорить о свободе возможности, даже если бы мы эту возможность называли духовной? Возможность уже потому не может быть носителем, ибо она сама требует носителя: ведь возможность — это всегда чья-то возможность. Поэтому последовательно и воля отнюдь не является возможностью, которая существует сама по себе, независимо. Она *моя* воля: не она меня определяет, но это я ее определяю, ее развивая, укрепляя или ослабляя, закаляя и направляя. Часто говорят, что объектом воли является «мыслимое умом» благо (ср.: *Фома Аквинский. De veritate. Q. 22. A. 5*), а ее функцией — выбирать между разными благами (ср.: там же, *A. 6*). И все-таки я могу принудить свою волю выбрать зло и осуществлять его (например, мстить). В отношении меня самого моя воля отнюдь не свободна. Она делает то, что я ей приказываю. Возможно, что она это делает нехотя, поскольку мое принуждение не соответствует ее природе, как сознательное говорение неправды или ложь не соответствует природе разума. Однако воля все-таки делает это, ибо я этого хочу. Воля есть инструмент свободного моего действия, но не *автор* этого действия: его автором являюсь я сам. Поэтому не воля несет ответственность за свободное действие, а я сам за него отвечаю. Я не могу освободиться от ответственности, указывая, что во всем виновата та или иная моя воля, ибо я отвечаю и за характер самой воли. Даже и от конечной цели, к которой воля, как говорит Фома Аквинский, *обязательно* стремится (ср.: там же, *A. 6*), я могу волю устранить, полностью опровергая эту цель (атеизм). Даже и в случае демонизма, создающего абсолютное отношение

с ложью, я могу принудить волю участвовать в создании этого отношения всесторонним отрицанием или разрушением истины и таким способом превратить волю в исполнительницу зла или сделав ее демонической<sup>1</sup>. Таким образом, говорить о воле как о субъекте свободы можно только не в прямом смысле: например — говорят, что пуля попала в лоб. Но ведь субъектом этого действия является не пуля, а стрелок.

То же самое можно сказать и о других человеческих способностях: ума, памяти, воображения, чувств, ощущений и т. д. Все они относятся к природе человека, поэтому и определены своими объектами, следовательно, не свободны. Человеческая природа со всеми своими слагаемыми и со своим способом действия находится в согласии с природой: человек - это малый космос, связанный с большим космосом и по своему происхождению, и по своему положению. Большой же космос, или природа, полностью предопределен (детерминирован). Таким образом, говорить о свободе в природе означает опровергать саму природу. *Способ существования природы — необходимость*. И только необходимость оберегает природу от губительного для нее хаоса. Но та же самая необходимость «живет» и в нашей природе, ибо и природа в целом и человеческая природа — это один и тот же мир, только рассматриваемый с разных точек зрения. Говоря «человеческая природа», мы имеем в виду мир, который находится внутри нас. Говоря «природа», мы имеем в виду тот же самый мир, но существующий вне нас, в котором мы сами существуем. Структура мира остается все той же, в независимости от того, является ли этот мир нашей природой или природой вне нас. Таким образом, и необходимость как способ существования мира присуща и природе в целом и нашей собственной природе. А так как необходимость по своему смыслу есть противоположность свободы, то и отыскать свободу в нашей природе невозможно. То, что в нас принадлежит природе или «миру», не является и не может быть носителем свободы или ее субъектом.

<sup>1</sup> Ср.: Krings H. Fragen und Aufgaben der Ontologie (раздел «Das Phänomen des Dämonischen»). Tübingen, 1954. P. 229, 237; ср.: P. 242-243.

Однако человек не только природа, как животное. Животное - это индивидуализация вида, поэтому оно не только ему подчинено, но и выражает его своей структурой, своим действием и, наконец, своей целью: животное «бывает» не для себя, но - для вида. Вид преобладает над ним и его определяет до самых глубин его индивидуальности. Животное не имеет ничего, что было бы *своим* только для него самого, ибо оно не есть *сам*. Поэтому к животному можно полностью отнести высказывания Г. Марселя об индивиде вообще как об общем в положении части: у него нет лица и зрения; он всего лишь зачаток<sup>1</sup>. Следовательно и человек как *отдельный* носитель общей природы тоже является этой природой в положении части; в этом отношении и он не имеет ни зрения, ни лица, а вместе с тем — и свободы. Но все же структура человека этим не исчерпывается. Человек есть нечто большее, нежели только отдельность, взятая из общего, или индивид. *Человек — это еще и личность*. Личность же не только не сливается со своей природой, она не сливается и с природой в целом или обществом, а «бывает» в противостоянии к ним. «Личности свойственно противиться (*affronter*)», — говорит Г. Марсель; противодействовать, или противиться, по Марселю, означает зреть или прозреть, то есть осознать свое положение и во внешнем мире, и в самом себе<sup>2</sup>. Животное существует, слившись со средой, и поэтому оно слепо по отношению к себе: оно не противится и не сопротивляется: оно никогда, как прекрасно сказал Р. М. Рильке, не покидает «родного лона» (8-ая элегия). Человек же своим зрением как раз и выделяется из совокупности всего, осознавая себя как *НЕ* для всего, что есть вне его или в нем самом. Для человека все есть «расстояние» (Р. М. Рильке).

Таким образом, это его зрение или отличие от всего мы называем *личностью*. Человек не только индивид, несущий общую человеческую природу, но и личность, которая не является этой природой и осознает это. Человек не только существо в общем, но и Я-существо отдельно. Он не только представитель вида, который численно

<sup>1</sup> Ср.: Marcel G. Du Refus a l'Invocation. Paris, 1948. P. 151.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P.147-148.

может приумножаться бесконечно, но вместе с тем он и единственный, неповторимый и незаменимый. Произнося Я, человек открывает совершенно новое онтологическое пространство, в котором он «бывает» однократно: *быть единственным — это состояние Я*. Личность нельзя повторить - ни одновременно, ни попеременно. Иначе говоря, личность не может «быть» в нескольких экземплярах. Человеческое Я для каждого всегда свое и всегда другое. Личность не имеет вида или рода, поэтому его и не выражает, как его выражает индивид в положении части. Н. Бердяев даже утверждает, что «когда личность вступает в мир <...>, то мировой процесс прерывается»<sup>1</sup>. Космический процесс, как процесс природный и потому сущностно повторяющийся, постоянен. Между тем личность возникает в этом процессе как однократная: я «бываю» только один-единственный раз. Меня как меня самого никогда не было. У меня нет никакого лона, которое меня как Я выносило бы. *Я есть само начало*, поэтому не принадлежу своей среде, не являюсь ее частью и «не бываю» как индивидуальное ее выражение. Я переступаю через все, что «бывает» как не-Я: мое бытие есть «не *sum*, но *sursum*» (Г. Марсель). Поэтому логически определить меня невозможно. Я вне определения. Я есть только имя, которое соответствует мне одному и никому другому, несмотря на то, что лингвистически оно может быть тем же самым словом.

С другой стороны, человек, как мы отмечали, не только личность. Он есть и природа, а тем самым и индивид, как частное проявление этой общей природы. Так как же соотносятся эти два компонента человеческого существа: его природа и личность? На этот вопрос отвечает само самосознание личности. *Человеческая природа принадлежит личности, но она не есть личность; она моя, но она не есть „я“: „я“ есть не-она*. Обо всем могу сказать, что это мое: моя плоть и моя душа, мой ум и моя воля, мое чувство и мое ощущение. Однако ничто из всего этого, что мне принадлежит, не есть я сам - ни плоть, ни душа, ни ум,

<sup>1</sup> *Berdiaeff N. De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme. Paris, 1946. P. 21. (Цит. по кн.: Бердяев Н. Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 18.)*

ни воля, ни чувство, ни ощущение. В поисках содержания личности, следовательно, содержания моего «Я», оно представляется как ничто, ибо оно действительно никогда не есть нечто. Ни в одном слагаемом моей природы меня самого как «Я» найти невозможно: *все есть мое, ничто не есть я сам*. Поэтому ни один мыслитель нашего времени (Г. Марсель, М. Шелер...) в противоположность древним (Боэцию, Фоме Аквинскому...) не считает личность субстанцией и этим строго отделяет личность от предмета — даже и в духовном смысле, ибо неличностный дух (по мысли Н. Гартмана) тоже является предметом, например, общество, идея, воплощенная в художественных произведениях... Но для нашего исследования это различие воззрений на личность значения не имеет. Является ли личность субстанцией или чем-то другим, значения не имеет, ибо в каждом случае она есть *субъект* всех возможностей человека, автор всех его действий, даже и тех, которые происходят за пределами его сознания, например рост (я расту или не расту). Таким образом, совершенно справедливо Г. Марсель называет личность «тотальным присутствием — *présence totale*», личность всегда есть «здесь и сейчас»<sup>1</sup>.

В этом тотальном присутствии как раз и существует человеческая свобода. Личность является субъектом свободы или ее носителем и автором свободных действий. Не моя природа, не исключая даже и волю, свободна, но *я сам свободен* - я сам и ничто другое во мне. «Из

<sup>1</sup> См.: *Marcel G. Homo viator*. Paris, 1947. P. 18, 19. Приблизительно того же мнения придерживается и Ж. П. Сартр, говоря о нашей невозможности отстраниться от «Я», чтобы посмотреть на него словно издали: «Оно всегда с нами, чтобы мы могли встать перед ним. Когда мы отходим от него, чтобы возникло между нами хоть какое-то расстояние, оно шаг за шагом следует за нами. Оно настолько близко, что никак нельзя отойти от него и оказаться перед ним». (*Sartre J.-P. Die Transzendenz des Ego. Drei Essays*. Hamburg, 1964. P. 33)

Ср. с переводом А. Кричевского: «Его присутствие слишком близко, чтобы мы могли встать на действительно внешнюю по отношению к нему точку зрения. Когда мы отступаем назад, чтобы попытаться занять по отношению к нему некоторую дистанцию, то оно все равно сопровождает нас в этом отступлении. Оно - бесконечно близко, и я не могу ни отойти от него, ни обойти его вокруг». (*Сартр Ж. П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания*. Логос 2003. № 2 (37). С. 86-121). - *Прим. пер.*

тех же самых корней, — говорит И. Б. Лотц, - из которых вырастает личность, обязательно исходит и свобода»<sup>1</sup>. Корни же личности, как уже не раз замечали, кроются в сотворении человека как Ты Бога. Тем самым в этом сотворении сокрыта и свобода. Происхождение свободы и происхождение человека неразделимы. Так же, как личность, которая является однократностью, не порождается общим, так и свобода, которая является неограниченностью, не может происходить из необходимости. Иначе говоря, в космологической сфере корней личности и свободы обнаружить нельзя, ибо в этой сфере господствует и общее, и необходимость. Это означает: *ни человеческая личность, ни человеческая свобода не есть и не могут быть порождением природной эволюции*. Если человек есть Я-существо и если свобода есть состояние Я-существа, то само по себе понятно, что эти два начала человеческой структуры сами собой указывают на свое происхождение из небытия силой божественного действия. Они самой своей сущностью требуют *прямого* действия Бога и, таким образом, соединяют человека с Богом тоже прямо или непосредственно, то есть без всякого - природного или духовного — посредничества со стороны. По отношению к Богу личность и свобода есть сама «прямота». Ибо только в этом случае Бог может быть Ты человека, а человек — воплощением любви Бога в своем Ты. Любой посредник, через которого прошла бы личность со своей свободой, уничтожил бы это непосредственное отношение: через посредника нельзя ни любить, ни быть любимым<sup>2</sup>.

Непосредственное божественное происхождение свидетельствует о том, что личность как субъект свободы совершенно объективна, то есть, независимо от убеждений и действий самой личности, есть *понятие сакральное*. *Личность свята в себе; свята и ее свобода*. Здесь сокрыто достоинство (*dignitas*) человека, неуязвимость его личности, уважение и сохранение его прав. Не наша природа несет свободу и не она делает всех людей равноценными: это

<sup>1</sup> Lötz J.B. Person und Freiheit. P. 13; ср.: 189.

<sup>2</sup> Более широко эти мысли автор развил в своей книге «*Didieji dabarties klausimai*» («Великие вопросы современности»). Chicago, 1971. P. 267-294. - Прим. автора.

делает только личность. Только человек-личность равен другому человеку-личности. Только человек-личность пользуется равными правами как общественным выражением своего безусловного достоинства и ценности. Только человек-личность никому не подчинен, ибо он есть цель для себя и смысл в себе. Личностное достоинство одинаково и в гении и в глупце, в святом и в грешнике. Уже благодаря только одному тому, что человек есть личность, он, по мысли Н. Гартмана, имеет не только структуру существа, но и структуру ценности; он есть «сущностная и основная ценность» (*der substantielle Grundwert*)-, поэтому и невозможно мыслить человека как существо, не мысля его и как ценность; человек как «ценностное существо» должен мыслиться не только онтологически, но и аксиологически<sup>1</sup>. Признание безусловного достоинства личности и выражение этого достоинства во всеобщих правах человека дополняет онтологическое воззрение аксиологическим. И это, возможно, самый большой вклад нашего времени в философию человека в целом и в философию религии в частности.

Вне сомнения, М. Шелер в свое время (1916) был прав, заметив, что «человеческий индивид признается личностью, только достигнув определенного уровня прогресса»; но здесь же он добавляет, что «значимость исторического процесса» как раз и измеряется этим признанием<sup>2</sup>. История, не признающая каждого человека личностью, отказывающая ему в ранге личности, тем самым не признает и его свободы. Такая история либо еще не вышла из варварского периода, либо снова в него впала. В ходе истории, по Шелеру, личность все более освобождается от роли «быть чистым последствием исторической причинности» и становится «все более и более надысторической», осознавая себя «ценностью ценностей»<sup>3</sup>. Конкретно это осознание выражается в борьбе за свободу во всех областях. История становится процессом приобретения сознания личностью как субъекта свободы. Свобода личности и достоинство лично-

<sup>1</sup> Ср.: *Hartmann N. Ethik*. Berlin, 1949. P. 189.

<sup>2</sup> *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. Werke. Bern, 1954. Т. II. P. 484, 507.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 510, 508.

сти все более отождествляются - не только в самом сознании, но и в конкретных формах исторической жизни. А там, где эта тождественность нарушается, история становится варварской, ибо религия отворачивается от Бога-Любви и возвращается к Богу-Могуществу как к выражению другого «Я» — «Я»-тирана со всеми вытекающими из этого последствиями.

### 3. Объект свободы

На что направлена свобода как возможность личности? Что является подлинным *объектом* свободного действия? — Вспомнив ранее приведенное определение свободы К. Рахнера, обнаружим, что этот объект указан совершенно ясно: свобода есть возможность *самоопределиваться* — „über sich selbst". Это означает: свободное действие личности направлено не на что-то другое, что существовало бы вне субъекта этого действия, но на сам субъект. Иначе говоря, *субъект свободы и объект свободы тот же, именно — личность человека*. Свобода, которую несет личность, в ней и осуществляется. Возможность определить только потому для меня абсолютно своя, потому что она направлена на меня самого: *я свободен только в отношении самого себя*. В отношении к другой личности или к внешнему миру свобода как абсолютно *моя* возможность наталкивается, как на стену, на свободу другой личности и на природную необходимость. Пытаясь преодолеть эту стену, я либо уничтожаю другую личность, опровергая ее свободу, либо погибаю сам, раздавленный мировой закономерностью. Г. Марсель даже склонен предполагать, что «идея свободы, как только мы начинаем ее осуществлять во внешнем мире, превращается в вымысел (*fictive*)»<sup>1</sup>. Позже увидим, что это лишь условная правда: человек может осуществлять свою свободу и по отношению к другому человеку и, наконец, по отношению к миру, но только при согласии этого другого и учитывая законы человеческой природы и природы в

<sup>1</sup> Marcel G. *Journal métaphysique*. P. 119.

целом, следовательно, признавая возможность *этих* объектов и этим ограничивая свою. Однако высказывание Марселя справедливо в том смысле, что по отношению к *другому* свобода никоим образом не является абсолютно *своей* возможностью. Она абсолютна только в моем - как личности - собственном пространстве. Подлинный объект свободы — это я сам как я сам. Деятель свободы есть и ее объект.

Однако это всего лишь формальное определение. Правда, оно указывает, на что воздействует свобода, но не указывает, что возникает в результате этого воздействия как следствие. Что является *содержанием* этой моей абсолютно собственной возможности? Что происходит со мной, когда мое свободное действие направлено на меня самого?

На этот вопрос можно ответить, только имея в виду сущность свободы. Свобода, как говорилось, есть неограниченность человеческой личности или ее открытость Богу как своему Создателю и также небытию как пространству своего происхождения и бытия. Таким образом, если объектом свободы является личность в своей неограниченности, то свободное действие, возникшее из этой неограниченности, возвращается в эту же неограниченность, дабы ее ограничить и определить. Возможность иметь самого себя в своем ведении есть не что иное, как свобода по отношению к своей неограниченности. Осуществляя эту возможность, осуществляю ее тем, что сам себе придаю, как говорил Г. Марсель, *лицо*. Как неограниченность, я не имею этого лица как данного мне заранее: оно мне не дано Сотворившим меня, более того, оно не обретоно и в небытии как в пространстве моего «бывания». Ибо если мое „лицо" было бы мне дано, мне осталось бы только при помощи собственных усилий его выработать, как, скажем, я развиваю заложенные во мне природой умственные способности, творческие склонности, физические данные и т. д. Но в таком случае было бы недоразумением говорить о свободе как об абсолютно своей возможности, берущей меня самого в свое ведение. В этом случае эта возможность лишь включилась бы во множество прирожденных возможностей, которые, правда, являются моими возможностями, но которые

действуют всего лишь поощряющим, а не определяющим способом. Я же не могу решить быть музыкантом, или художником, или поэтом, или спортсменом, если во мне нет соответствующих данных. По отношению к своей природе я отнюдь не нахожусь в своей собственной власти и ведении, ибо моя природа не есть я сам. В своей власти и ведении я имею только себя как личность, следовательно, как то божественное „Ты“, которое открыто и действие которого возвращается в эту открытость, чтобы ее так или иначе закрыть. Свободные действия не уходят в пустоту; они принадлежат категории стремления предмета (*actus intentionalis*); только здесь предмет стремления существует не вне стремящегося, но сам стремящийся является предметом стремления. Неограниченность просится быть ограниченной, но не сверху и не заранее, и не кем-то другим, но самой собой: я сам являюсь и задачей, и ее разрешителем.

Чем является это определение себя или придание «лица» самому себе? При ответе на этот вопрос в памяти возникает тот грандиозный спор, который произошел в новой западной философии и был выражен в известной формуле Ж. П. Сартра: «Существование предшествует сущности — *l'existence précède l'essence*». В прежней философии, кончая Гегелем, такого спора не было и не могло быть, ибо вся эта философия была не чем иным, как грандиозной космологией<sup>1</sup>, в которой человек мыслился как индивид: или как «малый космос» (схоластика), или как самосознание, то есть видимость, абсолютного духа (Гегель). Нигде здесь человек не подчеркивался как противостоящий космосу, как существо для себя, как однократное «Я». Таким образом, последовательно - отношения существования и сущности человека решались в пользу *сущности*: каждое индивидуальное существо несет общую сущность, которая логически предшествует существу, следовательно, онтологически выше существа, которое есть отдельность, выражающая эту сущность, будучи в положении части. Эта теория применялась и к камню, и к животному, и, наконец, к человеку. Человек был отдель-

<sup>1</sup> Ср.: Maceina A. *Filosofijos kilmė ir prasmė* (Смысл и происхождение философии. Roma, 1978. С. 69).

ным носителем «общечеловеческой» сущности. Правда, своим происхождением и существованием он делает ее индивидуальной, однако именно поэтому он обнаруживает ее как уже имеющуюся, поэтому привержен ей и ею определяется и онтологически, и этически. О свободном определении самого себя можно говорить только как о подчиненности этой общей сущности. Поэтому даже и сегодня многие мыслители свободу определяют или как «избрание своей сущности» (Г. Крингс); или как «принятие себя таким, какой я есть» (И. Б. Лотц); или как «превращение своего бытия в действие» (Р. Гвардини). Всюду здесь заявляет о себе примат сущности или по меньшей мере — сущность как данность, которая только и признается и распространяется в процессе нашего существования.

Когда человеческое мышление обратилось от индивида к личности, изменилось и отношение между существованием и сущностью. Ибо, если осознавать личность как единственную и однократную, то оказывается, что категория сущности для нее совершенно непригодна. Тот, кто является единственным и однократным, не может иметь никакого начала, которое связывало бы его с другими, составляя его сущность, а он сам оставался бы всего лишь неполным носителем этого общего начала и был лишь общим в положении части. В этом случае личность слилась бы с индивидом и утратила бы свою однократность: ведь индивидов одного и того же вида бесконечное множество (хотя бы и предположительно). Поэтому, мысля человека как личность, категория сущности сама по себе блекнет, уступая первенство категории существования. Человек *как он сам* не имеет ничего, что было бы ему дано и что он своим существованием признал бы, осуществлял бы и развил. Вне сомнения, личность *есть* и „*бывает*“, однако это *что* она есть и *чем* она „*бывает*“ она должна создать сама своей свободой. А так как свободное действие всегда есть само начало, то и его последствие всегда *оригинально*, следовательно, *первично*, *единственно* и *однократно*. Это и есть *сущность*, которую человек придает себе сам. В этом смысле сущность и логически, и исторически действительно следует за бытием личности. Необходимо сперва быть,

чтобы иметь возможность определить свою открытость и стать той или иной ограниченностью, осуществленной свободным действием.

Нетрудно заметить, что «сущность» в новой философии означает отнюдь не то же самое, что в прежней. Прежняя философия, употребляя понятие «сущность» имела в виду, скорее всего, *природу человека* или всю ту структуру человека, которую он несет в себе при рождении и которая характеризует его не как личность, а как представителя человеческого рода или вида. В этом смысле человек, вне сомнения, является отдельным выразителем своего рода, несущий „сущность“, как соединяющее начало со всеми другими выразителями того же рода. И в *этом* смысле примат природной структуры человека отнюдь не отрицает даже новая философия. Ибо не природа следует за бытием и не природу человек сотворяет своей свободой. Вся психофизическая структура со своими возможностями и силой человеку *дана*, и свобода человека соотносится с ней как и со всякой необходимостью. Таким образом, применение высказывания Ж. П. Сартра «человек есть то, что он сам из себя делает, — *l'homme ne'tst rien d'autre que ce qu'il se fait*» к этой изначально данной структуре было бы просто бредом больного.

Но это высказывание Сартра и вообще все понятие самотворения человека означает нечто другое. Новая философия, подчеркивая примат бытия, обращает внимание на *личность*, следовательно, на то, чем человек как „Я“-существо отличается от другого, чтобы быть единственным и однократным, неподражаемым и незаменимым, чтобы быть для самого себя целью и смыслом. Центром мышления здесь становится не то, что объединяет одного человека с другим, но то, что отличает его от других. *Отличие, а не соответствие здесь получает название сущности.* Отличие же всегда есть *мое* отличие. Оно мое потому, что оно возникает из меня, потому что я сам его себе придаю и именно потому делаю себя неподражаемым и неповторимым. Я свободен потому, что открыт или ничем не ограничен. Поэтому я придаю этой открытости определенную форму, этим ее ограничиваю, и именно это, самым мною осуществленное, ограни-

чение отличает меня от всех других. Эта возникшая из моей свободы форма меня самого и есть *моя* сущность. Она не дана мне при рождении, как дана вся моя психофизическая структура или моя природа. Она есть следствие моей собственной решимости, поэтому следует за моим бытием. Вот почему *моя сущность принадлежит только мне одному*. Она означает не нечто общее, которое объединяло бы меня с другими, но именно мою однократность или мое своеобразие, которое делает меня единственным. *Моя сущность есть зримость меня самого*. Мной самим созданной сущностью я есть то, что я есть. Поэтому сущность не принадлежит моей природе или структуре моего существа, которую я разделяю с другими. Она принадлежит только мне одному. Она объективирована моей свободой во мне самом.

Именно этот смысл заключен в высказываниях: бытие опережает сущность, сущность следует за бытием. Понятие сущности в новой философии чисто *персональное*, следовательно, его смысл противоположен тому, который был заложен в это понятие раньше. Возможно, что то же самое слово (сущность — *essentia*), смысл которого стал противоположностью первоначального, вносит путаницу в образ мыслей и становится причиной ненужных споров. Ибо, если мы поймем его как должно, прекратятся упреки и обвинения, поток которых находим в литературе, пытающейся разобраться в мысли, высказанной Ж. П. Сартром<sup>1</sup>. Таким образом, чтобы избежать недоразумений, мы словом «сущность» в *новом значении* пользоваться не будем. То, что возникает из свободного самоопределения личности в отношении к себе самой, лучше называть «формой» или «наброском» (*Gestalt, Entwurf*), ибо эти слова лучше, нежели слово «сущность», выражают персональную, самим человеком созданную форму своего бытия. В окаменевший термин трудно вложить новый смысл.

Итак, эта форма или набросок меня самого и есть то, на что направлена и к чему стремится моя свобода.

<sup>1</sup> Ср.: *Möller J. Absurdes Denken. Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. Stuttgart, 1959.* (В этой книге указано достаточно много литературы по данному вопросу. Ср.: С. 228—230. - *Прим. авт.*)

Это самый подлинный и конкретный *объект* свободных действий. Это мое собственное «лицо», которое противостоит миру, в котором «бываю» и которое отличает меня от других личностей, имеющих другие «лица». Будучи созданием абсолютно моей возможности, этот набросок все время остается в моем ведении: этот набросок моего бытия всегда можно изменить. Он никогда не является для меня необходимостью. Здесь кроется неустойчивость моего бытия, мой риск, моя ответственность за самого себя, но вместе с тем и мое достоинство и величие: *я есть то, чем я являюсь*. Разнообразные влияния - внешние или внутренние — при формировании моей формы стали для меня прошлыми, они были для меня всего лишь толчком или только препятствиями, но не чем-то определяющим. Сам набросок моего бытия есть творение *моей собственной* возможности и остается в *моем* ведении до такой степени, что я во всякий момент могу его разрушить или превратить в противоположность его самого. В этом отношении можно согласиться с мыслью М. Шелера, что человек есть направление (*Richtung*), а не вещь, следовательно, не постоянная субстанция, как это утверждает схоластическая философия. Человек всегда есть и остается «открытым вопросом» (О. Пёггелер). Вот почему есть множество разнообразнейших антропологических наук, которые исследуют *отдельные* области человеческой природы, но нет „науки о человеке“ как таковой, которая ответила бы, что есть человек сам в себе. Ибо каждый такого типа ответ тут же натолкнулся бы на ту форму или набросок личности, который возник из свободы. Поэтому вероятность исследования здесь весьма условна. Условные же высказывания никогда не бывают научными. Условные высказывания принадлежат интерпретации. Иначе говоря, о человеке как о „Я“-существе можно только философствовать. Для науки „Я“-существо никогда недостижимо, словно неизмеримая глубина, ибо и сама свобода есть бездна.

Однако в этом месте мы улавливаем замечание или, возможно, даже упрек христианской религии: разве Бог не создал человека «по образу Нашему» (Быт. 1:26). Так почему человек должен быть без лица? Разве он не является образом Бога, следовательно, разве он не носит «лицо»

Бога? Так какой смысл говорить о придании лица самому себе, пользуясь своей собственной возможностью?

Этот до некоторой степени укоризненный вопрос достоин более пристального внимания, чем то, которого он обычно удостоивается. Мы почти непрерывно повторяем утверждение, что человек есть образ и подобие Бога, даже и не осознавая, что же действительно означает *быть* образом Бога. Ведь христианский Бог, ставший во Христе подлинным человеком, скорее всего, носит образ человека: *кенозис есть самоочеловечивание Бога*, не наоборот. Таким образом, если не хотим, чтобы изречение Святого Писания было бы всего лишь затасканным нравственным указанием, мы должны взглянуть на него *онтологически* и со всей серьезностью спросить: в каком случае релятивное существо может стать образом абсолютного бытия? Ведь Бог, о чем мы уже говорили (ср.: ФР, I. 149-152), нареченный абсолют в отвлеченном смысле, есть вымысел: абстрактного Бога нет, и даже если бы такой и был, мы совершенно ничего о нем не знали бы, ибо иначе он не был бы абстрактным. Однако Бог, нареченный абсолют в смысле полноты бытия, есть действительность. Но как же тогда ограниченное существо может стать образом полноты бытия?

Нет никакого сомнения, что образ Бога невозможно усмотреть ни в каком отдельном свойстве человеческой природы: ни в его разуме или воле (схоластика), ни в его бессмертности (М. Шебен), ни в его творческих возможностях (А. Дамбраускас-Якштас<sup>1</sup>), ни во всей сумме этих свойств. Ибо как сама полнота не есть сумма, так и ее образ не может быть суммой. Полнота есть не количественное, а качественное понятие. Поэтому оно превосходит сумму и в ней отразиться не может. Полнота, даже и как образ, требует *совокупности всего*. С другой стороны, в чем тоже нет сомнения, образ Бога в человеке не может быть неким отпечатком или отдельной чертой в положительном смысле, ибо в этом случае он был бы данностью. Всякая же данность ограничена, следовательно, неполна

<sup>1</sup> Александрас Дамбраускас-Якштас (псевдоним - Адомас Якштас) (1860-1938) - прелат, идеолог католической общественности, поборник национального возрождения, ученый, поэт, критик.

и потому самой своей сущностью непригодна для отображения полноты. Образом Бога, как полноты бытия, может быть только *неограниченность*, следовательно, совокупность всего, однако не в смысле определенности (в этом случае человек был бы не образом Бога, а самим Богом), а в смысле открытости всем возможностям. Релятивное существо только тогда есть образ абсолютного Бытия, когда оно открыто: не ограничено, не замкнуто какой-либо данностью, но открыто для себя самого. Эту открытость мы и называем свободой.

Это означает: *неограниченность релятивного существа, или его свобода, есть образ Бога в человеке*. Неограниченность есть не часть, не черта, не отпечаток, не свойство, а состояние человека как Я-существа: я «бываю» свободой и таким способом «бываю» как образ Бога, даже если бы об этом ничего и не знал или сознательно опровергал бы это. Быть созданным по образу и подобию Бога онтологически означает быть сотворенным открытым, неограниченным, следовательно, свободным существом. В христианском понимании человек как образ Бога не есть человек с уже заранее «отпечатанным» для него «лицом». Ибо такое «лицо» было бы всего лишь некой незначительной чертой, исключающей всякую возможность отразить полноту бытия. Человек есть образ Божий потому, что он не имеет никакого «лица», кроме того, которое он сам себе придает. И эта *возможность* придавать себе самому *какое угодно „лицо“* как раз и отображает в человеке Бога. В этом отношении А. Якштас был в какой-то мере прав, когда искал образ Бога в творчестве человека. Ибо как Бог есть Творец, так и человек - творец - в первую очередь творец самого себя. Но все-таки следует дополнить Якштаса в том смысле, что творчество человека содержится в его открытости или свободе. Если бы человек не был свободным, он не был бы и творческим, как животное, в котором нет способности творить. Открытость или свобода есть основа творчества и предоставление возможности, а не наоборот.

В этом месте становится более понятным смысл той постоянно слышимой нами фразы, что человек, мол, *конечное существо*; в этом изречении кроется основная тема экзистенциальной философии. Эта философия,

по словам Ф. И. фон Ринтелена, даже гордится тем, что она «груз вечности перенесла в конечность»<sup>1</sup>. Переживание конечности образует настроение нашего времени: это чувствуется и в философии, и прежде всего в поэзии (Р. М. Рильке). И все-таки, задаваясь вопросом, что же есть эта, так настойчиво подчеркиваемая *граница* человеческой конечности (само понятие конечности требует границы), — получаем один-единственный ответ: *время*. Существование человека есть временность. Время ограничивает «бытие» человека в мире, а смерть является зримостью этого ограничения и окончательным его осуществлением.

Без сомнения, все это правда, и заслуга экзистенциальной философии здесь неопровержима. Она рассмотрела человека «под углом» временности и раскрыла в его существе такие черты, которых прежний «угол» вечности не позволял заметить или не считал заслуживающими более пристального внимания. «Бывание» в мире, рассматриваемое и осмысляемое в свете вечности, само по себе утрачивает ценность, ибо оно становится проходящностью и ни для кого не служит домом. «Memento mori» разрушает всякий дом, превращая его в забегаловку, которую завтра-послезавтра надо покинуть. Однако в свете временности человеческое существование приобретает свойства высочайшей ценности, ибо вернуть его невозможно: «бываем» только один раз. Перед лицом смерти необязательно только пить и есть (ср.: 1 Кор. 15:32); перед лицом смерти можно и любить, и творить, и находить смысл, перенося его из потустороннего в сиюстороннее. То, что в христианской и идеалистической философии относили к вечности, в экзистенциальной философии, говоря словами Рильке, «возвращается обратно в тварный мир» (письмо Ильзе, 1923. XI. 22), именно: *смерть придает смысл нашему существованию*. Смерть, которая раньше была неким общим событием будущего, в экзистенциальной философии стала *моей* смертью, к которой я сам иду, чтобы с ней встретиться. Она нападает на меня не сзади, как на животное, но об-

<sup>1</sup> Rintelen F. J. v. Pchilosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Meisenheim/Glan, 1951. P. 10.

нимает спереди, встречая как желанного гостя; только в свете смерти жизнь становится праздником, а существование — ценностью: „*Hier sein ist viel* — здесь побыть красиво" (Р. М. Рильке). Экзистенциальная философия раскрыла перед человеком смерть как то, что всегда есть и бывает здесь и сейчас, а не является неким непонятным событием будущего. Смерть как-моя смерть делает и мое существование только *моим* и только *для меня*. Личностность смерти делает личностной и жизнь; ограждает ее от безымянности прохождения вида или коллектива. Вклад экзистенциальной философии в развитие сознания достоинства личности необычайно велик.

Однако экзистенциальная философия упустила из виду то, что понятие конечности означает предел или *границу*, которая соответствует продолжительности человеческого существования, но не соответствует состоянию человеческой личности или ее свободе. Если говорить о продолжительности, человек действительно есть конечное существо: он «бывает» лишь определенное, в календарном смысле достаточно ограниченное время. Но разве это означает, что эта ограниченность во времени пронизывает и состояние человека как Я-существа? Ведь если это состояние, как отмечали, есть свобода и если человек действительно «бывает» как свобода, то включение конечности в пространство свободы опровергает ее саму, ибо «конечная свобода» есть противоречие в себе. Свобода, имеющая предел, уже не есть свобода. Свобода может быть только беспредельной в смысле неограниченности или открытости. А если я, осуществляя свою свободу, и наталкиваюсь на какую-нибудь границу, то она для моей свободы всегда является всего лишь внешним препятствием, но отнюдь не ее внутренней ограниченностью. Но в этом случае надлежит говорить о человеке не как о конечном, а только как об *открытом* существе, которым он сам ограничивает свою свободу, делая ее действительно «конечной». Это делает он сам. Человек как Я-существо сам в себе никакой онтологической границы иметь не может. Онтологически он — только открытость.

Таким образом, эта открытость человека имеет отношение также и к продолжительности его существова-

ния в беге времени: человек открыт не только для смерти; он открыт и для посмертного *продолжения* своего существования. Смерть не есть логическая необходимость, ибо противоположность ее — бессмертие — была бы онтологически невозможной. Смерть - лишь конец существования в мире, который сам по себе отнюдь не означает онтологического возвращения Я-существа в небытие. Будучи онтологически открытым, человек открыт и существованию по ту сторону мира, следовательно, он может «перешагнуть» мир и своими мыслями, и своим бытием. Это, вне сомнения, не означает, что это «перешагивание» является необходимостью, то есть что человек как Я-существо бессмертен по самой структуре своей природы. Открытость человека лишь означает, что смерть не есть логически необходимый онтологический конец человека или его возвращение в небытие. Она *может* быть и переходом в иное состояние, нежели существование в мире. Открытое существо должно быть открытым двум возможностям: быть и не быть.

Непоследовательность экзистенциальной философии как раз в том и состоит, что она видит смерть, но не видит возможности бессмертия. Акцентируя свободу, эта философия сама по себе утверждает человека как открытость. Однако понятием конечности она эту открытость затемняет и искажает тем, что конечность распространяет и за пределы смерти, словно смерть — та действительно непреодолимая граница человеческого существования, которую невозможно «переступить» и за которой уже только небытие. Свобода как состояние Я-существа такую интерпретацию не обосновывает. Свобода есть открытость умереть космологически, но вместе - и открытость не умирать онтологически. Вот почему ни прежняя концепция «бесконечного человека» (Гегель), ни новейшая концепция «конечного человека» не отвечают сущности свободы и не выражают действительности человеческого бытия. Свобода не есть ни бесконечность, ни конечность. *Свобода есть только открытость.* Она не есть бесконечность потому, что человек придает себе «лицо», которое всегда ограничено, следовательно, конечно. Она не есть конечность потому, что придавание себе «лица» никогда не предпрешено

сверху и заранее и никогда не кончается в беге времени. Иначе говоря, *объект свободы как порождение свободного действия тоже остается свободным*, то есть открытым для возможности изменяться и даже превратиться в свою противоположность. Человек тем и отличается от животного, что животное имеет границу, но не знает ее; человек же знает границу, но ее не имеет.

## II

### ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ СВОБОДЫ

Свобода как возможность определить самого себя ведет нас к себе как к действию, следовательно, в активное начало человеческого бытия: *свобода „бывает“ только тогда, когда она осуществляется.* Осуществление это нечто большее, нежели только практическая или техническая часть проблемы свободы. Осуществление принадлежит свободе так же, как мышление принадлежит разуму: это экзистенциальная зримость онтологической основы. Поэтому нет неосуществляемой свободы, как нет и немыслящего ума. Ибо отказаться осуществлять свободу можно только свободным действием, следовательно, ее осуществлением. Обет послушания в монастырях является свободным действием в глубочайшем смысле этого слова. Монах, отдавая свою свободу *другому*, делает набросок *самого себя* точно так же, как и тот, который свою свободу сохраняет только *для себя* самого. Каждый набросок или форма человека является следствием осуществления свободы.

Но осуществление всегда и везде есть *отношение*. У него есть субъект, который осуществляет действие, и объект, на который это действие направлено. Это происходит даже и в том случае, когда осуществляемая возможность направлена к ней самой. Поэтому свободу никак нельзя понять, если не рассматривать ее как отношение. Ведь если отношение есть способ существования самого человека, то и свобода раскрывает свою структуру тоже только в свете отношения. Абстрактное существо, рассматриваемое как таковое вне связи с другим, не является ни свободным, ни несвободным: оно «бывает» по ту сторону категории свободы. Существо становится свободным или несвободным только в тот момент, когда вступает в отношение с другим — с предметом или личностью, с Бо-

гом или миром. Таким образом, если мы утверждаем, что человек не столько *имеет* свободу, сколько свобода *есть*, то это утверждение верно лишь потому, что человек как существо не отделен от своего Творца, а «бывает» в непрерывном с Ним отношении как постоянное настоящее Его творческого действия. Свобода, в сущности, есть понятие со-отношения, это необходимо иметь в виду, спрашивая не только о том, *что* она есть в себе, но и — *как* она осуществляется в связи с со-участниками бытия человека.

В свободе как отношении сокрыта и диалектика ее абсолютности. До сих пор мы свободу называли *абсолютной* возможностью самоопределения. И все же эта абсолютность свободы двусмысленна: *быть* свободой и *осуществлять* свободу — это отнюдь не одно и то же. Человек как свобода неограничен, ибо «ограниченная свобода» есть противоречие: создавать человека свободным и ограничивать свободу означало бы создавать человека несвободным и тем самым — не-человека. Поэтому недоразумением является утверждение, будто истинная задача философии по отношению к свободе «установить границы свободы» (Н. Гартман). Как *моя* возможность свобода не может иметь никакой границы, ибо иначе она не была бы *моей*, так как *я сам* не имею границы. Но, будучи отношением, свобода требует осуществления; осуществление же требует определенного пространства или соприкосновения с другим «бывающим» в том же самом пространстве, что и я. И это соприкосновение как раз и делает свободу относительной, ибо другой участник свободы как отношения может противиться и действительно противится *моей* решимости осуществлять свою свободу. Самоопределяясь, мы абсолютно свободны. Однако, когда мы приступаем к осуществлению своего самоопределения, мы должны считаться с другим, чье пространство существования является так же и нашим пространством. И в этом общем пространстве со-участник нашего существования преграждает путь нашей свободе. Вот почему, как справедливо замечает И. Б. Лотц, «вместе со свободой всегда идет и освобождение», то есть, борьба со всем тем, что является препятствием для нашей свободы. «Человек должен постоянно вырываться из не-свободы, стремясь к

свободе, но он никогда не может полностью ее достичь»<sup>1</sup>. Осуществление свободы — это не однократное действие, но непрерывный процесс. Свобода имеет свою историю — не только субъективно - внутри нас, но, как вскоре увидим, и объективно — в рядом с нами находящемся мире.

## 1. Свобода и необходимость

Самый первый «другой», в пространстве которого мы «бываем», это *мир* в смысле нас окружающей природы. И хотя утверждение экзистенциальной философии, что мы „бываем“ как вброшенные в мир, означает скорее состояние (*как* «бываем»), нежели место нашего обитания (*где* «бываем»), все же изречение «бытие-в-мире — *in-der-Welt-Sein*» (М. Хайдеггер) определяет наше положение очень ясно: мы «бываем» среди предметов, с предметами, в предметах: мы определены для них, с ними связаны, зависимы от них, так что наше бытие в мире приобретает пространственный характер, который М. Хайдеггер определяет словом «близость»: «В человеке сокрыта сущностная склонность к близости (*auf Nähe*)»<sup>2</sup>. Однако это состояние мы не сами выбрали: мы в него посланы или, как сказал бы Хайдеггер, «вброшены» (*geworfen*). Поэтому наша проблема заключается не в том, как высвободиться из этого положения (платонизм), но как, оставаясь и «бывая» в нем, осуществлять свою свободу. Ибо быть в мире и «быть» свободным - противоположности, исключаящие друг друга.

Ведь что такое «мир»? Глубоко, хотя и по-марксистски мыслящий русский философ Г. Плеханов назвал мир «темным царством физической необходимости»<sup>3</sup> и в этой фразе выразил реальный способ существования мира: *мир существует по принципу слепой необходимости*. Необходимость управляет всеми действиями природы, всеми со-

<sup>1</sup> *Lötz J.B. Person und Freiheit.* P. 113.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.* Tübingen, 1949. P. 105. (Ср. перевод М. М. Библихина - "В присутствии лежит сущностная тенденция к близости" в кн.: *Хайдеггер М. Бытие и время.* 2006. С. 105. - *Прим. пер.*)

<sup>3</sup> *Плеханов Г. В. Избранные философские произведения.* Т. II. С. 654.

бытиями в ней, всем ее развитием. Даже и сам человек, насколько он есть создание природы, подчинен необходимости и существует в этом «темном царстве». Законы природы, будучи независимы от нашего сознания и воли, действуют слепо как первобытные силы, не учитывая нашего желания или стремления. «Величайшим чудом необходимости, - веско замечает П. Вуст, — является то, что она не знает никакого „Я" и никакого „Ты", а только — общую и единственную мировую волю — Это (*das Es*)»<sup>1</sup>. Природа есть пространство необходимости, и в этом пространстве нам - как свободе и свободу осуществляющим существам — приходится «бывать». Но ведь необходимость есть противоположность свободы: кто действует необходимо, тот само собой действует и не свободно. Так каким же образом мы можем осуществлять свободу в пространстве, которое предрешено не-свободой? Какой смысл говорить о свободе человека в связи с природой как с пространством необходимости?

Обычно предполагается, что свобода исключает необходимость: человек свободен, только преодолев необходимость. Свобода есть «преодоление природы» (П. Вуст). Но как такое возможно? Ведь человек не может ни изменить природных сил, которые действуют по принципу необходимости, ни их уничтожить. Так как же можно говорить о преодолении необходимости, чтобы осуществилась свобода? Утверждение К. Маркса, что подлинное царство свободы может расцвести только в царстве необходимости как на своей основе<sup>2</sup>, представляется чисто риторическим. Однако, с другой стороны, человек не может оставить «мир» как природу: оставить «мир» означало бы умереть. Природа — это самая первая и самая широкая среда обитания человека. Так если в ней действует необходимость как господствующий принцип, то кажется, что человек, «бывая» в мире, не может даже и мечтать об осуществлении своей свободы. Ибо своей слепой закономерностью необходимость уничтожает всякое наше стремление к свободе. Но все-таки: разве прогресс культуры — науки и техники — не делает человека все

<sup>1</sup> *Wust P. Gesammelte Werke. Münster, 1966. T. VI. P. 35.*

<sup>2</sup> *Ср.: Marx K.-Engels F. Werke. Münster, 1966. T. XXV. P. 828.*

более и более свободным? Разве современный цивилизованный человек не свободнее первобытного охотника или собирателя трав? Никто не может отрицать, что природой управляет необходимость. Но никто не может отрицать и того, что человек в процессе истории постоянно высвобождается из этой природной необходимости. Так где же найти выход из этого затруднительного двойственного положения?

Гегель этот выход видел *в познании* необходимости, поэтому определил свободу как «познанную необходимость». Приобретение абсолютным духом сознания, по Гегелю, есть его высвобождение или путь к свободе. Но так как абсолютный дух достигает самопознания только в человеке, то только в человеке и осуществляется свобода. Последовательно — свободное желание человека тождественно желанию абсолютного духа. Желание же абсолютного духа есть необходимость его природы. Абсолютная свобода и абсолютная необходимость есть одно и то же. Вывод: человек поступает свободно тогда, когда осознает эту необходимость и действует по ее требованию. Таким образом, свобода есть «познанная необходимость». Мы не свободны до тех пор, пока необходимость лежит по ту сторону света нашего сознания, следовательно, пока она слепа. Когда же она освещается нашим сознанием, она превращается в свободу.

Понятно, что гегелевская концепция свободы слишком платоновская, а именно: подчиниться тому, что по своему идеалу правильно, как об этом писал Платон в своем сочинении «Politeia» (ср.: 500С-501А; 514А-518D: параболла пещеры). Сущностные черты этой концепции находим и в христианской этике, в которой платоновский идеал заменен волей Бога или законом Божиим: подчиниться ему - значит быть свободным; противиться — значит отдать себя в рабство, не замечая, что и подчиниться, и отдать себя в рабство можно только тогда, когда ты *уже свободен*. То же самое мы замечаем и в категорическом императиве Канта, который содержит требование поступать так, чтобы мое поведение могло бы стать общим законом человечества, ибо только такое поведение нравственно оправданно и потому свободно. Во всех этих концепциях личностное самоопределение подчинено общему закону,

а тем самым и необходимости — онтологической (Гегель) или этической (христианство, Кант); везде здесь свобода является осуществлением общего закона в бытии личности. Личность как субъект свободы здесь нигде не акцентируется; она нигде не проявляет свою абсолютную возможность самоопределения.

Но главное в этих концепциях то, что они даже приблизительно не освещают отношения свободы с природой как пространством необходимости. Можно согласиться с Гегелем, что природа, будучи диалектической противоположностью духа, не имеет познающего сознания, поэтому слепа и тем самым не свободна. Однако что же дает человеку его собственное сознание, когда он сталкивается с природной необходимостью? Какое значение для моей свободы имеет, скажем, знание закона притяжения? И как я могу осуществлять свою свободу, оказавшись в сфере действия этого закона? Значение познания необходимости для свободы пытается объяснить П. Вуст на весьма характерном примере. Говоря о различии природы и духа, он спрашивает: «Свободна ли природа? Свободен ли камень, падающий на землю?» И здесь же он по-гегелевски отвечает: «Он был бы свободен, если бы знал, что падает. Но он падает по закону притяжения, не зная этого закона, и потому слепо ему подчиняясь»<sup>1</sup>. Однако действительно ли камень был бы свободным, если бы он осознавал свое падение и его необходимость? Ответ дает другой параллельный пример, именно: летчик выпрыгивающий из самолета, парашют которого не раскрылся. Камень и летчик падают по тому же самому закону притяжения. Для обоих объективная необходимость одинакова. Различие лишь в том, что камень не осознает этой необходимости и даже не знает, что падает. Летчик же знает, что падает, почему падает и чем это падение закончится. Однако если бы это знание сделало бы летчика свободным, тогда свобода означала бы не что другое, как примирение со своей судьбой и поэтому была бы чисто пассивным принятием необходимости. Тогда мы сказали бы, что летчик «свободно разбилась». И тогда свобода была бы не осознанием необходимости, а только ее претерпением, таким же, как претерпение

<sup>1</sup> *Wust P. Werke. Т. III/1. P. 79-82.*

холода или жары при определенных обстоятельствах, например, в дороге; мы должны это вытерпеть, ибо не можем ничего сделать, что могло бы хоть как-то изменить данное положение — это как с тем падающим летчиком, который не может изменить своего положения.

Но как раз это пассивное принятие и претерпение необходимости никак не отвечает на наш вопрос, каким образом человек становится свободным в пространстве необходимости. Ибо примирение с необходимостью отнюдь не означает осуществления своей свободы, так как в безвыходном положении нами управляет необходимость, а не мы ею. В таком положении принятие необходимости или ее непринятие - это всего лишь этически-психологическое действие, которое не меняет реального нашего положения и никак не выявляет нашу свободу. Будет ли падающий с нераскрывшимся парашютом летчик осознавать свое положение или вовсе утратит сознание, результат его падения будет всегда одинаков. Выпрыгнувший из самолета летчик свободен не тогда, когда знает, что он падает, и смиряется со своим положением, но тогда, когда его парашют *раскрывается*. Ибо только раскрывшийся парашют осуществляет желание летчика. Ведь что такое парашют? Это объективированное противоположение двух природных сил — земного притяжения и сопротивляемости воздуха. Без земного притяжения летчик вообще не смог бы спуститься вниз. Без сопротивляемости воздуха он, спускаясь, разбился бы насмерть. И только тогда, когда человек соединяет эти две природные силы так, что земное притяжение по его желанию подчиняется сопротивляемости воздуха, летчик может спокойно выпрыгнуть из самолета и спускаться вниз. Только тогда он свободен по отношению к необходимости притяжения. Вне сомнения, эта свобода требует познания этих двух сил. Однако их познание не является пассивным принятием необходимости, но *активным ее преобразованием*. Человек не может уничтожить необходимость ни в каком случае: когда летчик спускается вниз, земное притяжение действует так же, как и действовало, и только это его действие позволяет летчику спускаться. Однако парашют делает действие притяжения соответствующим желанию человека, именно: спускаясь, не разбиться насмерть и не

покалечиться. Это означает: не субъективное познание необходимости делает человека свободным по отношению к природе, но вемое знанием *действие*: преобразование необходимости согласно воле человека. Путь к свободе в природном мире идет через действие человека по овладению этим миром.

Однако именно здесь надо отметить, что необходимость как раз и образует основу для осуществления свободы *в мире*. Г. Плеханов, которого мы уже упоминали, замечает, что «свобода невозможна без необходимости»<sup>1</sup>. На первый взгляд это его утверждение кажется несколько странным. Ведь разве свобода не есть преодоление необходимости и даже ее трансформация? Однако Плеханов обосновывает свое утверждение определенным силлогизмом, который действительно соответствует нашему пониманию свободы как отношения с природным миром. Звенья этого силлогизма: 1. *Свобода требует, чтобы мы были уверены в последствиях наших действий*. Если нет уверенности, нет и свободы. Свободно управлять машиной мы можем только тогда, когда уверены в том, что рулевое управление будет действовать так, как положено. Если мы не уверены в действии рулевого управления, мы в автомобиле не будем свободны. 2. *В действии предмета мы уверены только тогда, когда заранее предвидим последствия его действия*. Предвидение или познание относится к структуре свободы. Ибо до тех пор, пока мы не познаем, как предмет действует, мы не можем проявлять свою свободу по отношению к данному предмету. 3. *Предвидеть последствия действия предмета можно только тогда, когда предмет действует необходимо*. Если бы действие предмета было бы свободным или только случайным, мы не знали бы, действительно ли последует ожидаемый результат. И это незнание уничтожило бы нашу свободу. Если бы мы, сев в машину, не знали, что при повороте руля вправо и сама машина повернет направо, а не налево, мы в такой движущийся предмет и вовсе не сели бы<sup>2</sup>. Короче говоря, *уверенность* в последствиях действия природы есть предпосылка свободы; *предвидение* по-

<sup>1</sup> Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 654.

<sup>2</sup> Ср.: Плеханов Г. В. Т. 2. С. 654-655.

следствий — предпосылка уверенности; *необходимость* действия природы - предпосылка предвидения. Именно так образуется взаимосвязь между свободой и необходимостью в мире. Свобода в мире может осуществляться, только основываясь на действующей в нем необходимости. *Мы можем быть свободными только в таком мире, который сам не свободен.* Свобода отнюдь не отрицает необходимости; напротив — она ее требует и основывается на ней. Таким образом на основе необходимости и вырастает «царство свободы» (К. Маркс). Человек подчиняет себе природу тем, что он придает необходимости новое направление и вносит в нее новый смысл. Это становится возможным только при познании законов необходимости. Познанная необходимость есть предпосылка свободы, а преобразованная необходимость есть действительность свободы.

Эту, человеком преобразованную и наделенную смыслом, необходимость мы называем культурой. Так как человек не имеет отдельной среды существования - такую среду имеет только животное — он открыт всему миру. Поэтому и его деятельность распространяется на всю природу. Человек преобразовывает необходимость и придает ей смысл везде и всюду, где только с ней сталкивается. А сталкивается он с ней на каждом шагу, таким образом культура или преобразованная необходимость становится подлинной средой существования человека. Культура охватывает все пространство бытия человека, постепенно углубляя и расширяя его. Человек пытается проникнуть не только в космическое пространство, но и в саму структуру материи. Таким образом создание культуры становится процессом во времени, или историей. Овладение необходимостью не есть обособленное, скоротечное действие, но — исторический процесс, идущий из поколения в поколение, Достижения которого становятся общим наследием человечества.

Последовательно — осуществление свободы в мире становится непрерывным процессом. *История человечества есть история его свободы;* это история борьбы человека с природой, необходимость которой он подчиняет своей воле. Мир как участник осуществления свободы

никогда не уходит из пространства существования человека. Подчиняясь человеку, он начинает действовать так, как того хочет человек. Чем глубже человек познает необходимость мира и чем успешнее он ее преобразовывает и наполняет смыслом, тем свободнее становится и он сам. В культуре согласовываются самые большие противоположности, именно: свобода и необходимость; они приходят в соответствие потому, что здесь необходимость несет свободу, предоставляя ей реальную опору и заметно ее осуществляя; здесь свобода преобразовывает необходимость, придавая ей новое направление и смысл. В культуре необходимость перестает быть *слепой*: она прозревает, ибо обретает цель для своей деятельности. Свобода же в культуре перестает быть *абстрактной*, обретая зримую и конкретную форму в проявлениях повседневности. Без культуры необходимость мира так и оставалась бы бесцельной и лишённой смысла, а свобода была бы всего лишь *возможностью* самоопределения без конкретного самоопределения. Только в культуре необходимость обретает смысл, а свобода — зримую форму.

И вдруг нам становится понятным, почему свобода есть *религиозная* категория. Свобода связана с религией не только своей сущностью как основой человека, позволяющей ему быть «Ты» Бога, но и своим осуществлением как распространением в мире действия Бога. Ведь мир как пространство необходимости обретает смысл и цель только в пространстве свободы или культуры. Не тронутый культурой, он существует по слепой необходимости и поэтому не стремится ни к какой цели и ни к какому смыслу, ибо понятия «необходимость» и «цель» противоположны: кто действует необходимо, тот действует без цели, а тем самым и без смысла. Все действия природы, даже если бы они были на удивление закономерны, *сами в себе* бесцельны и бессмысленны. Телеология (или целесообразность) природы, сконструированная мыслителями главным образом в христианский период истории, порочна потому, что приписываемая природе цель никогда ею не достигается. Гибель, господствующая не только в жизненной, но и в материальной сфере, превращает всякую телеологию или в бессмысленный круг (в мышлении индийцев

и греков), где все бесконечно и бесцельно повторяется, или во всеобщее крушение (в христианском мышлении), где в прах превращается всякая достигаемая цель и всякий смысл: *эсхатология является противницей телеологии уже по самому своему понятию, ибо здесь „коней,“ (éschaton) приходит не из мира, как осуществленная в нем цель, а сверху — как вмешательство Бога-Судьи в мировой процесс и его прекращение.* Таким образом, мир, отделенный от человека — от его свободы и его культуры, - остается замкнутым в своей закономерности; его можно лишь научно изучать, но не философски мыслить. Необходимость в себе не есть объект философии, ибо она не поддается интерпретации; необходимость можно лишь исследовать. Однако это не является ни задачей философии, ни ее возможностью. И здесь кроется причина того, почему ранее весьма любимая «космология» сегодня как философская дисциплина утратила всякий к себе интерес. Мир без человека может быть только объектом науки.

Однако в свете философии религии связь свободы с необходимостью приобретает особое значение. Эта связь раскрывает, что человек как творение Бога не может быть мыслим отдельно от мира, а мир - отдельно от человека; что между человеком и миром имеется внутреннее соответствие, возникшее из божественного сотворения. Ибо творением Бога является не только человек как Я-существо, но и мир как пространство «бывания» этого существа. Эти творения, мыслимые отдельно друг от друга, настолько разъединяются, что оба становятся бессмысленными. Мир, управляемый необходимостью, делается *бесцельным*, ибо необходимость слепа. Человек, мыслимый отдельно от мира, делается *бессильным*, ибо не имеет объекта для воплощения своей свободы. Без мира эта абсолютно собственная возможность или готовность придать самому себе форму остается лишь чистой волей, нигде и ни в чем не воплощенной, даже и в самом человеке. Таким образом человеку нужна культура и для формирования самого себя. Человек, мыслимый отдельно от мира, - это всего лишь платоновская идея, в которой нет даже личностных черт, что лишает наше существование хоть какого-то света. Г. Марсель за-

мечает, что «мыслить дух означает мыслить свободу; желать быть духом означает хотеть быть и проявляться свободой»; однако здесь же он добавляет, что это возможно «только в связи с миром, в котором все можно прояснить (*explicable*), ибо все здесь причинно (*cause*); в этом смысле свобода абсолютно связана (*implique*) с необходимостью»<sup>1</sup>. Поэтому только тогда, когда мы человека «поселяем» в мире, то есть когда его свободу соединяем с необходимостью мира, мир преодолевает бессмысленное состояние круга, приобретая направление, которое ему придает человек, а сам человек находит основание для того, чтобы сделать свою свободу зримой, чтобы она не оставалась всего лишь идеальным стремлением. Человек как осмыслитель мира и мир как пространство, в которое человек вкладывает смысл, и есть та связь, которая эти творения Бога соединяет в такое неразрывное единство, что здесь действительно надо говорить только о двух дополняющих друг друга сторонах одного и того же творения.

Это свидетельствует о том, что человек и мир предназначены друг для друга. Человеческое существование в мире не есть пребывание в пещере — как его пытался интерпретировать Платон; это даже и не существование в «долине слез» — интерпретация христианской аскетики, еще не забывшей платонизма и отчасти манихеизма. *Бытие человека в мире есть поклонничество* - своим творчеством или культурой человек должен осуществлять свою свободу и вместе с этим творить свое «лицо», становясь целью и смыслом мира. Создавать культуру означает нечто большее, нежели только сохраниться, избегая опасности быть уничтоженным более сильными животными. Создавать культуру означает проявлять свое собственное бытие как свободу в пространстве необходимости, перенося ее на новый уровень ее же существования. Необходимость, сокрытая в творениях культуры, не слепа и потому не бессмысленна. А то, что имеет смысл, имеет и ценность. Создавать культуру означает переносить мир в измерение ценности.

<sup>1</sup> Marcel G. *Journal Metaphysique*. P. 119.

Но если свобода есть основа отношения человека с Богом, или религия, то проявление свободы способом создания культуры тем самым означает и углубление этого отношения. *Создание культуры в своей сущности религиозно.* Творением культуры человек осуществляет свое существование как свободу и этим отвечает на любовь Божью, воплощенную в Его существе. Возможно, что многие творцы культуры не осознают религиозного характера своего творчества так же, как и общество, которое в течение долгих веков не осознало безусловной ценности личности и нерушимости ее прав. На протяжении долгих веков людей продавали, и все еще существуют «выставленные на продажу» творения культуры, то есть психологически - произведения полностью профанированной культуры. Человек может искаженно понимать как самого себя, так и свою деятельность. Однако этот искаженный взгляд всегда поверхностен и потому ложен. Кто в состоянии проникнуть через завесы профанации и прагматизма, тот увидит подлинную основу культурного творчества во всей ее религиозной глубине. Поэтому философия религии пытается раздвинуть эти завесы и извлечь на свет сознания отношение необходимости со свободой как с состоянием человека в мире, имея в виду его посланническую миссию. Человек как «Ты» Бога принадлежит *ему* не только в «одиночке» (мистицизм) своей души, но и в зримом пространстве своего бытия или в мире. Преобразовывая это пространство в соответствии со своей свободой, человек придает ему смысл и таким образом предстает перед миром как «Ты» Бога, которое несет любовь в слепую необходимость. *Ибо смысл есть проявление любви.* Там, где нет смысла, там нет и любви (например, в природе); любить означает придавать смысл. Поэтому философия религии и интерпретирует культуру как проявление любви человека к Богу, или, точнее говоря, как перенос любви Божьей в пространство природной необходимости. Своим творчеством человек продолжает божественное творение как деяние любви и таким способом довершает мир, соединяя его с собой как с Божьим «Ты».

В свое время прелат Адомас Якштас-Дамбраускас любил цитировать в своих сочинениях двустрочие Юргиса Балтрушайтиса:

**Божий мир еще не создан,  
Недостроен божий храм<sup>1</sup>.**

Это двустрочие поэта как раз и указывает на участие человека в божественном творчестве. И действительно, если мир не есть чистое (?) бытие как таковое (es.se), как пытался его понять Парменид, а скорее постоянное становление (*Fieri*), как его объяснял Гераклит, то это становление должно иметь *завершение*; иначе мир был бы бесцельным и бессмысленным, ибо становиться бесконечно означает становиться и бессмысленным. И если христианская религия, образно говоря, провозглашает, что конец этого становления мира будет «скиния Бога» (гр. *He skenée*, лат. *Tabernaculum*) (ср.: Откр. 21:3), то человек как раз призван и послан ради этой скинии продолжать свое творчество. Поэт прав, говоря о еще не законченном сотворении мира и о недостроенном Божьем храме или о той эсхаталогической скинии. Таким образом человек как творец культуры включается в процесс, завершающий космос, а его творения приобретают эсхаталогическое значение. Осуществлять свою свободу в мире означает двигать его к этой божественной скинии.

## **2. Свобода как кенозис человека**

«Быть» в мире означает иметь отношения не только с природой, но и с людьми - такими же, как и мы. „Быть" в мире означает „быть" вместе. Экзистенциальная философия определяет это «бывание» в формуле: «Человек сущностно есть со-существователь — *Dasein ist wessenhaft Mitsein*»<sup>2</sup>. Как считает М. Хайдеггер, это не только простое указание на то, что я «бываю» не один: это экзистенциально-онтологическое понятие как опреде-

<sup>1</sup> *Балтрушайтис Ю.* Ave, Cux. В кн.: *Дерево в огне.* Вильнюс, 1983. С. 56.

<sup>2</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. P. 120. (Ср. с переводом М. М. Библихина: «Мир присутствия есть совместный мир. Бытие-в есть со-бытие с другими». - В кн.: *Бытие и время.* С. 118,120—121. - *Прим. пер.*)

ление каждого человека: мое бытие лишь настолько мое, насколько оно открыто (*begegnend*) для другого. Это особенно ярко проявляется в одиночестве. Ибо одиночество — это отнюдь не только недостаток другого человека. Одиночество — это отрицательный знак «со-бытия». Человек не ощущал бы себя одиноким, если бы не был определен «быть» вместе. Это определение делает человека открытым для другого, одиночество же возникает тогда, когда эту открытость одного человека другому этот «другой» не принимает. Быть одиноким человек может и в толпе (особенно в толпе!). И наоборот — человек может не быть одиноким даже и тогда, когда он один, но только в том случае, если он готов открыться тому, кто появляется на горизонте его бытия<sup>1</sup>.

Все это звучит в достаточной мере по-аристотелевски и даже напоминает схоластику. Ведь и Аристотель называл человека по его природе «политическим животным» - *zoon politikón*, в структуре которого лежит влечение к общественному, поэтому он создает государство и семью. То же самое повторяет и Фома Аквинский, рассматривая человека как «социальное существо — *ens sociale*», которое «общему благу — *bonum commune*» придает более важное значение, нежели личному. И все же сходство их взглядов чисто внешнее. «Совместное бытие» (*Mitsein*), акцентируемое экзистенциальной философией, и аристотелевски-схоластическая общественность человека различаются тем, что последние интерпретируются как раскрытие человеческого бытия и тем самым как ценность, а первое — как угроза и даже упадок. Для Аристотеля и Фомы Аквинского государство есть высшая форма со-существования, предназначение которого не столько в обеспечении повседневности, сколько - в создании счастливой и красивой (*eudaimónos kai kalós*) жизни. Для М. Хайдеггера совместное бытие есть опасность соскользнуть в анонимное состояние, носителем которого является не личность, а безличностная толпа (*man*), которая своей усредненностью подавляет нас и лишает оригинальности. То, что Аристотелю и Фоме Аквинскому представлялось основой облагораживания челове-

<sup>1</sup> Ibid. (Ср. с переводом М. М. Библихина. С. 120—121. - Прим. перев.)

ка, Хайдеггеру представляется насилием над человеком (*Botmässigkeit*), лишаящим его собственного состояния и навязывающим ему состояние тех, с которыми он существует вместе. Таким образом со-бытие превращается в уравнивание (*Einebnung*) возможностей нашего бытия, где все становится плоским и банальным. Со-бытие становится прямой угрозой счастью (*eudaimonia*), которого так хотел Аристотель. Оно приводит к тому, что «каждый оказывается другой и никто не он сам»<sup>1</sup>. Последовательно — препятствием для свободы является не только природная необходимость, но и со-участник нашего существования. Оказавшись в пространстве его существования, мы станем точно так же несвободны, как и оказавшись в пространстве необходимости. А так как экзистенциальная философия, как говорилось, особенно подчеркивает свободу, то и существование вместе она интерпретирует не только как неизбежное для всякого человека онтологическое определение, но и как угрозу утраты самого себя.

Так каким же образом человек может осуществлять свою свободу, существуя вместе с другими? По отношению к природе свободу, как говорилось, человек осуществляет, преобразовывая законы необходимости в соответствии с собственным желанием. Это возможно потому, что в природе свободы нет и преобразованная необходимость действует так же необходимо и закономерно. Но по отношению к человеку осуществление моей свободы сталкивается со свободой другого такого же, как и я, человека. Существовая вместе и осуществляя свою свободу, я сталкиваюсь не со слепой необходимостью, но с сознательной и зримой свободой другого: оба мы существуем в том же самом пространстве и оба осуществляем свободу. „Быть" вместе означает и свободу осуществлять вместе. Но как такое возможно? Ведь моя свобода для меня есть моя собственная свобода, как и свобода другого для него тоже своя. Так каким же образом эти две свободы могли бы прийти к согласию, осуществление которых шло бы в одном и том же направлении? Ведь свобода есть свобода только потому, что здесь решаю *я сам*, но поэтому мое решение может быть противоположным решению

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 128.

со-участника моего существования. Так каким же образом можно было бы осуществлять две противоположно направленные свободы в одном и том же пространстве? Конфликт свободы становится неизбежным. С другой же стороны, всякий конфликт есть возможность проигрыша. Так если в пространстве со-существования осуществляемая мной свобода сталкивается со свободой другого, то какая-то одна из них должна остаться - в большей или меньшей степени — неосуществленной. Проиграв столкновение со свободой другого, я тем самым проигрываю и свое состояние, принимаю чужое и поэтому перестаю «быть» как я сам. Вот почему совместное бытие есть угроза. Но как в таком случае избежать этой угрозы?

На это можно ответить по-разному. Первый ответ является самым простым. Если я сам и со-участник моего существования не можем осуществлять свои свободы в одном и том же пространстве, нам надо *разойтись*, отдалиться друг от друга и осуществлять свои свободы так, чтобы они были бы не *вместе*, но *отдельно* друг от друга. В качестве примера, наиболее ярко характеризующего этот ответ, можно привести отношения между Авраамом и его братом Лотом. Странствуя по пустыням, братья разбогатели, и «непоместительна была земля для них, чтобы жить вместе, ибо их имущество было так велико, что они не могли жить вместе» (Быт. 13:6). Между Авраамом и Лотом и между пастухами их скота возникали постоянные споры. И однажды Аврам сказал Лоту: «да не будет раздора между мною и тобою, и между пастухами моими и пастухами твоими; ибо мы родственники. Не вся ли земля пред тобой? Отделись же от меня. Если ты налево, то я направо; а если ты направо, то я налево» (Быт. 13:8-9). И братья разошлись, создавая отдельное царство своей свободы, не сообщаящееся с царством свободы другого.

И все же это решение довольно примитивно. Оно возможно лишь в случае самых обыкновенных условий: оно затрагивает только пространственные отношения и только очень поверхностное существование вместе. Значительно чаще бывает так, что перед глазами человека как раз и не расстилается «вся земля». Во многих случаях человек не может выбрать ни правой, ни левой стороны, ибо само существование принуждает его оставаться «на месте». Это

прежде всего касается таких форм со-существования, как семья, работа, профессия, религия, где человек настолько тесно связан с другим, что разойтись для него — не решение. Очень часто люди *вынуждены* «быть» вместе и в то же время быть «приговоренными» или «благословленными» на свободу. Но все-таки самое важное здесь то, что в основе этого решения кроется безразличие к существованию другого по принципу: «Разве я сторож брату моему?» (Быт. 4:9). Исследуя «грех к смерти», С. Кьеркегор находит в греховном состоянии отчаяние, а в отчаянии — замкнутость: это «словно наглухо запертые двери», за которыми «сидит человек сам и сторожит самого себя»: это «противоположность непосредственного» или отдаленность от другого, с которым человек, правда, «бывает», но с которым не разделяет своего существования: он ни с кем не разговаривает и даже не чувствует желания поговорить; напротив — «он часто желает быть в одиночестве, и это для него является даже жизненной необходимостью»<sup>1</sup>. Иначе говоря, в греховном состоянии человек не является и не хочет быть сторожем своего брата. Так что же представляет собой это греховное состояние и почему, оказавшись в нем, человек разрушает свое со-существование с другим? Этот вопрос достоин более широкого исследования. Однако здесь мы только обращаем внимание на то, что отделение при осуществлении свободы в одном и том же пространстве есть следствие *вины* (греха) и что вина (грех) замыкает человека в нем самом, отдаляя его, по словам Ф. Достоевского, вложенным в уста Раскольникова, убившего старуху-процентщицу, «на тысячу верст» от со-участника своего существования. В случае греха со-участник моего существования *для меня* и вовсе перестает «быть». Поэтому я и иду от него то вправо, то влево — и даже направление для меня в этом случае не имеет значения. Грех имеет свою антропологию, в основе которой лежит *одиночество* — «бываю» только я один — *solus ipse* — и забочусь только о себе.

Второй ответ — это исторический опыт, который находит свое продолжение и в наши дни, а именно: *принуж-*

<sup>1</sup> Kierkegaard S. Die Krankheit zum Tode. Werke. Düsseldorf, 1954. Т. P. 24-25. P. 62-64.

*дать* со-владельца пространства существования осуществлять только мою свободу, отказавшись от своей. Это вывод, вытекающий из переживания и концепции личности как Я—Я. Если личность осознает себя только как Я и рассматривает другого только как объект, невзирая на то, что формально она может называть его «субъектом» (слово «субъект» может быть и ругательством!), то она старается и подчинить его себе тоже как объект. Человек и его свобода в данном случае становятся частью природной среды, той упоминаемой Ж. П. Сартром «лужайкой» (ср.: ФР, I. 157—181), траву на которой можно и скосить, и вытоптать. Но так как каждая часть природы противится моей свободе, то я и борюсь с ней, побеждаю ее и подчиняю своей воле. В случае отношения Я—Я настроенность человека по отношению к природной необходимости переносится на настроенность по отношению к человеческой свободе. Здесь один из людей ощущает себя «выше» другого. Ф. Достоевский называет такого человека *властелином*, который попирает других, жертвуя на приобретение власти иногда тысячи или даже миллионы<sup>1</sup>.

Сознание своего могущества может возникнуть из разных источников: высокого происхождения, общественного положения, личных способностей, богатства, известности и т. д. Всех их объединяет одно: ими питающийся человек живет по принципу: «Я не такой, как другие» (ср.: Лк. 18:11), здесь словосочетание «не такой» употребляется отнюдь не в смысле признания своей ничтожности, а в смысле собственной значимости и даже похвалы, что напоминает высказывание фарисея в храме. Это есть переживание собственного Я как «бывающего» выше других, а потому имеющего власть или хотя бы право расширять свою свободу за счет свободы другого. Властелин отнюдь не желает быть один. Напротив, он жаждет, чтобы его окружала толпа, которая обязана перед ним преклониться, ему внимать, служить ему, исполнять его приказы и реализовывать его идеи. *Эго властелина сияет только в толпе*. И это сияние образует исторические сословия в обществе: аристократию, буржуазию, интеллигенцию, рабочих и, наконец, рабов. Исходя из

<sup>1</sup> Ср.: Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. М. 1957. Т. V. С. 284.

этого, мы получаем и шкалу свободы: стоящий выше всех (владыка) неограниченно свободен, а на самой нижней ступени стоящий (раб) неограниченно подчинен как чисто объект, который покупается и продается. Нигде так ярко не проявляется установка одного Я по отношению к другому Я как к объекту, как в антропологии властелина. Властелин свободен потому, что обладает возможностью поставить других на службу своей свободы.

Основной недостаток данного вывода в том, что здесь появляется объект свободы, который находится *рядом* со мной. А раньше мы говорили о том, что субъект и объект свободы один и тот же, а именно: *я сам*. Здесь же пространством осуществления свободы являюсь не я сам, но другое Я, которым я управляю и которое принуждаю точно так же, как управляю и подчиняю себе силы природы. Таким образом одна личность становится чрезвычайно опасным, по Ф. Достоевскому, похитителем жизни другой личности. Более того: другое Я здесь выступает как настоящий грабитель моего бытия, ибо оно *насильно* принуждает меня к тому, чтобы я пространство своей свободы предоставил ему как пространство *его* свободы. Красноречивым примером такого насилия является коммунизм как общественная система. Скажем, Ленин, интерпретируя Маркса, утверждает, что Маркс познание природы распространил на познание человеческого общества<sup>1</sup>. Это означает, что, познав законы природы, мы их преобразовываем, чтобы они действовали в соответствии с нашим желаемым планом и целью. Так мы и подчиняем себе природу. И точно так же, познав законы общества, мы их тоже преобразовываем, чтобы они подчинились нашей воле и осуществляли бы нашу свободу. Что касается межличностных отношений, то для коммунизма свобода тоже есть познанная и преобразованная необходимость. «Человек становится более свободным в обществе только тогда, — говорит Р. Гароди, — когда он его преобразовывает и начинает контролировать социальные отношения»<sup>2</sup>. Однако преобразовать общество и контролировать отношения в нем означает преобразовать пространство свобо-

<sup>1</sup> Cp.: *Lenin W.I. Ausgewählte Werke. Stuttgart, 1952. T. I. P. 64-65.*

<sup>2</sup> *Garaudy R. La Liberté. Paris, 1955. P. 143.*

ды другого в соответствии с *моей* волей и таким образом ограбить свободу другого. Вся коммунистическая система держится на таком ограблении. Однако тоже самое мы наблюдаем во всякой диктатуре - в диктатуре личности или группы, во всяком тоталитаризме, даже и в религиозном, следовательно, везде, где только сознание личности сужается до категории чистого Я или еще не достигло категории понимания личности как моего Ты.

Единственно правильное решение осуществлять свободу при существовании вместе — *это ограничить свою свободу ради свободы другого*. Если две свободы полностью не помещаются в одном и том же пространстве, то не надо их разделять (ибо это невозможно), не надо одну из них подчинять другой (ибо это бесчеловечно), а надо их - и одну, и другую - ограничить, отказываясь от полноты своей свободы. Ибо только тогда, когда мы ограничиваем свою свободу, возникает пространство для свободы другого. Это решение вытекает из самой концепции личности. Как уже говорилось, личность - это не только онтологическое (бытийное) понятие, но и аксиологическое (ценностное). *Личность есть ценность в себе или самоценность*, происхождение которой не зависит ни от врожденных свойств человека, ни от его положения в обществе, но прямо связано с Богом-Творцом и однократностью личности. Поэтому в этом отношении все люди равны. Этим равенством обоснованы так называемые права человека, сущность которых не что иное, как права *личности*. Осуществление свободы как раз и является главным правом. Ибо свобода не есть некое случайное свойство личности, но само ее бытие, и поэтому она сочетается со всякой личностью и для всякой должна быть возможна. Столкнувшись с другой такой же свободой, она обязана ограничить саму себя для того, чтобы, признавая за другим право на свободу, заслужить это право и для себя самой. «[...] а над свободой нельзя быть полновластным, не убив свободу»<sup>1</sup>. Пространство со-существования не должно быть заполненным только одним мною, ибо не я один существую

<sup>1</sup> *Levickij S. A. Tragedija svobody. Frankfurt/M., 1958. P. 39. (Цит. по кн.: Левицкий С. А. Трагедия свободы. Сочинения. Т. 1. М. С. 40. - Прим. перев.)*

в этом пространстве. Со мной существует и другой, равный мне самому. Поэтому я и обязан делиться с ним тем, что для нас обоих есть общее, а именно: пространством осуществления свободы. Это «делиться» обязывает меня осуществлять свободу, принимая во внимание другого, а другого — иметь в виду меня. Взгляд на другого как на равную мне личность - основа осуществления свободы в со-бытии.

Таким образом свобода снова сообщается с религией или отношением человека с Богом. Ограничивая свою свободу ради свободы другого, человек поступает подобно (*analogike*) Богу, который ограничивает свое абсолютное могущество и таким образом предоставляет пространство релятивному существу, чтобы оно «было» и действовало (ФР, I. 263—269). Только тогда, когда абсолют действует релятивно, возможно и релятивное существо как таковое. Это относится и к человеку, когда он осуществляет свою свободу. Свобода в себе есть неограниченность, как и Бог в себе есть абсолютность. Но если человек берется осуществлять свою свободу неограниченно, тогда свобода другого становится выражением только моей воли — точно так, как если бы Бог осуществлял свое могущество абсолютно. Следствием такого осуществления было бы только истечение абсолютности (плотинизм), а не самостоятельное существо. Иначе говоря, ограничение человеком своей свободы параллельно ограничению Богом своего всемогущества: *кенозис Бога отражается в кенозисе свободы человека*. Как Бог становится кенотическим, чтобы его творение действительно существовало, так и человек становится кенотическим, чтобы сделать действительной свободу своего со-существователя. Таким образом свобода превращается в религиозную категорию и по своей сущности - как образу абсолютности в своей неограниченности, и по своему осуществлению, которое связано с отказом от ее полноты ради свободы другого. В этом смысле следует согласиться с утверждением Н. Бердяева, что «свобода есть категория духовно-религиозная, а не натуралистически-метафизическая»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Berdiajew N. Die Pchilosophie des freien Geistes. P. 143. (Цит. по кн.: Бердяев Н. Философия свободного духа. М. 2006. С. 147.*

Свобода как религиозная категория раскрывает не только наше отношение с Богом, но и наше отношение с человеком. Всякий способ осуществления свободы основывается, как упоминалось, на определенной антропологии, то есть на определенных человеческих переживаниях и понимании. Две не сообщающиеся свободы означают безразличие к своему брату; подчинение себе свободы другого свидетельствует о переживании себя как «выше стоящего» или как властелина; ограничение же своей свободы ради свободы другого означает делиться тем, что для нас является общим и дорогим. Здесь человек как раз и отражает Бога. Ведь Бог ограничивает свое абсолютное могущество для того, чтобы творить человека как свое Ты. Отношение Бога с человеком не есть отношение одного Я с другим Я, которые друг для друга всего лишь объекты; отношение Бога с человеком есть отношение Ты с Ты, которых соединяет *любовь*. Творя человека, Бог воплощает свою любовь: человек есть зримость любви Божьей в релятивном пространстве существования. Но человек может быть Ты Бога-только тогда, когда он свободен, следовательно, тогда, когда он не ограничен и не определен сверху и заранее. Это означает: *любовь Бога зрима только в свободе*. Таким образом, последовательно — свобода и есть творящая сторона Божьей любви. Предоставлять человеку свободу означает любить человека как свое Ты. Делая пространство своего существования совместным с другой личностью, человек смотрит на нее не как на объект, который мог бы насильно подчинить себе, но как на равный ему субъект, которого он принимает в свое собственное пространство, чтобы тот осуществлял бы в нем свою свободу. Как Бог своим кенозисом делает общим свое бытие с человеком даже до его обожения (*théosis*), так и человек своим кенозисом или ограничением своей свободы вводит другого в пространство своего бытия. Так и создается отношение Ты-Ты, в котором свобода, как высшее благо личности, становится общей. Осуществление свободы в отношении с другим может проявляться только как любовь.

Поэтому кенозис, как ограничение своей собственной свободы, это не насилие сверху, не социальная необходимость, а онтологическое определение: „*быть*” вместе

означает „*быть*“ в отношении любви с другим. Когда отношение любви превращается в насилие или становится только делом, тогда оно обезличивает человека, уничтожая его неповторимость. Поэтому экзистенциальная философия расценивает совместное существование как опасность и деградацию. В этом заключается ее правота. Но все-таки она мало внимания уделяет интерпретации со-существования как отношению любви, по крайней мере, это относится к М. Хайдеггеру и Ж. П. Сартру. Христианская религия основой существования вместе считает отношение любви, ибо любовь к ближнему - высочайший завет этой религии. Любить же ближнего означает видеть в нем свое Ты, которое предоставляет мне пространство для осуществления свободы так же, как и я ему. Ничто так не противоречит христианской религии, как антропология властелина, который захватывает пространство свободы только для себя одного.

### **3. Бог и свобода**

Свободу по отношению к природе мы осуществляем, познавая необходимость последней и преобразовывая ее согласно своей воле. По отношению к человеку свободу осуществляем, ограничивая свою, чтобы оставалось пространство для свободы другого. Овладение и самоограничение - это способы осуществления свободы в мире, в котором нам суждено «*быть*». Однако мы «*бываем*» в мире в со-отношении не только с природой и близкими нам людьми. Мы «*бываем*» и в со-отношении с Богом. Так каким же образом мы осуществляем свободу именно в этом со-отношении или религии? Это не общественно-политический вопрос. Насколько религия является социальным явлением, настолько свобода здесь осуществляется тем же самым способом, как и во всяком другом со-существовании, именно: ограничением осуществления своих принципов, чтобы оставалось пространство для реализации воззрений других. Сегодня теоретически это понятно, хотя практически осуществляется редко. И сегодня антропология религиозного властелина жива точно

так же, как и любого другого диктатора — политического или экономического, хотя была осуждена и в Декларации прав человека ООН (1948 г. Ст. 18), и в заявлении II Ватиканского собора «О достоинстве человека» (1965 г. Ст. 2—3). Вопрос, который мы поднимаем, *онтологический*: как возможна наша свобода *по отношению* к Богу-Творцу? Ведь Бог не есть природная необходимость, предполагающая познание Его «законов» и преобразование их в соответствии с нашими планами. И Бог — не наш сосед, для которого мы ограничиваем свою свободу, чтобы предоставить пространство для его свободы. Бог есть обоснователь нашего бытия, постоянно сегодняшний, настоящий; мы же - Его забота и тоже постоянно сегодняшняя. Так каким же образом мы можем осуществлять свою свободу перед Его лицом?

Ответ на этот важнейший вопрос философии религии дает *способ действия* Бога в мире — в пространстве нашего существования, и в природном и в общественном отношении. Ибо от того, *как* действует со-участник нашего бытия, зависит и само осуществление свободы. Природа действует, о чем мы упоминали раньше, *согласно закономерной* необходимости, совершенно не считаясь с нашей свободой. И если бы мы не познали ее законов и не изменили их действия, она бы нас раздавила, и о свободе по отношению к природе не могло быть и речи. Человек действует сообразно с неограниченной свободой, объектом которой, как упоминали, является сама его личность. Таким образом, если бы одна личность свою свободу не ограничила, ее деятельность приняла бы такой размах, что не осталось бы пространства для свободы другой личности, свобода которой, если бы и она действовала подобным образом, тоже бы неограниченно увеличивалась. В таком случае со-существование было бы не Ты—Ты, но Я—Я-отношением, следовательно, не взаимной любовью, а борьбой всех со всеми. Короче говоря, характер действия со-участника нашей свободы определяет осуществление самой свободы: его способ и его интенсивность. Поэтому мы и спрашиваем: как Бог действует в мире или, иными словами, в пространстве нашего временного существования, чтобы в соответствии с его действием мы могли бы осуществлять свою свободу?

Действование Бога в тварном мире *метафизически* несомненно потому, что существование твари есть не что иное, как постоянное настоящее его сотворения. Мы не раз упоминали о том, что творческий акт Бога непреходящ. Только на очень бытовом уровне можно говорить о его завершенности, замечая, будто Бог мир *сотворил*. Метафизически же в этом высказывании должна ощущаться нескончаемость во времени: *Бог творит мир*. Это означает: Бог и мир неразрывны; Бог никогда не оставлял мира. Бог, как Творец, всегда есть здесь и сейчас. Он действует в бытии мира в самом глубоком смысле этого слова, ибо мир, который Он постоянно творит, „*бывает*“ только Богом и в Боге: «Ибо мы Им... *существуем*» (Деян. 17:28). Именно поэтому напрашивается мысль, что мы каким-то образом должны *почувствовать* это постоянное настоящее божественного действованиа. Ведь, сотворяя мир, Бог творит из небытия реальное существо, тождественное Ему самому, которое имеет свою правду, свое добро, свою красоту и вообще - все свое существование. Мир - это не горящий и не сгорающий терновый куст (ср.: Исх. 3:2), следовательно, только прикрытие Бога, которое не есть то, чем оно кажется. Мир — это единство самостоятельных и неповторимых существ. Так как же в этой действительности мира действует Бог и тоже как действительность?

На этот вопрос ответить нелегко. С. А. Левицкий считает его «кардинальным пунктом всей проблемы свободы», ибо он «упирается в вопрос о взаимоотношении между Абсолютным бытием и бытием относительным, частным»<sup>1</sup>. С. Кьеркегор даже утверждает, что сама мысль, что Бог рядом с собой мог сотворить свободные существа, — это крест, который нести философии оказалось не по силам и на котором она сама себя распяла<sup>2</sup>. Ибо мир не есть Бог; действительность мира не есть действительность Бога, и способ действия мира не есть способ действия Бога. Задаваясь вопросом, как Бог действует в мире, нельзя деятельность Бога превращать в нечто прозрачное или в созданный воображением образ; но точно

<sup>1</sup> *Levickij S. A. Tragedija svobody. Frankfurt/M., 1958. P. 34. (Цит. по кн.: Левицкий С. А. Трагедия свободы. Сочинения. Т. 1. М., 1995. С. 33-34.)*

<sup>2</sup> *Ср.: Kierkegaard S. Die Tagebücher. Düsseldorf, 1962. Т. 1. P. 105.*

так же нельзя действительность мира принимать как знак Бога или Его предписание, ибо в этом случае мир перестал бы быть самостоятельным существом, становясь, как тот терновый куст в пустыне, лишь обозначением Бога. Мир существует реально, и Бог действует в нем тоже реально. Так как же соединяются эти два способа реального действия? Как проявляется реальность действия Бога в реальности бытия мира?

Мы привыкли думать, будто Бог действует в мире каким-то *особенным* способом, который являет и открывает нам Бога *как Бога*. Это означает: обнаружив этот особенный способ действия, мы опознаем, что вот здесь действовал или действует *Бог*. Рассуждая метафизически, оказывается, что такое мнение порочно, даже в логическом отношении, ибо если бы Бог действовал в мире неким особенным способом, то Он действовал бы не в мире, а *подле* мира или *за* его пределами. *Именно поэтому* мы не смогли бы даже ощутить этого Его действия: кто действует не «по-мирски», тот остается по ту сторону мира, находясь вне пространства нашего понимания. Поэтому раньше мы не раз обсуждали мысль, что мы можем осознавать Бога и испытывать Его действие только тогда, когда он нисходит на уровень релятивного существа. Однако что означает — сойти на уровень релятивного существа?

В самом общем смысле это означает *добровольно принятие на себя нашей экзистенции*, подчинение себя ее структуре, ее законам и действие по требованию этой структуры и ее законов. Лучшим примером для понимания этого нисхождения является убежденность христианской религии в том, что Христос есть *истинный* Бог и *истинный* человек, который *истинно* жаждал, *истинно* печалился, *истинно* плакал, *истинно* страдал и *истинно* умер. Все эти переживания Христа были проявлениями человеческой действительности — не маской, не ширмой, не знаками и не указателями, но *истинными* переживаниями человека, точно такими же, какие присущи и всем нам. Истинный Бог здесь действовал так же, как действует обычный человек.носителем всякого действия Христа, причем не только тогда, когда Он ходил по воде, но и когда умирал на кресте, был Бог, который произнес: «Это

Я» (Мф. 14:27). Ибо низойти в нашу экзистенцию означает стать ее участником, приняв ее формы действия как свои. Бог нисходит на уровень нашей экзистенции, не привнося каких-либо *своих* способов действия: Он принимает способы нашего уровня. Наша экзистенция становится Его экзистенцией. Иначе говоря, деятельность Бога в мире такая же, как и деятельность мира: *в мире Бог действует «по-мирски»*. Это не есть слияние Бога и мира (пантеизм), ибо *действовать* «по-мирски» еще не означает *быть* миром. Нисхождение Абсолюта на относительный уровень нашей экзистенции не есть самоутрачение: кенозис Бога не есть утрата абсолютности или превращение в релятивность. Даже во время величайшего кенозиса (смерть) Бог остается Богом, следовательно, абсолютным и трансцендентным. Кенозис изменяет *способ* действия Бога, но он не изменяет Его *сущности*. С другой стороны, нисхождение Бога на уровень относительного сам этот уровень тоже не изменяет: мир всегда остается тем же, чем и был, и таким же, каким и был. Нисхождение Бога в пространство мира не делает мир абсолютным. Относительное существо всегда «бывает» и действует только относительно.

Но именно потому, что мир — всегда только мир, действие Бога в нем становится тоже *«мирским»*. Мир не смог бы пережить специфически божественного действия, а мы не смогли бы его понять - об этом прекрасно сказано в Книге Иова: «Но вот, я иду вперед, и нет Его, назад — и не нахожу Его; делает ли Он что на левой стороне, я не вижу; скрывается ли на правой, не усматриваю» (Иов. 23:8-9). Ни в каком измерении нашей экзистенции мы не можем обнаружить Бога *как Бога*. Христианская религия об этом говорит коротко, но весьма впечатляюще: «Бога никто никогда не видел» (1 Ин. 4:12). Никто никогда не обнаруживал какого-нибудь признака или знака, который *по-особенному* указывал, что это есть знак или атрибут самого Бога. Найти Божьи следы в мире, следы, которые были бы особенными, только *Его одного* следами, не может ни одна философия и ни одна наука. Везде только следы тварного. Исследуя эти следы, мы наталкиваемся только на ту или другую тварь с ее природой, но никогда не находим Бога. Мы можем утверждать, что

«здесь пробежал заяц», но мы никогда не сможем сказать, что «здесь прошел Бог». По следам Христа, оставленным в песках палестинских дорог, никто не смог бы определить, что здесь прошел истинный Бог; по этим следам всякий мог бы установить только то, что здесь прошел человек. Ибо если бы мы действительно отыскивали какие-то особенные следы Бога как Бога, это означало бы, что Бог в относительном пространстве оставил абсолютные знаки, что является противоречием в себе. След абсолюта как абсолюта превратил бы относительность в абсолютность, что уже само по себе нелепо; или сам след сделал бы относительным, то есть таким же, как след твари, уничтожив тем самым всякое различие между знаками Бога и Его творения. Знак же Бога, который открыл бы Его как Бога, всегда должен быть абсолютным, ибо только это и отличает его от знака творения.

На это следует обратить пристальное внимание, ибо многие наблюдатели или исследователи природы слишком легко распознают Божьи следы в мире. К. Ясперс, говоря о шифрах природы, замечал, что некоторые физики в современном философствовании не находят философии, которая их удовлетворяла бы. Поэтому они сами изобретают свою философию. Это, несомненно, их право, ибо философия не является собственностью какой-то одной специальности или профессии<sup>1</sup>. Остается только вопрос: какая она, эта их выросшая из физики философия? Суть в том, что исследователи природы часто впадают в соблазн ответить (или, по крайней мере, повлиять на ответ) на такие вопросы, которые находятся не только за пределами их компетенции, но и решение которых при помощи методов физики неизбежно приводит к логической путанице. Философствующий естествоиспытатель предполагает, что он физику (в аристотелевском смысле) продлевает до метафизики, однако в действительности он делает прыжок из космологического пространства в онтологическое: из «большого взрыва» (*Urknall, big-bang*) в сотворение мира, из будущей энтропии в бывшее возникновение мира во времени, из

<sup>1</sup> Cp.: *Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1963. P. 283.*

целесообразности в духовность, из статистики в свободу и т. д. Однако естествознание не достигает не только абсолютного уровня (его человеческое мышление не достигает вообще), но и онтологического. Ясперс совершенно справедливо замечает, что за всяким ответом физики стоит «новый вопрос». Скажем: если этот наш мир возник при взрыве первоначальной единицы времени-пространства-материи или «зародыша вселенной» (П. Джордан), то это отнюдь еще не объясняет онтологического происхождения мира, а только вызывает новый вопрос: как же образовался этот зародыш? Всякий ответ естествознания космологический, поэтому он никогда не окончательный: он никогда о самом начале — фактически — и не о самом конце — гносеологически. Естествознание никогда не переходит на онтологический уровень, поэтому никогда не может указать на «только что прошедшего Бога» (К. Линней).

Таким образом, это не-божественное или «мирское» действие Бога в мире как раз и предоставляет пространство нашей свободе в отношении с нашим Творцом. Действуя «по-мирски», Бог нас ни к чему не принуждает ни в какой области нашего существования: мышлении, поведении, творчестве. Ибо способ действия Бога, как и всякий другой — природный или исторический, — свидетельствует: слово Бога есть подлинное слово человека, действие Бога в природе или в истории есть подлинное действие природы или истории. Никогда и нигде не встречая Бога как *Бога*, мы свободны в своем определении и по отношению к Нему самому, и по отношению к Его деятельности. *Кенозис Бога есть гарантия нашей свободы в отношении с Ним самим*, и эта гарантия сразу бы исчезла, если бы Бог проявлял себя абсолютно. К. Ясперс, осмысляя соотношение Священного Писания и философии, замечает, что когда говорит сам Бог, не существует инстанции, которая каким-то образом смогла бы Его обосновать: остается только подчиниться<sup>1</sup>. Это означает: *перед лицом абсолюта релятивность устоять не может*. Перед лицом заговорившего Бога должен умолкнуть всякий вопрос, всякое сомнение, всякая критика. Это относится не

<sup>1</sup> Ср.: Ibid. P. 498.

только к слову Божьему; это относится и к Его действию. Если действует сам Бог, то не существует никакой инстанции, которая смогла бы каким-то образом обсуждать или ограничивать это действие. Возможно, поэтому Израиль и был убежден, что должен умереть всякий, увидевший Бога (ср.: Исх. 20:19), и что эта смерть распространяется не только на обычное существование, но и на человеческую свободу. *Перед лицом абсолюта свобода должна умереть.* Воля Бога, проявленная абсолютным способом, не оставляет нам никакой возможности для выбора, ибо это было бы противоречием в себе: кто проявляет себя абсолютно, тот проявляет себя безусловно, исключая выбор. Самоопределиться можно только перед лицом релятивности. Здесь кроется обоснование того, почему человек, как Ты Бога, может иметь отношения только с кенотическим Богом и почему Бог, как Ты человека, только своим кенозисом делает нашу свободу возможной. Действуя в мире «по-мирски», Бог этот кенозис зримо проявляет и этим предоставляет нам возможность быть свободными по отношению к нему.

Самоопределение человека по отношению к Богу глубоко лично, поэтому и свобода как отношение с Богом - нашим двойником, максимальная. Свобода, как неограниченность человеческой личности, в своей сущности, как отмечалось, всегда и везде есть абсолютная возможность, следовательно, независящая от всякой предварительной данности, которая могла бы ее ограничить. Однако, осуществляясь в мире, эта возможность делается относительной, ибо должна считаться с со-участниками своего пространства, именно: с законами природы и со свободой другой личности. Поэтому и по отношению к природе и по отношению к другому человеку мы *не совершенно* свободны. Мы не знаем законов природы настолько, чтобы, их переделав, смогли бы осуществить всякое свое желание: история человечества — это тяжкая борьба за свободу человека в природе. Еще труднее эта борьба за нашу свободу в отношении к другим людям. В со-существовании с другими мы можем быть свободны, только жертвуя своей свободой, ибо эта жертва предоставляет пространство для свободы другого, а жертва другого — нашей свободе.

Но все изменяется в отношении с Богом. В отношении с природой и с другой личностью наша свобода делается относительной, ибо эти два со-владельца пространства нашей экзистенции угрожают нам и нас принуждают: угроза и насилие есть то, что ограничивает осуществление свободы. В отношении же с Богом исчезает всякая угроза и всякое насилие. Бог как любовь и как наше Ты никогда не угрожает и никогда не принуждает. Он принимает на себя способ действия нашей экзистенции и действует так же, как и мы, дабы абсолютным своим могуществом не подавить наш выбор. Как природная, так и человеческая действительность воздействуют на нас самим своим присутствием (*praesentia*), поэтому по отношению к ним мы не можем действовать так, словно были бы одни. Мы ограничены самой действительностью здесь и сейчас своих со-путников, поэтому, хотим мы того или нет, должны идти на уступки и свою свободу осуществлять только релятивно. Присутствия одного только Бога мы никогда и нигде не замечаем. Одна только божественная действительность не есть *факт*. Действуя в мире «по-мирскому», Бог дает нам возможность выбора во всей его полноте. Только в отношении с Богом наш выбор является подлинно *нашим*, следовательно, *своим* в самом глубоком смысле этого слова. Поэтому он и есть - предопределяющий: по отношению к Богу мы не можем оправдываться, жаловаться на угрозы или принуждение, ибо *Бога как Могущества* мы нигде не встречали. Только человеческое слово мы слышим повсюду и видим везде действие только природы или истории. Являются ли это слово и действие *Божьими*, мы должны определить уже сами, без воздействия каких-то специфических знаков божественности и без давления всяких ее законов, то есть совершенно свободно.

В незаконченном своем произведении «Феноменология свободы и метафизика» (1912) М. Шелер признает, что «всякая свобода относительна» и что «абсолютно свободен только Бог». Но тут же замечает, что чем свободнее личность *in concreto*, тем больше она предопределена Богом как личностью личностей<sup>1</sup>. Сразу эти слова могут

<sup>1</sup> Ср. *Scheler M. Schriften aus dem Nachlass. Werke. Bern, 1957. T. X. P. 174.*

показаться противоречием. Разве кто-нибудь может быть свободным, если он кем-то предопределен? Однако это противоречие исчезает, когда мы вспоминаем, что Бог есть сама свобода. Быть предопределенным самой свободой означает не подвергаться какому бы то ни было предопределению. Именно об этом мы уже говорили — свобода не может быть данностью: она никем не дана, даже Богом; свобода может быть только неограниченностью. Таким образом, быть предопределенным Богом как свободой в действительности означает быть неограниченным. Поэтому чем глубже отношения личности с Богом-Свободой, тем свободнее и сама личность. *„Быть“ перед лицом Бога означает „быть“ в пространстве самой свободы.* Бог как со-участник нашей свободы не нуждается в том, чтобы мы каким-либо способом жертвовали своей свободой. В со-существовании с Богом нам не надо ограничивать свою свободу, но это ограничение необходимо в со-существовании с человеком. Столкнувшись с абсолютной свободой, наша свобода тоже становится абсолютной в смысле совершенной неограниченности. *Мы нигде не бываем настолько свободны, как в отношении с Богом.* Нигде упоминаемая К. Рахнером «абсолютно своя возможность» не бывает такой *своей*, как в пространстве деятельности Бога: здесь мы поистине действуем *сами*, поэтому сами себя обосновываем и этим своим обоснованием определяем свою судьбу.

Таким образом, если объектом свободы, как мы утверждали, является сама человеческая личность, придающая себе лицо, тогда становится понятным, что это при-давание себе самому лица прежде всего происходит перед лицом Бога. Прежде всего человек себя обосновывает или самоопределяется в своем отношении к Богу. Вне сомнения, это «прежде всего» надо понимать не во временном смысле, но в смысле природы и значимости этого самоопределения: *самое главное для человека создать свое лицо в связи с Богом.* Все остальное — это всего лишь следы или отблески этого лица. Человеческая экзистенция есть не что иное, как развитие во времени самоопределения по отношению к Богу. Вместе с тем и религия, как отношение человека с Богом, есть не какое-то одно слагаемое человеческой экзистенции наряду со множеством других

слагаемых; не приложение к этой экзистенции, которое может быть или не быть; *религия есть сама человеческая экзистенция, а человеческая экзистенция есть религия*. Ибо человек человечен только тогда, когда он свободен, а подлинно свободен он только в пространстве своего отношения с Богом. Поэтому только в этом пространстве и совершается его подлинная экзистенция.

#### 4. Свобода и атеизм

Высказанным мыслям противостоит так называемый *постуляторный атеизм*, проповедующий, что уже само существование Бога есть отрицание свободы. Как известно, И. Кант был не только теоретиком познания, но и создателем этики, даже, скорее всего, он был «этиком» (И. Хиршбергер), главной заботой которого было любой ценой сохранить от разрушения нравственную свободу человека и вместе с тем — его ответственность. Но где же найти основу для этой свободы и ответственности? Почему человек должен поступать так, чтобы его поведение могло бы стать нормой поведения всех людей (категорический императив)? В самом существовании человека Кант не нашел этой основы, так как существование в себе («das Ding an sich») ему казалось непознаваемым: наш опыт способен уловить только явления, а явления никогда не ведут по ту сторону их самих. Так почему человек должен быть нравственным? На этот вопрос Кант ответил так называемым *постуляторным теизмом*. Привычные метафизические доказательства существования Бога Канта не удовлетворили: все они ему казались гносеологически порочными, ибо доказательство возможно только в мире явлений. Бог же не есть явление. Поэтому Его действительность постичь разумом невозможно. Если Бог, теоретически доказать невозможно. Но Он необходим *этически*, ибо без него был бы невозможен нравственный порядок. Бог не есть результат метафизических исследований, а предварительное нравственное требование или постулат, на котором основывается вся деятельность человека как нравственного существа. Поэтому от-

ношение Канта к Богу и называется постуляторным теизмом (*postulare* — требовать, жаждать): нам *необходим* Бог.

Таким образом, М. Шелер, исследуя связь концепции человека и истории и считая историю «историей человеческого самосознания», нашел в философии Нового времени, а именно у Канта, - противоречие, которое назвал *постуляторным* атеизмом. Ярчайшим его представителем (наряду с упоминаемым Шелером, но неизвестным Д. Х. Керлером) был Н. Гартман (1882-1950), который изложил свои воззрения в обширном сочинении «Этика» (1926). Канту Бог необходим для обоснования человеческой свободы. Гартман же для спасения человеческой свободы в Боге не нуждается. По Шелеру, постуляторный атеизм является «новой формой ницшевской антропологии сверхчеловека», где свобода человека и его величие проявляются весьма внушительно. Шелер считает, для позитивизма и материализма Бог был даже желателен (*erwünscht*), хотя и не найден. Возможно, постуляторный атеизм смог бы найти Бога, но он нежелателен с точки зрения тех же свободы и ответственности: человек в состоянии достичь высочайшей степени свободы и ответственности только в случае несуществования Бога<sup>1</sup>.

С исторической точки зрения постуляторный атеизм не является находкой Н. Гартмана. Его настоящим родоначальником был русский анархист М. Бакунин (1813—1876). В своей по-французски написанной книге «Бог и государство» («Dieu et l'Etat») (написана в 1871-м, выпущена в 1882 г. в Париже) Бакунин пишет: «Пусть же не обижаются метафизики и религиозные идеалисты, философы, политики или поэты. *Идея бога влечет за собою отречение от человеческого разума и справедливости, она есть самое решительное отрицание человеческой свободы и приводит неизбежно к рабству людей в теории и на практике.* Следовательно, если только не хотеть рабства и оскотинивания людей [...], мы не должны делать ни малейшей уступки ни Богу теологии, ни Богу метафизики. Ибо в мистическом алфавите кто сказал *A*, тот должен сказать *Z*. И кто хочет поклоняться Богу, тот должен, не создавая себе ребяческих иллюзий, храбро отказаться от

<sup>1</sup> Ср.: *Scheler M. Späte Schriften. Werke. Bern, 1976. T. IX. 120, 141-142.*

своей свободы и человечности. Если Бог есть, человек — раб. А человек может и должен быть свободным. Следовательно, Бог не существует». Бакунин упрекает «современных знаменитых идеалистов» в том, что они соединяют такие понятия, как Бог и свобода человека или Бог и достоинство человека, не замечая, что они исключают друг друга: ведь в случае существования Бога все это исчезает. «Ибо, если Бог есть, то он является неизменно вечным, высшим, абсолютным господином, а раз существует этот господин, человек - раб»; ведь «господин, что бы он ни делал и каким бы либералом он ни хотел высказать себя, остается тем не менее всегда господином, и его существование неизбежно влечет за собою рабство всех, кто ниже его. Следовательно, если бы Бог существовал, для него было бы лишь одно средство послужить человеческой свободе: это — прекратить свое существование». Поэтому, «ревниво влюбленный в человеческую свободу, — говорит Бакунин, - [...] я перевертываю афоризм Вольтера и говорю: если бы Бог действительно существовал, следовало бы уничтожить его» (Вольтер сказал: если бы Бог не существовал, следовало бы его придумать. - *А. М.*). Для обоснования своих рассуждений Бакунин прибегает к истории религий, их деятельности, структуре, законам, отношению к людям, сводя все это к одной характерной фразе: «Все религии жестоки, все основаны на крови»<sup>1</sup>. Короче говоря, постулатный атеизм Бакунина является следствием его взглядов на распространение религий в ходе истории. Самой религии как взаимоотношения человека с Богом Бакунин не исследует. Поэтому его атеизм не метафизический, а социологический, как и вся его анархически-революционная деятельность.

На философский уровень мысли Бакунина поднял Н. Гартман. Он родился в Риге, учился в Петербургском университете и, вне сомнения, был хорошо знаком с идеями русских революционеров того времени, к тому же сочинение Бакунина «Бог и государство» уже было переведено на русский язык и издано в Москве в 1906 году. По-

<sup>1</sup> *Bakunin M. Gott und Staat. Leipzig, 1919. С. 26, 29, 30, 53. (Цит. по кн.: Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 445-494. - Прим. пер.)*

стулаторный атеизм Гартмана на самом деле представляет собой всего лишь «ометафизиченный» атеизм Бакунина.

Исследуя отношения этики с категорией цели, Гартман замечает, что «телеология есть особенность человеческого существа»<sup>1</sup>: полагание целей есть дело человека<sup>2</sup>. По Гартману, в мире нет другого такого существа, которое полагало бы цели и добивалось их, ибо цель определяется как познанием (разумом), так и решимостью (волей). Но вот религия утверждает, что цели начертывает не только человек, но и Бог. Более того: как абсолютный разум и творец мира, как его держатель, Бог ведет мир, следуя определенному плану, воплощенному в структуре вселенной; он дает цель вселенной, к которой она стремится и к которой направлена вся деятельность природы и истории или события. Это означает: над имеющейся в мире причинностью (*Kausalnexus*) притаилась и целесообразность (*Finalnexus*). Правда, она действует иначе, но ее действие, как и действие причинности, проникает в глубины вселенной. Но все-таки за целесообразностью стоят не слепые законы природы, как за причинностью, а «действующий субъект или личностное существо, самое Высокое»<sup>3</sup>, ибо телеология возможна только в пространстве сознательного, способного к познанию и действию существа. Поэтому логично, что, как утверждает Гартман, «телеологическая метафизика неизбежно ведет нас к Богу»<sup>4</sup>. Бог есть потому, что мир целесообразен, а мир целесообразен потому, что Бог есть. Телеология и существование Бога - это взаимозамещающие понятия.

Но если это действительно так, то последствия всего этого для человека, говорит Гартман, «прямо-таки катастрофические»<sup>5</sup>. Ибо тогда в мире существуют два пространства: *причины* и *цели*. Причина тоже пронизывает мир до самых его глубин, но действует она слепо: «Природный ход могуществен, но слеп; он не полагает никаких целей, которые предопределили бы человека»: в пространстве причинности человек «способен полагать

<sup>1</sup> *Hartmann N. Ethik. Berlin, 1949. P. 199.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 202.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 199.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 204.*

свои цели» и тем самым управлять природой<sup>1</sup>. Причинной связью может управлять всякий, кто способен усмотреть в ней одну из причин<sup>2</sup>. Этому служит знание законов необходимости и изменение их действия согласно человеческим желаниям, о чем мы уже говорили. Поэтому, по Гартману, в природном мире человек может осуществлять свою свободу и действительно ее осуществляет. Совсем иначе дело обстоит в пространстве целесообразности. Если мир пронизан целями Бога, то человеческие цели здесь не имеют ни места, ни значения. Ведь цели Бога заранее предусмотрены и начертаны. Весь мировой процесс им подчинен, и человек не может изменить этих божественных целей по своей воле, как он делает это с природными причинами. «В отношении телеологии Бога, — говорит Гартман, — человек бессилен. У него здесь нет никакого пространства для самоопределения. А то, что ему представляется как его самоопределение, в действительности есть только действующая в нем и над ним сила божественного провидения»<sup>3</sup>. Таким образом «человек утрачивает свое особенное положение в космосе»; категория цели, возведенная в ранг мировых принципов, «отнимает у человека всякое право» быть более высоким существом, нежели другие существа; «она уничтожает человека нравственно»<sup>4</sup>. Самоопределение человека становится мнимым (*Schein*), ибо божественное провидение уничтожает этическую свободу. Если существует свобода личности, она уничтожает предопределяющую власть. Взаимосвязь этих двух вещей противоречива, как теза и антитеза.<sup>5</sup> Вот почему Гартман и принуждает нас к выбору: «или телеология природы и сущего вообще, или телеология человека»<sup>6</sup>. И именно поэтому он в конце концов утверждает, что философ обязан «пожертвовать телеологической метафизикой ради этического явления»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. P. 814.

<sup>2</sup> Ibid. P. 206.

<sup>3</sup> Ibid. P. 815.

<sup>4</sup> Ibid. P. 206.

<sup>5</sup> Ibid. P. 815.

<sup>6</sup> Ibid. P. 204.

<sup>7</sup> Ibid. P. 205.

Приблизительно то же самое повторяет и А. Камю: «Узнать, свободен ли человек, можно, узнав, есть ли у него хозяин», то есть такой *другой*, цели которого парализуют цели человека: быть свободным и иметь хозяина - противоречие. «Рассматривая возможность существования личной судьбы, ее не следует считать предопределенной свыше», — со всей строгостью утверждает Камю<sup>1</sup>. Короче говоря, задача постуляторного атеизма оберегать человеческую свободу от Бога, который самим своим существованием делает ее невозможной. Ибо если бы Бог существовал, то существовала бы и мировая целесообразность; если бы существовала эта целесообразность, то, естественно, была бы невозможна ни свобода человека, ни его ответственность. И Кант, и Гартман — оба они защищают нравственный порядок, но защищают по-разному: первый — используя существование Бога как постулат, второй — не-существование Бога и тоже как постулат. Это, пожалуй, самое интересное развитие этической мысли Нового времени.

Слабость и даже ошибочность постуляторного атеизма в том, что он неразрывно связывает Бога с мировой целесообразностью: если Бог есть, то мир — это пространство осуществления Божьих целей. Однако это утверждение отнюдь не бесспорно и не является логической необходимостью. Кто известил нас о том, что Бог начертал определенный план движения мира и установил определенную цель этого движения? Цель и ее осуществление *ограничивают* мир, устанавливая для него определенные рамки. Но ведь и логически, и онтологически вполне возможен *открытый* мир, то есть такой мир, устройство которого не обусловлено только каким-то одним направлением или только одной целью. Более того: если творение Бога есть зримость любви Божьей (ср.: ФР, I, 309—310), то эта зримость должна стать явной только в открытом мире. Причинами и целями заполненный мир — это *замкнутый* мир, а замкнутый мир есть не что иное, как обогащенный программами компьютер, результаты действия которого

<sup>1</sup> Camus A. Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Düsseldorf, 1950. P. 47, 157. (Цит. по кн.: Камю А. Миф о Сизифе. Бунтующий человек. Минск, 2000. С. 65, 127. - Прим. пер.)

уже заранее запрограммированы. Однако такой мир есть создание скорее Бога-Могущества, нежели Бога-Любви. В основах постуляторного атеизма скрыта определенная концепция Бога, именно: Бога как другого Я, которое проявляет свою волю безусловно, начертывая свои цели и таким образом уничтожая самоопределение человека, ибо Божьи цели изменить действительно нельзя. Перед лицом Бога, начертавшего цель, человек бессилён. Об этом мы уже говорили, исследуя концепцию и переживание Бога как другого Я (ср.: ФР, I, 161—177). Именно такого Бога и имеют в виду Бакунин и Гартман. Но они не видят, что христианская религия уже давно забыла Бога как другого Я, оставив Его на задворках человеческого сознания, и что христианский Бог не есть другое Я, а есть Ты человека, и это означает, что Он есть Бог-Любовь, Бог-Слуга, кенотический Бог и что поэтому Его отношение с тварным миром совершенно иное — не такое, как отношение другого Я, то есть Бога как исключительно одной только Воли и Могущества.

У твари как зримого проявления Божьей любви нет другой цели, кроме одной - «*быть*»-, цель сотворения - бытие твари. Христианская религия высказывает эту мысль в немногословной фразе: «Да будет свет. И стал свет. — *Fiat lux et lux facta est*» (Быт. 1:3). Сотворяющее слово Господа стремится не к чему-то вообще, но только к одному, чтобы *было* то, что содержится в словах: «*Да будем!*» Было бы действительно непонятно, если бы у Бога-Любви имелись бы еще некие «планы» и «цели», на которые была бы направлена Его любовь и которые Он осуществлял при помощи тех, кого Он создал как зримое проявление своей любви. Это означало бы, что существует нечто более высокое, чем любовь Бога, что для кого-то Его любовь служит лишь средством. Но ведь это чистый вымысел, ибо через любовь Бога, как и вообще через любовь, переступить нельзя: любовь, превращенная в средство для достижения некоей цели, не есть любовь. Ничто так не оскверняет любовь, как превращение ее в средство. Бог, сотворив тварь, то есть зримо проявив свою любовь, достиг своей цели. Ибо быть творением означает быть зримым проявлением любви Божьей и тем самым желанной, осуществляемой и осуществленной целью. Поэтому если бы и существовал

в мире некий план, то он был бы не чем иным, как только раскрытием и распространением любви Божьей в форме отдельных творений или их структур. Любовь не есть и никогда не может быть противоположностью свободы. Напротив, любовь всегда основывается на свободе и может проявляться только в пространстве свободы.

Но допустим, что в мире все-таки есть Божий план. Кто же тогда может быть его *объектом*? Для кого Бог начертал его? Единственный ответ на этот сущностный вопрос: *человек*. Христианская религия не знает и не провозглашает никакого Божьего плана, который находился бы где-то вне человека или над ним, то есть такого, в котором человек не принимал бы участия или которому был подчинен как средство. От сотворения мира, через спасение мира, до самого довершения мира осуществляется план Божий, в центре которого стоит человек как забота Бога. Бог неравнодушен к человеку; Он никогда не использует человека как средство для достижения своей, нам неизвестной, цели; Он никогда не оставляет человека в стороне от своих устремлений. Все сосредоточено на человеке, всегда только сам человек есть цель и жажда Бога. Таким образом, если в мире и существует Божий план, то он несомненно и неопровержимо *антропоцентрический*. И говорить о том, что Божий план отрицает свободу человека, чистое недоразумение. Человек как Ты Бога сам по себе есть, как говорят литовцы, «куколка глаза» Бога, которую Он тщательно оберегает, но ни в коем случае не насилует, ибо насилие над собственным Ты означало бы его уничтожение как личности и вместе с тем его как Ты утрату. Так, если Бог начертывает план мира, этим Он только указывает на то, к чему человек стремится по самому своему устройению и заложенным в нем глубинным целям. А значит, это божественное начертание плана — всего лишь начертание, и решать, следовать ли ему или его отвергнуть, человек должен сам. Следовательно, план Бога в мире — это *призыв* Бога, обращенный к человеку, чтобы тот проявил свою свободу. Божий план свободу не отрицает, но только пробуждает и побуждает к действию. Как говорил П. Флоренский: Бог человека не принуждает, Он его просит. Кенозис Бога и свобода человека обуславливают друг друга. Поэтому и всякий план Бога есть кенотический,

то есть вовлеченный в пространство человеческой свободы и только в этом пространстве осуществляемый. Не существует никакого плана Бога, который осуществлялся бы по ту сторону человеческой свободы или наперекор ей. Мировая целесообразность, которая так напугала Н. Гартмана, в действительности есть подлинная, самим Гартманом предложенная, «телеология человека», но вот только слетевшая с уст Божьих, ибо эти уста произносят *человеческое слово*. И перед этим словом человек свободен, ибо он должен самоопределиться: воспринять ли это слово как божественное или не воспринять. От этого решения зависит превращение свободы в *веру*.

## 5. Зло и свобода

Философия религии не может обойти вопрос зла, но в то же время и решить его она тоже не может. Обойти этот вопрос философия религии не может потому, что мы не можем как должно осмыслить Бога-Творца, не осмыслив, хотя бы в принципе, происхождения зла и его действия в мире. Ведь если творение, как уже не раз утверждали, является объективированной любовью Бога или преданностью Бога релятивному существу, так где же здесь может найтись пространство для зла? Этот вопрос всегда терзал и терзает мысль человека. Он мучил Блаженного Августина, когда тот осмысливал структуру мира как творение Господа: «Представляя себе все созданное как конечное, но наполненное Тобой бесконечным: говорю, вот Бог, и вот все, что Бог создал. Но Бог добр и несравненно выше всего. Добрый же может творить только доброе и только таким образом (то есть своим добром. — *Прим. авт.*) может все объять и наполнить. Так откуда же это зло и как оно вторгнулось во все? Что является его источником и семенем?» (*Conf VII*, <sup>5</sup>)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ср. с переводом М. Е. Сергиенко: «Я мысленно представлял себе все созданное (...). Твое конечное творение полно Тобой, Бесконечным, и говорил: „Вот Бог и вот то, что сотворил Бог, добр Бог и далеко-далеко превосходит создание Свое; Добрый, Он сотворил доброе и вот таким-то образом окружает и наполняет его. Где же зло и откуда и как

В Новое время этот вопрос мучил и М. Шелера. «У нас есть право и обязанность, — писал он, — спросить, в каких отношениях состоит наш реальный, познаваемый мир с тем миром, которого ожидали бы как творения, созданного вселюбящим и всемилостивейшим Богом», ибо «наш разум, независимо от откровения, приходит к выводу, что мир под воздействием некоего мощного духовного фактора уже после своего сотворения оказался в совершенно ином положении, отличном от того, в котором он был, выйдя из рук Творца»<sup>1</sup>. И до тех пор, пока на этот болезненный вопрос не будет найден ответ, вся онтология творения останется висеть в воздухе: она ведь говорит об идеальном мире, которому совершенно не соответствует мир реальный: она говорит о мире как о воплощенной Божьей любви, а в реальности мир проявляется как воплощенное зло и беззаконие. Так как же возникло это различие? Что означают слова Блаженного Августина, что все от Бога, но Бог — не со всем (ср.: *De ordine* II, 20). Ведь Бог и зло несовместимы. Именно поэтому вопрос зла неизбежно связан с онтологией творения и именно поэтому философия религии не может его обойти.

С другой стороны, этот вопрос необычайно запутан и никогда не может быть разрешен окончательно, ибо при попытках его разрешения над нами всегда будет висеть угроза оказаться в тупике: отвергнуть или действительность Бога или действительность зла. В этом безвыходном положении атеизм чаще всего прибегает к первому отрицанию: если зло существует, то Бога нет. Ведь если бы Бог действительно существовал, он был бы ответствен за зло. Но этого нет. Следовательно, и Бога нет. Такой вывод, высказанный секретарем Союза вольнодумцев Франции Ж. Котеро, внушительно прозвучал на конгрессе вольнодумцев в 1960 г. в Брюсселе при обсуждении темы «Лайцистская и религиозная нравственность». Котеро говорил: «Я не верю в Бога, ибо если бы он был, то он сам был бы воплощением зла. Поэтому лучше я его отвергну, нежели обвиню, полагая, что он ответствен за

вплзло оно сюда? В чем его корень и его семя?» - В кн.: Аврелий Августин. Исповедь. «Канон+», 2003. - Прим. пер.

<sup>1</sup> Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Werke. Bern, 1954. Т. 5. P. 56.

зло»<sup>1</sup>. Это один из выходов из упомянутого тупика, из которого выйти действительно трудно. Правда, в этом «или — или» атеизма: или Бог, или зло — чаще всего кроется попытка добиться успеха, ибо здесь содержится указание на то, что Бог не хочет зла и поэтому его не творит; Он только его позволяет и терпит. Но что же означает это позволение и эта терпимость по отношению ко злу со стороны Бога? Ведь позволить злу проявляться конкретно означает принципиально позволить ему возникнуть. Но как же Бог может допустить такую возможность, сам того не желая? Согласимся, что Бог не творит зла. Однако то, что Он каким-то образом уполномочил происхождение зла, говорит о том, что Он *хочет*, чтобы оно возникло, и тем самым, хочет и последствий этого возникновения. Но Бог, который *по своему желанию* уполномочил зло, есть не-Бог. Таким образом, последовательно — и указание на то, что Бог не хочет зла, а только его позволяет, отнюдь не является удовлетворительным ответом на атеистическое неприятие божественной экзистенции.

Неудачны и последующие попытки защитить Бога перед лицом зла. Уже Блаженный Августин говорил, что Бог допускает зло, чтобы извлечь (*eliciat*) добро (ср.: *Enchiridion ad Laurentium*, XI, 3). Августин схватился за эту мысль, предполагая, что при ее помощи сможет избавиться от манихейского дуализма и не делить мир на существа сущностно добрые и сущностно злые. Все, что есть, есть добро. Мир — это своеобразное произведение искусства с присущей ему гармонией, вмещающей в себе и злое начало, ибо красота вселенной требует противоположностей, а Господь знает, где и какие противоположности нужны. Дополняя друг друга, доброе и злое начала создают красоту мира: «*in unam pulchritudinem complent*» (*De vera religione*, 41). По отношению к вселенной Августин был большим оптимистом. Отказавшись от манихейства и обратившись в христианство, он заменил манихейского «злого бога» на *ничто* и этим превратил зло всего лишь в недостаток добра, всего лишь в его тень, всего лишь в его осадок и таким образом еще больше запутал вопрос происхождения зла. Нет никакого сомнения, что зло не раз преподносило урок

<sup>1</sup> *Fernand van Steenberghen. Ein verborgener Gott. Paderborn, 1996. P. 210.*

людям — в дальнейшем *таким образом* не поступать. После краха расизма и его беззаконий в людях, несомненно, укрепилось сознание расового равенства. Но все же укрепление этого сознания отнюдь не привело к тому, чтобы совершенные беззакония не стали бы *прошедшими* беззакониями. Зло преподнесло урок людям, но само оно и дальше не перестает быть злом. Урок, данный злом, отнюдь не создает гармонии между добром и злом. Для жертв зла, для тех миллионов обесчещенных и истребленных нацизмом невинных людей сознание расового равенства, пришедшее позже, не обладает никакой ценностью: *успех добра не исправляет совершенного зла*. Быть причастным к такой «гармонии», особенно ее создавать, не согласился бы ни один разумный человек, как не согласился и Алеша Достоевского гармонию мира строить на страдании невинного младенца. Так разве смог бы это сделать Бог? Итак: ни терпимость по отношению ко злу, ни его включение в структуру добра не в состоянии разрушить атеистического тезиса: если зло существует, то Бога нет.

И здесь мы усматриваем другой выход: раздроблять зло разумом до тех пор, пока оно полностью не исчезнет<sup>1</sup>. Здесь для защиты действительности Бога приносится в жертву действительность зла. Этим путем шел и Блаженный Августин. В своей «Исповеди» он пишет, что ему стало понятно, что «нет никаких субстанций (то есть существ. — *Прим. авт.*), не сотворенных Тобой». А поскольку злых субстанций Бог не мог сотворить, то «зло, происхождение которого я искал, не есть субстанция, ибо если бы оно было бы субстанцией, то оно было бы и добром» (Соя/VII, 12)<sup>2</sup>. Более того: зло в себе, по Августину,

<sup>1</sup> Самый яркий пример исчезновения (*нем.* *Zerdenken*) зла приведен в ранее упомянутой книге бельгийского теолога F. van Steenderghen'a. В ней всякое зло, исключая нравственное или грех, отождествляется с релятивностью существа и тем самым уничтожается, ибо весь мир релятивен: релятивно и сверхъестественное, сопоставленное с Богом.. Сочинению F. von Steenberghen'a противостоит сочинение Joseph'a Bernhart'a «Die unbewehrte Kreatur» (München, 1961), в котором страдание в природе признается действительным: «Никакое философствование и перекладывание вины на первородный грех здесь ничего не решают», — утверждает Bernhard, указывая на загадочность зла. - *Прим. авт.*

<sup>2</sup> Ср. с переводом М. Сергиенко: «... а то зло, о происхождении которого

это ничто, следовательно, противоположность бытия: зло отделяется от бытия и направляется в ничто; его направление — «*deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit*» (*De moribus manicheorum* II, 2). Эту установку Августина позднее переняла схоластическая философия, которая определила зло как «недостаточность бытия — *carentia entis sive entitatis*». Св. Фома Аквинский говорит о зле словами Августина: «Зло — это или неполнота добра, или скрытая недостаточность, или оно — ничто — *malum vel privatio est vel privationem includit vel nihil est*» (*De veritate*, q. I, a. 1; ср.: q. II, a. 15). Таким образом, познать зло можно только в связи с таким добром, которому чего-то не достает, чего не должно не доставать, как, скажем, возникший на настиле моста пролом можно познать только в связи с мостом, на котором он образовался; пролом или отверстие, не связанные с мостом или с любым другим предметом, - ничто, и поэтому они не познаваемы. Тайна зла есть тайна отрицания.

Эта концепция зла приводит к чрезвычайно важному выводу относительно его *действия*. Этот вывод прекрасно понял и замечательно сформулировал Вл. Соловьев в предисловии к своему сочинению «Три разговора» (1900). Вопрос, что такое зло, мучил Соловьева не меньше, чем Августина, и Соловьев на него ответил так же, как и Августин. В своем стихотворении «Прометею» (1874) Соловьев заявляет, что ложь и зло только «призраки ребяческого мнения», «туманное видение», «тяжелый сон»; но наступит последний час творенья — и эти призраки рассеются, как рассеивается утренний туман: «И утро вечное восходит жизни новой, Во всех и все в одном»<sup>1</sup>. Однако в конце своей жизни Соловьев отказался от концепции зла как недостатка добра или - ничто. В «Трех разговорах» — в этом последнем своем произведении, он поднял уже совсем другой вопрос: «Есть ли *зло* только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром?..»<sup>2</sup> Если зло

я спрашивал, не есть субстанция, будь оно субстанцией, оно было бы добром». - Прим. пер.

<sup>1</sup> Цит. по: Моцулский К. Vladimir Solovjev. Žiznj i učenje. Paris, 1951. С. 59.

<sup>1</sup> Solovjev V. Tri razgovora. New York, 1954. С. 19. (Цит. по кн.: Соловьев В. С. Три разговора. В кн.: Соловьев В. С. Избранное. М., 1990. С. 231).

только *недостаток* добра, то тогда надо спокойно творить добро, и зло само собой исчезнет, как исчезает тьма, когда мы зажигаем лампу. Но если зло есть действительная *сила*, владеющая миром, то для преодоления этой злой силы необходима другая, более значительная сила, которая, следуя Соловьеву, имела бы «точку опоры в ином порядке бытия», ибо порядок нашего бытия, которым завладело зло, такой опоры нам предоставить не может. Таким образом, отношения со злом приобретают форму напряженной борьбы, а не спокойного созидания. История становится ареной напряженной и коварной борьбы, но не прогрессом, ведущим к совершенству.

Удивительно, что христианская религия интерпретирует зло именно в этом смысле: понимание зла как недостатка или зла как ничто христианству чуждо. Между христианской религией и схоластической философией (не исключая даже Блаженного Августина) возник некий трудно объяснимый разрыв. Философия не может расправиться с антихристом как с конкретным воплощением этой силы и борьбы, а вера (религия) не может обойтись без антихриста как реального противника всего акта спасения. Поэтому любая концепция истории или эволюции, в которой антихрист исчезает или понимается только как издержки развития (ср.: Т. де Шарден), противоречит христианству, ибо в христианстве Агнец и Зверь - две реальные противоположности, ведущие между собой непримиримую войну (ср.: Откр. 13; 19:11-21). Христианская религия основывается на человеческом опыте, для которого бессмысленное, абсурд, ложь, страдание, извращенность (духовная и физическая) отнюдь не являются легким недостатком, но — *зловещей угрозой*, указывающей на некое издевательство и дисгармонию, которые злобно запланированы и в структуре природы, и в ходе истории. Христианство — это не манихейский дуализм, который провозглашает существование двух абсолютов: добра и зла. В нем нет и оптимизма Просвещения, который зло превращает в состояние релятивного существа, а мир видит глазами Лейбница — таким прекрасным, каким только Бог мог его создать. *Мир для христианства — это поврежденное место «бывания»*: «Горе живущим на земле и на море, потому что к вам сошел диавол в силь-

ной ярости (*échon thymon mégan*)» (Откр. 12:12). Человек чувствует эту ярость везде, даже и тогда, когда отвлеченный ум истолковывает эту ярость как знак добра, например, боль — как предупреждение о необходимости помочь телу или голод — как стимул для лучшего возделывания земли. Короче говоря, от концепции зла зависит и концепция истории: либо история — это постоянно возрастающий прогресс, либо — борьба за призрачную победу.

Выход из обсуждаемого здесь тупика можно найти, только признавая действительность Бога и действительность зла. Но это как раз и есть самое трудное. Ибо в этом случае необходимо выявить происхождение зла, не связывая его с Богом как нечто им желаемое, но вместе с тем и не превращать зло в недостаток бытия. Если Бог есть действительность, то Он не может желать зла и его уполномочить. Если зло есть действительность, то оно не может быть недостатком в полном смысле этого слова и проявляться как нечто слабое и бессильное. Но где же найти такой источник, который вместил бы действительность Бога и действительность зла? В истории мыслительства поиски этого источника никогда не прекращаются<sup>1</sup>, и эти поиски являются самой болезненной проблемой философии — не только на Западе, но и на Востоке (ср. взгляды буддизма на страдание).

Кажется, что единственным источником, который не делает Бога ответственным за зло и в то же время не уничтожает могущества зла, является *свобода*. Мы уже говорили о том, что если человек есть Ты Бога, то им он может быть только тогда, когда он свободен. Будучи же свободным, он сам себя «набрасывает» и определяет. Мы говорили и о том, что человек наиболее свободен в пространстве Бога и что именно поэтому самоопределение по отношению к Богу есть самое главное и самое глубокое обоснование человека. Иначе говоря, в пространстве Бога человек прежде всего определяет для себя, что он есть для Бога: «*quit Tibisum ipse?*» — «Что я сам для Тебя?» — говорит Блаженный Августин (Сои/1, 5). На этот вопрос человек

<sup>1</sup> Процесс этих поисков и его результаты широко освещены в трехтомном труде: *Billicsich F. Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes. Wien, 1955-1959. - Прим. авт.*

может ответить и положительно и отрицательно. Это означает: человек может признать свое онтологическое отношение с Богом и, исходя из этого, определить и осуществлять свое бытие. Но он может и не признать этого отношения и, исходя из этого, тоже определить и осуществлять свое бытие. И в том и в другом случае он может это сделать и в личном, и в общественном, и в историческом плане. В первом случае человек определяет себя как Ты Бога и в своем сознании, и в своем поведении, поэтому и «бывает» перед лицом своего Ты. Человеческое бытие здесь становится преданностью двух Ты друг другу. Онтологическое определение человека Богу в процессе творения и экзистенциальное самоопределение человека как выбор Бога в процессе истории становятся тождественными. Человек существует, как принято говорить, «лицом к Богу» или тем августиновским «ad Те» (*Conf I, 1*).

Но человек может определиться по отношению к Богу и по-другому. Он может не признать себя творением, возникшим в результате божественного действия, и тем самым не признать себя Божьим Ты. Это полностью зависит от свободы человека. В этом случае мы обычно имеем в виду *отрицание* Бога: Его существования, Его провидения, Его искупления. И все же здесь слово «отрицание» не выражает всей той глубины, которая открывается, когда человек, определяя себя, отказывается от Бога. Что же в действительности означает это определение себя *без Бога*? Является ли оно только недостатком какого-то одного начала в этом самоопределении? Отнюдь! Ибо это самоопределение не является Ни чистым отрицанием, ни чистым недостатком. И без Бога человек определяет себя *позитивно*, ибо иначе он вообще не смог бы себя определить. Определение себя без Бога точно так же позитивно, как и его определение себя - с Богом, только оно *иное*. В чем же кроется эта его инакость или характерность?

Если человек не определяет себя как Ты Бога, он неизбежно определяет себя самим собой как единственным *Я сам*. Если он не открывается Богу, он естественно замыкается в себе, опираясь только на себя как на основу бытия. Однократность личности человека в этом случае превращается в онтологическое его одиночество: *чело-*

век без Бога не имеет двойника. Он остается один в своем доме (ср.: Мф. 23:38). Его бытие не направлено к другому Ты («Ad Те»), оно направлено к самому себе. Это тоже позитивная направленность, ибо человек как Я сам есть позитивнейшая вещь во всем бытии. Более того: в этом случае человек Сам становится не только носителем и осуществителем ценностей, но и окончательной их мерой и целью, их определителем и судьей. «Если нет бога, то я - Бог», — так определяет свое состояние без Бога Кириллов в романе Достоевского «Бесы»<sup>1</sup>. Если Бога нет, «то вся воля моя» (там же). Возможно, что человек не всегда может реализовать эту всю *свою* волю, ибо рядом с ней существует воля и другого Я — тоже как высшая. Однако в этом случае я могу — тоже проявляя свою волю - или лишить себя жизни, не принимая суженного пространства существования (это решение Кириллова), или убить другого, который ограничил мое пространство существования в мире и этим преградил путь моей воле. Ибо договориться и „сжиться" можно только на уровне повседневности, которая, как компромисс, никогда не может подняться до онтологических глубин личности. *Без Бога я есть только Я*, и каждый рядом со мной существующий человек для меня тоже есть только другое Я, как это понимал Ж. П. Сартр, следовательно, только объект (ср.: ФР, I. С. 158—161). Вне сомнения, в моральном или социальном отношении я могу обращаться с этим другим Я как со своим Ты. Но это поведение проистекает не из глубин моей личности: я поступаю так только потому, что так надо. Другое Я как объект остается *объектом* во всех социальных и моральных отношениях. *Открыться онтологически другому как любви человек может только по отношению к Богу*, ибо только Бог смотрит не на меня, как это делает другое человеческое Я, но — *через меня*: «*scrutons corda et genes Deus*» — Бог меня «просматривает». Поэтому только Бог и может быть подлинным со-участником моей любви. Без Бога человек онтологически абсолютно одинок. Короче говоря, отрицательное самоопределение человека по отношению к Богу становится *состоянием наперекор*.

<sup>1</sup> *Dostojevskij F. M. Sobranie sočinenij. Moskva, 1957. T. VII. P. 641. (Цит. по кн.: Достоевский Ф. Бесы. Минск, 1990. С. 581.)*

Но и это обратное состояние весьма позитивное и очень творческое, ибо оно поднимает человека до положения суверена в бытии.

И все-таки в самоопределении человека «быть» без Бога кроется глубокая, прямо-таки трагическая *негативность*. Ведь Бог творит человека как свое Ты (ФР, I. С. 187-198). Это означает: быть Ты есть основа человеческого бытия. Быть человеком и быть Ты онтологически совпадают (*convertuntur*). Таким образом, последовательно — человек, самоопределяясь «быть» только как Я Сам, само собой идет наперекор глубинной основе своего бытия, которая определена «быть» в направлении к другому Ты. Это не прямое столкновение с Богом — с Его волей, с Его заповедями, с Его требованиями, как это обычно толкует атеизм. *Это столкновение человека с собой самим.* Однако, будучи свободным, то есть обладая абсолютной возможностью по отношению к самому себе, человек может утвердить это столкновение в своем существовании и, исходя из этого, создавать свою историю во всем ее культурном содержании. И все же эта возможность человека не в состоянии уничтожить онтологической основы, возникшей из Ты и направленной к Ты. Экзистенциальное самоопределение не быть Божьим Ты- «... не Отец вселенной ты, а... Царь» (*Мицкевич А. Дядя, импровизация Конрада*) — вызывает в человеке тревогу, создает своеобразную двойственность и смятение. Августинское «беспокойное сердце - *cor inquietum*» (*Conf 1,1*) звучит здесь во весь голос, но это проявляется не в страстном стремлении к Богу, а напротив — к себе самому. И эта направленность к себе самому, если подходить объективно, открывает перед человеком глубочайшее противоречие, заложенное в нем самом: быть Ты Бога как онтологической основы и не быть Божьим Ты по экзистенциальному самоопределению. Не быть Ты Бога означает осуществлять свое бытие так, чтобы оно, конкретно осуществляясь, *опровергало* бы человека как Ты Бога. Это отрицание раскалывает человека, а вместе с ним и всю его историю. Строительство Вавилонской башни может стать символом такого положительно-отрицательного созидания: башня — объемный образ. «И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем

себе имя» (Быт. 11:4). Башня здесь служит *объективным* выражением той вершины, которую человек стремится достичь, иными словами - он пытается занять место Бога. *Самоопределение не быть Божьим Ты становится человеческим состоянием на земле: его жизнью и смертью.* Можно без Бога жить. Можно без Бога и умереть.

На наш взгляд, в самоопределении свободного существа *не быть* Божьим Ты как раз и сокрыт источник зла. *Зло порождает свобода, направленная против Бога.* Это вполне возможно, ибо свобода, как говорилось, есть сама неограниченность. Сотворя существо как свое Ты, Бог не вкладывает в него никакого содержания, ибо Ты (как и Я) не является содержанием, но — *отношением* или способом поведения. Поэтому и жажда Бога иметь свое Ты в виде релятивного существа никак не влияет на свободу этого существа. Установка или самоопределение по отношению к Богу как ответ на желание Бога возникает только из самого этого существа. А когда свободное существо отвечает отрицательно, возникает пространство, на котором произрастает зло, которое разрастается в бытии этого существа и везде, где только это существо находится и проявляет себя.

Короче говоря, корень зла или его семя, которое искал Блаженный Августин, лежит в самоопределении свободного существа быть по отношению к Богу не его Ты, но только другим Я. Таким образом, проблема атеизма значительно глубже, нежели может показаться. Допущенные в истории ошибки представителей религии, всяческие их пороки и согрешения в личной жизни могут вызвать у человека желание сказать Богу - *нет*, но они никогда не служат *источником* этого отрицания. Его источником является свобода человека создавать набросок самого себя, исходя только из себя как чистого Я. Атеизм возникает только из свободы и держится только на свободе. И это *обратное* проявление свободы в истории и есть то, что мы называем злом. Ибо отрицать *действительность*, в которой мы живем и творим так, словно бы ее на самом деле не существует—«ей/ *Deus non daretur*» (О. Бонхёффер) — означает: попасть в обитель *ошибки* — объективно и в сети *обмана* — субъективно. В обоих случаях это означает существовать в состоянии *зла*.

Если мы согласимся, что происхождение зла связано со свободой, мы примем и несколько вытекающих из этого выводов, которые, как кажется, могут в какой-то мере прояснить, но не разрешить вопрос зла в сущности.

1. *Понятие зла есть религиозное понятие*, ибо оно возникает из отношения свободного существа с Богом. Таким образом, последовательно — о зле можно говорить только в философии религии. Вопрос зла как таковой, абстрагированный от Бога и свободы, исчезает. Метафизика зла невозможна. Этот вывод противоположен тому мнению, которое рассматривали в начале этого раздела, именно: если зло существует, то Бога нет. Наш же вывод гласит: *зло существует только потому, что Бог есть*. Если бы Бога не было, не было бы и зла. В случае несуществования Бога все, что называем злом, было бы, говоря словами Т. де Шардена, только стружками развития вселенной, только неудачными попытками эволюции, без следа исчезающими во всеобщем становлении. Зло есть действительность только в свете действительности Бога.

2. *Зло — это не недостаток бытия или чистое отрицание, а обратная положительность* — „*verkehrte Positivität*“, как ее называет Ч. Журне<sup>1</sup>. Ибо самоопределение свободного существа быть по отношению к Богу только Я Сам само по себе позитивно, и распространение этого самоопределения в истории, проявляющееся в культурных творениях, тоже позитивно. Но вся эта позитивность (или положительность) *обратно*: она осуществляется без Бога или в отдаленности от Бога — не „*ad Te*“, но „*abs Te*“. Это не есть недостаток (*carentia*), ибо недостаточность, будучи ничто, не объективируема и не может быть объективируемой. Свободное же самоопределение отворачиваясь от Бога в истории приобретает ярко выраженные зримые формы. Ч. Журне пытается выразить эту положительность и зримость зла в образном математическом символе: зло не есть ноль, которым оно было бы, если было бы только недостатком: зло есть *отрицательное число*, скажем, — 1, в математике называется и обратным числом. Как число (единица... и т. д.) оно есть положительность, так как не

<sup>1</sup> Ср.: *Journet C. Vom Geheimnis des Uebels*. Essen. 1963. P. 44.

является нулем, то есть недостатком любого числа. Однако это число имеет обратный знак, именно *минус* (—), поэтому противится всякому числу, которое есть *плюс* (+)<sup>1</sup>. Короче говоря, зло есть обратность, именно: обратность свободы в отношении с Богом.

3. *В этой обратной положительности как раз и сокрыта сила зла.* Если бы зло было бы всего лишь недостатком, оно было бы бессильно, ибо у недостатка нет и не может быть никакой силы. Свобода же как самоопределение есть необычайное могущество и творческая сила, даже если она и отвращена от Бога. И даже определив себя не как Ты Бога, а только как Я Сам, человек сохраняет возможность свободы во всей ее полноте, создавая согласно ей и самого себя и свои произведения. Обратная *возможность* все равно остается возможностью, как обратное число все равно остается числом, хотя значение этой возможности во всем нашем существовании (и в мысли, и в действии) совершенно другое. Но так как наряду с этой обратной возможностью в мире существует и другая возможность, направленная к Богу, то эти две возможности сталкиваются и вступают в борьбу между собой. Историческое состояние свободы предстает как схватка между двумя самоопределениями: между — быть Ты Бога и быть только Я Сам. Эта борьба охватывает все существование человека и даже распространяется на природу как на место пребывания человека и пространство осуществления смысла. «Быть» в мире означает «быть» в соответствии с одним из двух противоположных самоопределений.

4. *За зло ответствен не Бог, но свободное существо.* Бог зла не только не создает, но Он его даже и не позволяет. Бог творит свободное существо как свое Ты, следовательно, заранее не predetermined, предоставляя ему возможность самому определиться. Свобода является основой ответа человека на любовь Бога при его самоопределении за или против него. Бог оберегает эту основу, ограничивая свое всемогущество (кенозис), ибо, не ограничив его, он уничтожил бы свое Ты, превратив его в марионетку. Перед лицом зла Бог есть

<sup>1</sup> Ibid. P. 44-50.

и может быть только кенотическим Богом, и только в свете кенозиса можно яснее понять отношение Бога со злом: *Бог терпит не зло, но Он оберегает свободу*: перед лицом зла Он страдает и плачет (ср.: Лк. 19:41). Воспринимать Бога перед лицом зла как абсолютное могущество означает не понимать его отношения со свободой. Ибо в пространстве свободы совершается кенозис Бога как добровольное ограничение Его могущества и тем самым исчезает атеистическое «или—или» — или зло, или Бог. Не придавая свободе никакого содержания и какого-то одного направления, Бог не предоставляет злу никаких возможностей ни в смысле его происхождения, ни в смысле его последствий.

Вне сомнения, эти выводы отнюдь не разрешают вопрос зла во всей его полноте. Прежде всего они не отвечают на вопрос, почему зло существует *в природе*, которая находится вне человека и потому не зависит от его свободы. Однако если мы согласимся с уже упомянутым утверждением М. Шелера, что сам наш ум пришел к выводу, что мир испорчен «силой некоего духовного фактора уже после своего сотворения», тогда *свобода* будет причиной происхождения зла и в природе. Но все-таки *чья* свобода? И каким образом эта свобода повлияла на природу так, что ее структура стала удивительно целесообразной, но эта ее целесообразность устрашающе демоническая? Даже если бы мы и согласились с марксистским объяснением, что целесообразность природы исчерпывается, когда ее создания приспособляются к обитаемой среде, то все-таки даже в самом понятии приспособленности мы нашли бы эту целесообразность: ведь среда - это цель, к которой стремятся и которую достигают живые существа, развивая те или иные функции своего организма. Телеология в природе вряд ли может быть опровергнута. Однако эта телеология носит *демонический* характер. Г. Крингс рассматривает демонизм как «абсолютное отношение с не-правдой»: это «обратная возможность духа иметь и осуществлять абсолютное отношение с не-правдой»: демонизм все искажает (*pervertiert*) и таким образом все в конце концов губит<sup>1</sup>. Это зло в виде *воплощенной лжи*

<sup>1</sup> *Krings H. Fragen und Aufbau der Ontologie. P. 237,245.*

или, как определяет это явление христианская религия — «лжец и отец лжи» (Ин. 8:44), тем самым указывая, кто порождает не-правду и зримо ее объективирует.

Так вот, телеология природы, или ее гармония, построена как раз на этой *не-правде*. Нередко высказывается мнение, что природа — это единая мелодия. Но сразу же это мнение дополняется тем, что, мол, эта мелодия создана *по закону контрапункта*: одна мелодия идет параллельно другой, но направляется в противоположную сторону. Однако если в музыке контрапункт как противоположность дополняет своим движением другую мелодию и таким образом часто достигает необычайной красоты, то «контрапункт» в природе является противоположностью не звука, но *существования*, где одна «мелодия» уничтожает другую, ибо она и предназначена для уничтожения этой другой. В природе целенаправленность одного существа становится гибелью его самого, ибо оно имеет свою противоположность («контрапункт») в виде другого существа, которое устроено иначе: его целенаправленность *отличается* от целенаправленности первого. Один характерный пример, взятый автором из книги известного биолога Я. фон Икссюля «Bedeutungslehre» (Leipzig, 1940), образно объяснит эту ужасающую гармонию природы.

Глаза щуки, этой хищной рыбы, так устроены, что не видят ни красок, ни формы, а видят только мерцание света, когда рыбка играет в воде, переворачиваясь или кружась. Щука это замечает и схватывает рыбку. Поэтому люди ловят щуку не на какую-то мясную приманку, как других рыб, но на *блесну*, то есть на блестящий кусочек жести, который приспособлен к удочке. Когда блесну быстро тянут по водной поверхности, она, переливаясь, подрагивает, щука это замечает и хватает ее, но при этом сама попадает на крючок. Для блесны сама форма рыбки как таковая не нужна, ибо щука ее не видит. Она видит только мерцание света. Блесна является инструментом, созданным человеческим умом с учетом устройства глаз щуки и ее захватнического инстинкта. Это *механический* «контрапункт» разумного существа для «мелодии» щучьего организма. Человек в своих целях использует щучью целенаправленность и ее уничтожает. Однако в природе

имеются и *органические* блесны, предназначение которых тоже гибель щуки. В тех же самых водах, в которых живет щука, живет и другая хищная рыба, именно — *lophius piscatorius*. Автору не удалось найти ей соответствующего литовского названия, поэтому будем называть ее «лофий-рыболов». Верхняя часть ее жабр имеет способное двигаться окостеневшее удлинение, на конце которого имеется серебряный бант длиной 20-30 см. Лофий-рыболов прячется, притаившись среди водорослей, высунув свою «удочку» и постоянно ею двигая: его серебряный бант куврыкается и блестит. Плывущая мимо щука его замечает, схватывает, и здесь ее саму схватывает лофий. Весь этот механизм точно такой же, как и удочки человека. Различие лишь в том, что удочка, которой пользуется человек, является созданием его ума, а лофия?..

Пример выразителен: здесь мы видим не два существа разных уровней существования (человека и рыбу), но — существ одного и того же уровня — две рыбы. Однако обе они устроены по закону контрапункта: та же самая природная сила, которая «скомпоновала» глаз щуки так, чтобы та заметила мерцание рыбки и тем самым обеспечила себе жизнь, так же «скомпоновала» и другую рыбу — противоположность щуки — по той же самой схеме зучьих глаз, чтобы погубить щуку. Таких примеров в упомянутой книге Я. фон Икскуля можно найти множество. Природа как «мелодия», или гармония природы, оказывается, есть не что другое, как способ уничтожения. И эту «мелодию» создали не сами природные твари: «потому что тварь покорилась *суете* не добровольно — *vanitati enim creatur subiecta est non volens*» (Рим. 8:20)', а их устройство

<sup>1</sup> Общепринятый перевод этого места из Послания к Римлянам «тварь покорилась суете» (архиепископ И. Сквиряцкас) или «тварный мир покорился тщете» (священник Ч. Кавальяускас) совершенно бессмыслен, ибо неизвестно, что означают слова «суета» или «тщета». В действительности слово *vanitas* означает не только суету, гордыню, похвальбу, но и *ложь* и *обман*: *vanitudo* - лживую речь или оговор, *vanidicus* - лжец, *vana criminatio* - ложное обвинение и т. д. Тварное покорилось лжи и обману потому, что у него - но не по его воле («пол *volens*») - имеются противоположности, которые держатся на своих собственных инстинктах, но для своей же гибели, следовательно, они построены на лжи и обмане. - *Прим. авт.*

говорит о недюжинном уме, которого как раз и не хватает природным тварям. Но этот ум злодейский и демонический. Он издевается над природными существами, превращая их усилия жить в смертельную для них самих же западню. Или это жертва, которую индивид приносит роду? Но разве род не погибает? Земная история — это история захоронений животного мира. Поэтому Вл. Соловьев и писал: «Родовая потребность есть потребность вечной жизни, но вместо вечной жизни природа дает вечную смерть. Ничто не живет в природе, все только стремится жить и вечно умирает. [...] Царство природы есть царство смерти»<sup>1</sup>. Борьба за существование, когда все борцы в конце концов погибают, является проявлением и воплощением этого издевательства и демонизма. Так *какого* же существа свобода *именно так* организовала природу?

На этот вопрос философия ответить не может. Она видит и описывает зло в природе в его демоническом виде, но она не может выследить его *автора*. Только одно она обнаруживает, что и зло природы происходит из свободы некоего разумного существа, *ибо без свободы нет и не может быть никакой телеологии*. Но, будучи демонической, эта телеология в природе не может быть *Богом* полагаемая цель, ибо эта цель не достижима, когда природные существа уничтожают друг друга. Телеология же без достигнутой цели - это телеология злой насмешки. Поэтому зло в природе для нашего ума непостижимо. Но и в истории имеется множество вопросов, на которые философия не в состоянии ответить. Например: как из истории может быть устранено зло, даже и могуществом Бога, без уничтожения при этом человеческой свободы? Какой смысл имеют усилия человека в борьбе за добро в истории, если преодоление зла носит сущностно эсхатологический характер, о чем говорит почти каждая религия, особенно — христианская? При попытках решить эти вопросы наше

Перевод Мацейны текста из Послания к Римлянам с латинского на русский дословно звучит так: «тварь покорилась *лжи* не по своей воле». - *Прим. пер.*

<sup>1</sup> *Solovjev V. Duchovnye osnovy žizni, Sbranie sočinenij. Peterburg, 1903. T. III. P. 214-215. (Цит. по кн.: Соловьев Вл. Духовные основы жизни. 1953. С. 23. - Прим. пер.)*

философское познание достигает своего предела, за которым начинается вера.

Если мы согласимся, что зло происходит из свободы существ, тогда сам по себе утрачивается смысл так называемой *проблемы теодицеи*, то есть попытки оправдания Бога перед лицом зла, ибо Бог-Любовь, который оберегает и всегда гарантирует свободу существ, не нуждается ни в каком оправдании. Перед лицом зла оправдывать Бога можно только до тех пор, пока мы его осознаем не как личностное Ты, а как над человеком возвышающееся наивысшее могущество *неличного* характера. Н. Бердяев прекрасно заметил, что «люди мало задумываются над этой бесконечной терпимостью Божией к злу и злым. Эта терпимость есть лишь обратная сторона Божией любви к свободе»<sup>1</sup>. Ведь свобода — это открытость не только добру, но и злу. «Отрицание свободы зла делает добро принудительным» (там же), а осуществление такого принудительного добра стало бы для человека тяжким кошмаром, который в конце концов превратился бы во всеобщий тоталитаризм. В этом случае Бог был бы, если припомним уже цитированные слова А. Мицкевича, не Отцом вселенной, но ее царем-тираном. Это означало бы опровержение Бога-Любви и тем самым опровержение Его как личности, сведение Его сущности и деятельности к некому космическому закону необходимости. Поэтому Г. Марсель утверждает, что «всякая теодицея должна быть осуждена... Теодицея — это атеизм», ибо она «необходимо вбирает в себя суд и сама есть суд, Бог же не может быть судим. Концепция (*la pensée*), которая оправдывает, еще не доросла до любви»<sup>2</sup>, следовательно, до того, что «Бог конкретен и личностен» (там же). При осознании, что Бог есть мое Ты и что я для Него есть Его Ты, отпадает всякое оправдание: эта концепция сущностно основывается на человеческой свободе как на необходимом условии, которое Бог-Любовь никогда не нарушает, даже и тогда, когда эта свобода и оборачивается против Него сСамого. Для Бога нарушение свободы означало бы опровержение себя самого как любви, что является нелепостью. Поэто-

<sup>1</sup> Berdiajev N. Košmar zlogo dobra. Putj, 1926. nr. 4. С. 110.

<sup>2</sup> Marcei G. Journal métaphysique. P. 65.

му и теоретическое оправдание Бога перед лицом зла, или теодицея, утрачивает содержание и смысл. Со времен Лейбница пройденный ею путь предстает как заманчиво ложный путь, когда ответственность за зло переносится из свободы существа — не имеет значения, в какой плоскости мы будем мыслить это свободное существо, - на могущество Бога. А в действительности: *за зло ответственна свобода существа*; Бог ответственен только за Свою любовь. Любовь же не нуждается ни в каком оправдании.

## 6. Вина и свобода

Вина настолько тесно связана и со злом, и со свободой, что, когда мы их обсуждаем, вопрос вины возникает сам по себе. Ведь всякая вина есть зло, однако не всякое зло есть вина. Чтобы зло стало виной, необходимо, чтобы его осуществление приобрело определенный характер, который ему и придает свобода. Поэтому вина и колеблется между злом как родовым своим признаком и свободой как видовым своим отличием. Если бы в мире не было зла, не было бы и вины. Но если бы не было свободы, не было бы и зла. Это диалектика вины, которую философия религии должна принимать во внимание для того, чтобы как можно лучше разобраться в вопросе вины. Свобода, как мы заметили, является источником зла, а вместе с тем и первоначалом вины и ее носителем. Однако две интерпретации затемняют связь вины со злом и со свободой, разрушая ее диалектику и тем самым более глубокое ее понимание. Речь идет о идее *судьбы* и о понятии *виновности*.

Идея судьбы создает тождество зла и вины. По этой идее всякий дурной поступок является виной; само же осуществление — это *рок*: богини Тихе (греки), закона Поднебесной (китайцы), решения богов (вавилонцы) и т. д.<sup>1</sup> Почти во всех дохристианских религиях скрывалась и кроется идея судьбы как силы, превосходящей челове-

<sup>1</sup> Ср.: Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart, 1961. P. 458-459.

ка, которого она предопределяет и подчиняет, делая его виновным даже без его ведома и воли. Образ литовских ведьм тоже является выражением судьбы, причем здесь не важно, какую судьбу ведьмы пророчат - добрую или злую. Скучность чувства, отсутствие как такового понятия сожаления в мышлении греков есть следствие этой идеи, ибо сожалеть о поступках, которые предопределены судьбой, превосходящей меня, бессмысленно и бесплодно; сожаление не изменяет судьбы; поэтому оно не изменяет и моего бытия. Судьба — это мой приговор без моего сожаления.

Нетрудно заметить, что идея судьбы уничтожает свободу человека, замыкая его в тупике без выхода. И греческая трагедия является выражением этой ситуации. Фр. Шиллер совершенно правильно понял, что герои древнегреческой трагедии - это не подлинные характеры, не такие, как у Шекспира, но «идеальные маски», которые не определяли действие трагедии, его определял хор. Хор был и философским осмыслением могущества судьбы и сценическим ее выражением. Вот почему христианская религия, провозглашая Бога-Любовь, строго опровергла идею судьбы, подключив вину к свободному самоопределению личности: *человек никогда не бывает виновным без своей воли и ведома*. «Все мы предстанем на суд Христов» (Рим. 14:10) и «один Бог - Судья и сердцеведец: поэтому Он запрещает нам судить о внутренней вине кого бы то ни было»<sup>1</sup>. Это, вне сомнения, не означает, что невинное действие никогда не бывает *объективно* дурным; это только означает, что без воли самой личности совершенное действие не есть *вина*, даже если бы оно и было бы в себе дурным. Связывая вину со свободой личности, христианство вносит свои коррективы в человеческое бытие, высвобождая его из-под гнета судьбы. Христианская идея искупления является прямым отрицанием идеи судьбы: это перенесение человека в пространство свободы. А если и в христианской среде все еще говорят о «судьбе», то ее уже понимают не как некое надличностное космиче-

<sup>1</sup> II Vatikano dokumentai. Boston, 1967. T. I. P. 197. (Цит. по кн.: Документы II Ватиканского собора (пер. А. Коваля). М., 1998. С. 400. - Прим. пер.)

ское могущество, а как задачу и *призвание* личности, которое человек может признать и осуществлять, а может и не принять и отвернуться от него<sup>1</sup>.

Поэтому в христианский период истории *невозможны* ни трагедия как литературный жанр, ни трагичность как состояние человека. Трагичность, как пишет Р. Гвардини, возникает «из безвыходного положения, которое приводит к гибели»; «это положение в таком мире, который замкнут в себе и потому не позволяет человеку обращаться к другому». Для христианства же мир как раз не замкнут; он для него открыт: это *путь*, по которому человек в любом состоянии может идти к двойнику своей любви - к Богу-Творцу и Богу-Спасителю. Поэтому христианство, как говорит Гвардини, «пустой болтовней считает восхваление любых трагических ценностей»; для него «неприемлемо восхищение пафосом трагичности и ее безнадежностью, оно заменяет их христианским смирением и устремлением к истине с нерушимой ее надеждой»<sup>2</sup>.

Понятие *виновности* есть изобретение экзистенциальной философии (М. Хайдеггер, К. Ясперс). С первого взгляда кажется, что это понятие есть не что иное, как секуляризованный христианский первородный грех (*peccatum originale*). Но, при внимательном рассмотрении, он предстает только как ограниченность релятивного существа, почему-то названная виновностью - возможно потому, что немецкое слово „*Schuld*“ двусмысленно: оно означает и вину и долг. В немецкой экзистенциальной философии «наличие долга» бытия неизвестно кому («человек не господин сущего» — М. Хайдеггер) так часто формализуется, что в конечном счете превращается в «виновность» и тоже неизвестно за что<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ср.: *Guardini R. Freiheit, Gnade, Schicksal. Zur Deutung des Daseins. München, 1956. P. 210-212.*

<sup>2</sup> *Ibid.* С. 269,272-273.

<sup>3</sup> Примером такой формализации может послужить книга: *Esser'a A. Das Phänomen Reue (Köln 1963)*, в которой автор говорит о «состоянии вины» или \*о проявлении вины как вины», в сознании человека. Это состояние автор определяет так: «Состояние вины есть раскрытие вины передо мной, но не через меня». Это означает, что по прохождении какого-то времени мне становится понятно, что некогда мной совершенный поступок был отнюдь не безвинным и сейчас он начинает угнетать меня. Это напоминает греческие трагедии

М. Хайдеггер обоснованно спрашивает, «как (*wie*) мы виновны и что значит вина?». Ведь «идея вины не вымышлена произвольно и не навязана человеку (*dem Dasein*)»<sup>1</sup>; таким образом, если понимание вины вообще возможно, то «эта возможность должна быть в человеке намечена»<sup>2</sup>; должны быть хоть какие-то следы, которые предоставили бы нам возможность раскрыть феномен вины. Эти следы Хайдеггер находит во взаимосвязи вины и бытия: изречение *виновен* всегда составляет его сказуемое: я емь *виновен* или он есть *виновен*. Таким образом, вина становится неотделимой от самого экзистирующего человека: не кто-то виновен, но я сам *виновен*. Вина превращается в виновность самой экзистенции: человек виновен самим существованием как таковым — «*das Dasein ist als solches schuldig*»\*. Он «не только может быть фактично отягощен виной, но есть в самом основании своего бытия виновен» и только «эта сущностная виновность создает экзистенциальное условие для возможности стать „морально“ добрым или злым»<sup>4</sup>. Иначе говоря, индивидуальная вина возможна только как прорыв общей виновности экзистенции. Осознать вину означает заставить заговорить «исходную виновность — *das ursprüngliche Schuldigsein*», ибо «виновность не возникает из правонарушения, но, наоборот, правонарушение возможно лишь на основании этой ис-

и тем самым идею судьбы. Поэтому весь рассматриваемый в этой книге акт раскаяния (*Reue*) повисает в воздухе, ибо я виновен или теперь, или вообще никогда не был виновным. Неосознанный или неосознаваемый дурной поступок не есть вина, и последующее его, как дурного поступка, осознание не превращает его в вину. Он может мне только напомнить, что я кому-то что-то задолжал, следовательно, виновен, но уже в переносном смысле этого слова. Не имея отдельного слова для определения долга, немецкие мыслители так и путаются между виной и долгом. - *Прим. авт.*

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit*. P. 281. (Ср. с переводом М. М. Библихина: «Идею вины нельзя произвольно измыслить и навязать присутствию». С. 281. - *Прим. пер.*)

<sup>2</sup> *Ibid.* (Ср. с переводом М. М. Библихина: «эта возм-

быть в присутствии намечена». С. 281. - *Прим. пер.*)

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 286. (Ср. с переводом М. М. Библихина - «присутствие в основе своего существа виновно». С. 286).

<sup>4</sup> *Ibid.* (Ср. с переводом М. М. Библихина: «Сущее [...] не только способно отяготить себя фактической виной, но есть в основании своего бытия виновно». С. 286. - *Прим. пер.*)

ходной виновности»<sup>1</sup>. Когда читаешь эти строки, создается впечатление, что мы приблизились к христианскому пониманию первородного греха (правда, изложенному на языке философии), ибо первородный грех является предпосылкой всех наших грехов.

Однако это впечатление исчезает, когда мы отвечаем на самим Хайдеггером поднятый вопрос: «Какой же опыт говорит за эту исходную виновность человека?»<sup>2</sup> Мы уже говорили о том, что человек, будучи свободен, создает набросок самого себя. Об этом говорит и Хайдеггер. Правда, его человеческий набросок возникает не из свободы, а из *заботы*. Будучи «брошенным» в мир, человек заботится быть, и забота вынуждает его сделать набросок самого себя, придав ему то или иное направление. Однако же, создавая *один* набросок (*Entwurf*) самого себя, человек само собой и неизбежно отрицает все *другие* возможные наброски, и это отрицание: нет (*Nicht*) принадлежит к экзистенциальному смыслу брошенности. Правда, набрасывая себя, человек делает возможным свое существование, однако эта возможность всегда сущностно ничтожна («selbst wesentlich nichtig»). Так вот, это отрицание всех других человеческих набросков и выбор только одного наброска как раз и составляют, по Хайдеггеру, виновность экзистенции как таковой: виновность вплетена в само существование человека в мире потому, что выбирает только одно, отрицая все другое. Эту мысль повторил и даже более ясно сформулировал К. Ясперс: «Хвататься за *одно* означает, что другое *можно* отбросить». Отбрасывание же другого толкает меня «в объективно неосознаваемую вину... Реальность экзистенции (*Wirklichwerden*) в одном создает неустранимую вину, отбрасывая (другие) возможности экзистенции»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. P. 284. (Ср. с переводом М. М. Библихина: *\*не бытие-виновным впервые результирует из провинности, но наоборот: последняя становится возможна лишь „на основании“ какого-то исходного бытия-виновным\**. С. 284. - Прим. пер.)

<sup>2</sup> Ibid. P. 286. (Ср. с переводом М. М. Библихина: «Какой же опыт говорит за это исходное бытие-виновным присутствия?». С. 286. - Прим. пер.)

<sup>3</sup> Jaspers K. Philosophie. Berlin, 1948. P. 506, 508.

Здесь как раз и проявляется двусмысленность немецкого слова «Schuld». Отвергая все другие возможности выбора своего наброска (Хайдеггер) или осуществления экзистенции (Ясперс) и выбирая только *одну*, человек словно остается должен себе самому то, что он отверг. Он даже начинает сожалеть, что не в состоянии предоставить себе *все* возможности или *все* возможные наброски себя самого, ибо выбор какого-то одного наброска сам по себе ограничивает и замыкает человеческое бытие. Вне сомнения, даже и в этом случае человек остается свободным, следовательно, открытым; он может в любой момент отказаться от выбранного наброска и вместо него начать создавать другой. Набросок, порожденный свободой, никогда не бывает незаменим. Однако и в случае такой замены набросок всегда только *один*. Человек «бывает» в мире словно моряк перед морем, которое манит его своей бесконечной открытостью, но плыть он может только в одном направлении. Он может менять направление, но и измененное направление будет только *одним* направлением, а не всей открытостью моря. Это заложено в самой структуре релятивного существа. Ведь сущность релятивности — это ее замкнутость и ограниченность, которые обусловлены законами необходимости - в природе, или свободным выбором - в бытии человека. Уже самый основной вопрос экзистенции, почему есть *кое-что*, указывает на эту ограниченность, ибо *кое-что* не есть все. Релятивное существо по самому своему понятию есть *недостаток*: недостача полноты возможностей.

Однако зачем это называть виновностью? Если мы согласимся с тем, что выбор одной возможности, поступаясь другими, составляет вину, мы естественно придем к выводу, что релятивное существо самим своим бытием становится *зло-дейским*, ибо вина или виновность невозможны без зла. И если, по мысли Хайдеггера, феномен вины менее всего может быть прояснен пониманием зла как недостатка добра, то что же тогда собой представляет это постоянное «отставание» человека от своих возможностей, если не недостаток осуществления этих возможностей? Ведь этот недостаток как раз и приводит к тому, что виновность становится основой всякого преступления и что таким образом само существование превращается в

вину. Не вползла ли сюда через черный ход идея греческой судьбы, которая для экзистенциальной философии, в основе которой лежит человеческая свобода, является явно чужеродным телом? *Релятивность не есть виновность*, а онтологическое состояние существа: я „бываю“ как саму себя определившая возможность. Мое величие в том, что я сам есть то, что я есть. Усматривать здесь виновность означает придавать речевой двусмысленности характер онтологической действительности и этим обесценить человека как релятивное существо. Я не повинен в том, что я есть, и я не должен своим существованием, ибо долг всегда предполагает двоих независимых. Я *весь* — Бога-Творца: «*ipsius sumus*» (Пс. 99:3). Я ничего не получил, я полностью дан, именно, без субъекта, который принял бы этот «дар» и поэтому остался бы «должником». Мое существование есть чистое даяние — не мне, ибо и я сам «дан». Поэтому мое существование не является ни виной, чтобы раскаялся, ни долгом, чтобы его вернул.

Так что же такое вина? — Как говорилось, всякая вина есть зло. И таким образом она включается в общее зло природы и истории. Однако не всякое зло есть вина. Этим она выделяется из общего зла: выделяется тем, что является следствием *свободы*. Но именно поэтому вино трудно осознать и еще труднее прояснить. Христианская религия всегда называла вино *бездной* (*abyssus*) и этим указывала, впрочем, возможно, и не всегда сознательно, на ее сущностную связь со свободой, ибо и свобода есть неизмеримая глубина, глубина без дна, следовательно, без обоснования и доказательства. В этом отношении прав А. Эссер, замечая, что «насколько свобода составляет основу вины, настолько вина не поддается выяснению, но сопричастна непонятности и непостижимости свободы»<sup>1</sup>. Но одно все-таки понятно, что *вина есть свободно осуществленное зло*. Свобода придает злу определенный характер и этим превращает его в вино. Виновно все, что зло осуществляет свободно. И невиновно все, что зло осуществляет необходимо. Поэтому нельзя, скажем, рассуждать о *виновности природы*, хотя ее действия в большинстве случаев злы, а ее существование бесцельно и бессмысленно. Зато можно

<sup>1</sup> Esser A. Das Phänomen Reue. P. 66.

и нужно говорить о виновности истории, ибо ее действия часто и злы, и свободны. Мы говорим «часто», а не «всегда», ибо история развивается в тесной связи с необходимостью природного мира, которая, как отмечали раньше, не раз значительно ограничивала и ограничивает человеческую свободу или даже совсем ее уничтожает. История — весьма запутанный клубок необходимости и свободы, в котором трудно *конкретно* определить, кто и насколько виновен, следовательно, кто и в какой мере осуществлял зло свободно (например, трагедия евреев в Литве). Зло истории обычно выявляется только в свете прошлого, а мера вины в нем почти неразличима. Ибо вина существует только до тех пор, пока существует виновный. Скажем, рабство — это величайшее зло. Однако *как зло* оно раскрылось только в развившемся сознании ценности человека, а вина за него исчезла в тумане веков истории.

Какие свойства раскрывают вину как свободно осуществленное зло в человеческом бытии? Иначе говоря, чем характерна вина как свобода? — Если вина есть свободно осуществленное действие, то прежде всего ее можно избежать онтически и надо избежать морально. *Отвратимость вины принадлежит ее сущности.* Действие, которого нельзя избежать, включается в категорию необходимости (или судьбы), утрачивая свободу и тем самым и характер вины. Следовательно, вина исключает и насилие, и обман. Зло, причиненное под давлением или вызванное обманом, никогда не бывает виной. Здесь, как представляется, заключается суть ответа на вопрос, почему первородный грех, о котором говорит христианская религия, совершенный в благословенном и счастливом состоянии, не превратил человека в *дьявола*, как это случилось, исходя из христианства, с ангелами. Ибо первородный грех был совершен путем *обмана*: «нет, не умрете, — говорил искунитель, — [...] откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 4:5). Когда сталкиваются закон, наивность и обман, зло-действие утрачивает глубину зла, а вместе с этим и глубину вины: свобода здесь не проявляется во всей своей мощи. Отвратимость зло-действия здесь сокрыта под покровом ложного добра.

Возможность избегания сама по себе приводит к тому, что вина приобретает глубоко *личностный* характер:

вина всегда есть *моя* вина. Это означает: виновное действие совершил *я*, *я* его определил, *я* его принял как свое. В случае вины все вращается не вокруг кого-то другого, а вокруг меня самого как существующего в пространстве свободы. «Вина является слагаемым моей собственной истории» (М. Шелер). Поэтому М. Шелер и утверждает, что вина - это «не чувство», но «качество личности», которое не зависит от того, ощущаю ли я себя виновным или не ощущаю, ибо, и не ощущая себя виновным, «вина сохраняется (*haftet*)»: вина как «объективное качество» не сливается с субъективным ее переживанием, которое, по Шелеру, может притупиться или даже совсем исчезнуть: тогда мы говорим о нашей «закаменелости в вине»<sup>1</sup>. Следовательно — вина, будучи качеством личности, изменяет наше бытие: *виновный человек существует иначе, нежели невиновный*. Вина, по Шелеру, сокрыта «в каждом совершаемом личностью действии и является скрытой сегодняшней его сообщницей: она проникает во все, что человек делает или хочет», более того — «она его определяет даже без его ведома и указывает ему направление, в котором он должен идти»<sup>2</sup>.

Насколько сильно вина пронизывает наше бытие, прекрасно определил Ф. Достоевский, сравнив виновного в убийстве Раскольникова с человеком, у которого «нарывает палец»: вина овладевает всем его вниманием, ибо она, словно нарыв, который постоянно дает о себе знать и о котором никак нельзя забыть. Поэтому философия религии и говорит о вине как о «измененном состоянии», идущем в обратном направлении<sup>3</sup>. Вина - это перерыв в человеческом бытии или пауза: она раскалывает историю личности на две части. Все, что было до вины, говоря словами Достоевского, есть «бред весенний», привидевшийся «так давно» — так определяет свое прошлое совершивший преступление Раскольников<sup>4</sup>. В вине прерывается единство нашего времени. Прошлое представляется чужим. Виновный человек словно

<sup>1</sup> Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. P. 48-49.

<sup>2</sup> Ibid. P. 49.

<sup>3</sup> Ср.: Welte B. Heilsverständnis. Freiburg/Br., 1966. P. 144-145; Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. Zürich, 1965. P. 137.

<sup>4</sup> Dostojevskij F. M. Sbornik sočinenij. T. V. P. 239.

переносится в новое измерение времени, а вина становится *началом* этого нового измерения. Вот почему в случае вины все бытие человека поворачивается и идет в другом направлении, противоположном прежнему.

Это обратное направление виновного бытия повернуто к самому виновнику: вместо того чтобы «быть», говоря словами Блаженного Августина, «*ad Te*» (в направлении к другому): виновный человек начинает «быть» «*ad semetipsum*» (в направлении к себе). Христианская религия постоянно называет вину (на языке религии: *грех*) «отвращением от Бога и поворотом к тварному - *aversio a Deo et conversio ad creaturas*». Таким образом создается впечатление и даже мнение, будто виновный человек действительно начинает как-то по-особенному заботиться о мире, словно вина — это действительное осуществление третьего искушения Христа в пустыне: «все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне» (Мф. 4:9). Даже М. Шелер допускал, что склонность души человека к поклонению, о чем мы упоминали раньше, врожденная вещь, следовательно, неотвратимая, поэтому всегда и везде реализуется, вот только объект его может быть искажен: вместо поклонения Богу-Абсолюту человек может поклоняться предмету — идолу. Таким образом представляется, что в случае вины это искажение как раз и становится реальным. Виновный человек обращается к предметам, чтобы их холить, культивировать, взращивать и даже преклоняться перед ними. Вина, как представляется, порождает прочную связь между виновником и миром. Эта мысль проходит через всю христианскую религию и ее этику, находя устрашающее выражение в словах св. Иоанна: «кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2:15).

Согласимся, что вина есть отпад от Бога, и в этом нет никакого сомнения (об этом поговорим позже). Однако действительно ли она является обращением к тварному миру? Действительно ли она делает человека открытым для мира, укрепляя и углубляя его со-существование с другими? А может, как раз напротив? В христианской этике, когда речь идет о вине, имеется определенное противоречие. Наряду с определением вины как обращения к тварному миру («*conversio ad creaturas*») используется и другое определение — вина есть следствие *гордыни* и *со-*

стояние гордыни (*superbia*). Но ведь гордыня — это отпад не только от Бога, но и от творения: *гордец обращен только к самому себе*. Именно поэтому философия религии виной считает не открытость личности миру, а замкнутость личности в себе и ее обособленность от мира. Вл. Соловьев, например, называет вину темной силой, которая «отделяет нас от всего и от всех, замыкает нас в самих себе, делает непроницаемыми и непрозрачными»; «она разрывает для нас всякую связь с миром Божиим, лишает нас общения со всем и закрывает от нас (то) наше истинное отношение ко всему»; свойство вины, по Соловьеву, «во внутреннем отделении ото всего»<sup>1</sup>. Современная экзистенциальная философия, повторяя слова Хайдеггера, постоянно говорит о человеке как о «пастухе бытия», как о «соседе бытия», живущем вблизи его; о бодрствовании перед лицом бытия, имея в виду его сбережение (*Wächterschaft*)<sup>2</sup>. Вне сомнения, все эти определения человека в большей степени являются образами, нежели логическими формулировками. Однако все они служат одной цели — для определения со-бытия человека и мира, в котором человек «бывает». Но именно это со-бытие вина и разрушает. Первый ответ Библии, прозвучавший в устах Каина, на вопрос Бога («где Авель, брат твой?») был — «разве я сторож брату моему?» (Быт. 4:9). И это есть самое верное и самое сущностное определение вины в связи с тварным миром. Виновник не является пастухом бытия, его соседом, его сторожем; он не живет вблизи его; *для него все отдаленность*. «Точно из-за тысячи верст на вас смотрю»<sup>3</sup>, — говорит Раскольников своей матери и сестре. Отдаленность, а не близость, есть состояние носителя вины в мире. Виновное бытие, по С. Кьеркегору, словно наглухо запертые двери, за которыми «сидит сам человек и сторожит сам себя»<sup>4</sup>. Вместо того чтобы быть сторожем брату виновник становится сторожем самого себя.

<sup>1</sup> *Solvjev V. Sbranie sočinenij. T. III. S. 210. (Цит. по кн.: Соловьев Вл. Духовные основы жизни. С. 39. - Прим. пер.)*

<sup>2</sup> *Heidegger M. Ueber den Humanismus. Frankfurt/M., 1949. P. 29. (Цит. по кн.: Проблема человека в западной философии (см.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 338). М., Прогресс, 1988. - Прим. пер.)*

<sup>3</sup> *Dostojevskij F. M. Sbranie sočinenij. Moskva, 1957. T. V. P. 240.*

<sup>4</sup> *Kierkegaard S. Krankheit zum Tode. P. 24-25; ср.: p. 62.*

Вина, превратившись в существование, направленное к себе, изменяет и отношения человека с Богом, приобретая таким образом не только мрачный и таинственный характер, но и *демонический*: виновник выбирает абсолютную ложь. Сторожа только самого себя, он опровергает не только со-существование с миром, но и — с Богом: *Бог не есть для него свое Ты*. В состоянии вины человек создает набросок себя вне связи с Богом-Любовью, но только в связи с самим собой. Но если человек есть творение Бога, как выражение его любви, то отвращение от Бога-Творца и обращение к самому себе открывает самую темную глубину вины, в которой сокрыто *предательство* как «тайна беззакония» (ср.: 2 Фес. 2:7). Ведь Бог есть мое Ты только как Любовь, а не как Могущество. Перед лицом могущества я дрожу, поэтому о верности или о предательстве здесь не может быть и речи. Могущество я не могу ни предать, ни быть верным ему, ибо нахожусь в полной его воле и власти. Могущество не дает мне никакой свободы и не позволяет мне самому определиться. Однако перед лицом любви я раскрываюсь и отвечаю ей своей любовью. Поэтому закрыться перед любовью означает опровергнуть своего двойника, стать неверным и тем самым его предать, *предать Бога как свое Ты*. В случае вины переживание Бога как Любви превращается в свою противоположность: виновник, сосредоточившись на самом себе, становится *себялюбцем*; он любит только себя, и себялюбие становится, говоря словами Блаженного Августина, тем грузом («*pondus teum*»), который влечет виновника вниз. А поскольку, как говорилось, человек более всего свободен только в своем отношении с Богом, то и его выбор опровергать Бога-Любовь есть самый свободный выбор, который в корне изменяет человеческое бытие. Вот почему вина перед лицом Бога приобретает демонический характер. И чем меньше этот выбор зависит от посторонних влияний, тем значительнее его демонизм, превращающийся в *ненависть к Богу* — *odium Dei*, вина становится *борьбой с Богом*. Любовь, ставшая своей противоположностью, втягивает виновника в борьбу со всем, что является божественным, ибо до самого Бога эта борьба дотянуться не может. Поэтому всякая вина перед лицом Бога неизбежно становится «воинствующим атеизмом», хотя это понятие *логически* противоречиво,

ибо бессмысленно бороться с тем, чего нет, но оно весьма действенно *психологически*, ибо ненависть воздействует на бытие человека не меньше, нежели любовь, однако обратным способом: не заботиться и охранять, но причинять вред и губить. В этом и заключается, в большей или меньшей степени, демонизм вины, ибо «всякий грех — это грех перед Богом» (С. Кьеркегор).

Здесь раскрывается своеобразная *диалектика* вины: вина всегда есть *начало*, но она никогда не является *первобытной*. Это означает: будучи переломом в отношении с Богом-Любовью, вина служит началом нового состояния человеческого бытия; но именно потому, что вина является переломом, она следует за предыдущим состоянием, тем, которое было до перелома. В тылу вины всегда есть другое и иное состояние. Прежнее состояние можно называть по-разному: непорочность, невиновность (*integritas*), блаженство (*beatitudo*), милость (*gratia*), рай (*paradisus*) — этими названиями пользуется христианская теология и философия религии. Однако в любом случае они означают логически уловимую онтологическую предпосылку, без которой вина была бы вообще невозможна. Человеческое бытие начинается без вины. *Невиновное состояние* — это само начало нашего бытия. И только тогда, когда свободный выбор придает нашему состоянию обратное направление, возникает вина как начало иного состояния. Именно поэтому, как говорил Э. Бруннер, «вина за собой имеет историю», которую она «не уничтожает, а только искажает»<sup>1</sup>. Вина — это лишь начало обратного бытия.

Поэтому в противовес утверждениям М. Хайдеггера и К. Ясперса, будто виновность сокрыта в самом бытии, должны подчеркнуть, что *бытие онтологически невинно или свято в себе*, ибо оно, а не вина, первично и логически, и онтологически. Однако, будучи свободой, оно открыто двум возможностям или двум направлениям и поэтому может *стать виновным*. И все-таки виновность следует за невиновностью. Вина всегда есть отрицание того, что было раньше. А раньше, нежели вина, была *не-вина* или блаженство. В этом нет никакой скрытой теологии.

<sup>1</sup> Brunner E. Offenbarung und Vernunft. Zürich, 1961. P. 37,66-67.

Ибо, если вину можно осознать философски (каждая этика этим занимается), то и основу ее возможности или невинность как первичное состояние тоже можно и рассмотреть и осмыслить философски — особенно в плане философии религии.

Хотя вина носит глубоко личностный характер, она, как говорилось, пронизывает все бытие человека и таким образом становится началом нового его состояния. Это порождает другой, для нашего века особо важный вопрос: *носит ли вина общественный характер?* И *насколько* этот характер общественен? На этот вопрос обычно отвечают отрицательно: вина находится и остается в личностной сфере. Однако, например, в средневековый период общественный характер вины был неоспорим. Преступление, совершенное в каком-нибудь обществе (семье, приходе, монастыре), настолько глубоко влияло на эту общину, что ее *покаяние как общины* за вину своего участника выражалось в общих молитвах, в общих процессиях, в общем посте, в паломничестве в Святую землю и т. д. Основой этого общего покаяния была убежденность в том, что личность не является монадой «без окон» Лейбница, которая не влияет на других и сама не поддается чьему-либо влиянию; *личность есть со-бытие (Mitsein)*; «быть» в мире означает «быть» вместе и поэтому вместе нести последствия этого «бывания». Это «бывание» или совместное бытие с другими, которое подчеркивал М. Хайдеггер<sup>1</sup>, ярко проявлялось и было ощутимо действенным во все христианские времена. «Если сегодня это чувство общности несколько притупилось и даже отчасти исчезло, то это случилось только потому, что наши способы оценки (*Wertungsweisen*) остались теми же, что были в индивидуалистическом XVIII столетии, хотя мы и научились мыслить исторически и социально»<sup>2</sup>.

И все же для наших дней весьма характерно отрицание индивидуализма в случае *успеха*: успех, которого добиваются известные люди в литературе, искусстве, науке, технике, спорте, переживается как *заслуга* всего обще-

<sup>1</sup> Ср. Heidegger M. Sein und Zeit. P. 117-121.

<sup>2</sup> Scheler M. Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. P. 500. - Прим. авт. - сноска 1.

ства, членами которого они являются. Общество (семья, товарищество, округа, народ) гордится своими писателями, художниками, изобретателями, космонавтами, спортсменами... Они даже перестают быть «частными» лицами, становясь общественными символами, выражающими те или иные творческие силы народа, которые словно сосредоточены в личностях знаменитостей и через них проявляются. Эти знаменитости являются выразителями общественных, в первую очередь — национальных, возможностей. Сегодня никто не осмелился бы утверждать, что тот или иной творческий успех касается только самого творца, что только ему одному принадлежат почет и слава за исполненный труд и что поэтому все остальные члены общества остаются в тени этой славы и даже не могут на нее рассчитывать. Успехи знаменитостей сегодня переживаются как успехи всего общества. *Солидарность в славе стала очевидностью нашего времени.*

Однако делиться славой означает признать общественную солидарность личности во всех сферах человеческого бытия, ибо это бытие не может раздробляться: оно есть целостность, как и сам человек есть целостность. Он «бывает» вместе не в каком-то одном отношении, но всем собой и во всем. Нельзя делиться славой, не делясь ответственностью, позором, виной или несчастьем... Ибо за каждым «делением» кроется ощущение, что я «бываю» не один и не в одиночестве и что поэтому мои деяния — хорошие или дурные, счастливые или нет — касаются не только меня самого, но и других, а деяния других влияют и на меня. Вот почему нелогично и психологически неверно делиться славой, отрицая при этом «деление» виной, что сегодня нередко встречается. Ведь что такое ответственность, о которой сегодня так много говорится, если, по К. Ясперсу, не «готовность принять вину»<sup>1</sup>. Мы все ответственны за то, что в мире существует несправедливость, враждебность, нищета, голод, эксплуатация бедняков. Это сегодня совершенно очевидно, и об этом говорят даже публично. Однако обычно умалчивают о том, что эта ответственность является как раз следствием нашей вины: наша виновность приводит к тому, что

<sup>1</sup> *Jaspers K. Philosophie. P. 507.*

в мире так много ужасающего зла и что за него мы все в ответе. Таким образом, хотя общественный характер вины часто умалчивается или даже публично отрицается, он не исчезает, а отчетливо предстает перед нами в виде ответственности, славы, общего сочувствия или помощи.

Именно поэтому в философии религии мы нигде не обнаружим сомнений по поводу общественного характера вины. Будучи качеством личности, пронизывая все ее бытие, вина становится «настолько объемна, насколько объемно и само бытие: пространство вины есть пространство самого бытия»<sup>1</sup>. Эта объемность вины со-общается со всеми другими личностями, а все другие — со мной. Солидарность вины становится естественным выражением солидарности человеческого бытия: *не существует изолированной вины, как не существует и изолированного человеческого бытия*. Ложь, скажем, никогда не была бы ложью, если бы она не имела другого, того, которому лгу. Сам себе я не лгу: лгу только другому. И так - со всякой виной. Как сама личность есть со-бытие, так со-бытие есть и вина. Вина невозможна без обвинения или жалобы на меня, которые всегда исходят от другого, существующего вместе со мной. Поэтому М. Шелер весьма убедительно говорит «об общей вине и об общей заслуге», которые не являются предметом некой договоренности, но исходят из самого «общества личностей». По Шелеру, это отнюдь не опровергает провозглашенной Кантом и нами признаваемой «автономии личности». Это только указывает, что автономия личности отнюдь не является ее изоляцией или замкнутостью в самой себе<sup>2</sup>. Автономия личности - это ее свобода, не насилуемая ни сверху, ни изнутри. Однако как раз эта свобода, будучи сущностно открытостью личности, и сводит ее с другими в общество личностей. Автономия ведет к солидарности, а тем самым делает все действия личностей - виновные или достойные - общими.

Следовательно - общество, которое не принимает на себя вину за поступки отдельных своих членов, утрачивает право принимать и славу своих знаменитостей и весь

<sup>1</sup> Welte B. Heilsverständnis. P. 146-147.

<sup>2</sup> Ср.: Scheler M. Formalismus in der Ethik... P. 499, 501, 502.

ход своей истории *как своей*. Такое общество осознает себя только совокупностью отдельных индивидов, не связанных между собой общей судьбой. Если бы такое общество было бы *нацией*, оно перестало бы быть *нацией*, ибо нация всегда живет заслугами прошлого, успехами, несчастьями и провинностями. Отрицание всеобщности вины и ответственности уничтожило бы общество как общество, превратив его в собрание случайных, не имеющих окон монад Лейбница. Короче говоря, *личностный характер вины сам по себе порождает общественный ее характер*. Вина пронизывает не только все бытие личности, но и все бытие общества: виновное общество «бывает» иначе, нежели невиновное. И оно тоже замыкается и даже окаменевают. Более того: *вина скрывается*. Никто так не склонен скрывать вину, как общество. Повествование Святого Писания о том, что первые виновники человечества скрылись от лица Господа «*между деревьями рая*» (Быт. 3:8), может служить глубоким символом сокрытия вины. *Сокрыто место пребывания вины*. Вина всегда пытается находиться в каком-то в другом месте, только не здесь и не теперь. Поэтому Н. Бердяев и подчеркивает, «какую муку претерпевает душа от зла и как сама она изобличает в себе зло». Только сорвав со зла маску (под которой оно скрывается. — *Авт.*), только претерпев вызванную злом боль, человек может подняться на высшую ступень: «Можно обогатиться от опыта зла... но для этого нужно пройти через страдание, испытать ужас гибели, изобличить зло, свергнуть его в адский огонь, искупить свою вину. Зло связано со страданием и должно привести к искуплению»<sup>1</sup>.

Здесь наше мышление сталкивается с новым проявлением осуществления свободы, которое тоже порождено свободой и, возможно, более точно ее раскрывает, именно: с *раскаянием* (*contritio, Reue, repentir*). Будучи свободным для возможности провиниться, человек открыт и для возможности признать себя виновным и раскаяться в том, что провинился. И вина, и раскаяние суть проявления свободы. Однако раскаяние связано со свободой значи-

<sup>1</sup> *Berdiajew N. Die Weltanschauung Dostojewskijs. München, 1925. С. 179.* (Цит. по кн.: *Бердяев Н. Смысл творчества. Разд. «Мирозерцание Достоевского».* М., 2007. С. 438. - *Прим. пер.*)

тельно глубже, нежели вина. *Раскаяние есть действие чистой свободы*, ибо никто и никогда не может принудить человека раскаяться. Быть невиновным и все же признать себя таковым можно только под давлением, например, советские судебные процессы во времена Сталина. Даже и акты покаяния - молитва, пост, подаяние, паломничества, ношение рубища ... — могут быть чисто внешними и не быть следствием раскаяния. Говоря словами Блаженного Августина, человек может все делать нехотя, но *веровать* он может, только желая этого. Так и с раскаянием. *Раскаяние возможно только при желании*. Притворного раскаяния нет и быть не может. Притворное раскаяние — это только сознательный обман другого, следовательно, ложь и вероломство. Никакое внешнее поведение человека действительности раскаяния не раскрывает. Раскаяние — это чисто внутренний акт, осуществляемый перед самим собой, или, как утверждает христианская религия, в пространстве своей совести, в которой есть только мое Я и Бог как мое Ты. «Совесьть — самое потаенное ядро человека, его святая святых, где он остается наедине с Богом, Чей голос звучит во глубине его души»<sup>1</sup> — так определяет это внутреннее пространство II Ватиканский собор. Поэтому лицемерие в раскаянии невозможно. Лицемерить можно только словом и делом и только в отношении другого, но не чувством и не перед самим собой или Богом как моим Ты. Во время раскаяния человек судит самого себя, поэтому судит всегда свободно, ибо чувство невозможно ни вымолить, ни вытребовать. Раскаяние исходит только из моего самоопределения, только из той абсолютной возможности «набросать» самого себя — виновного или невиновного, раскаивающегося или окаменевшего. Я могу это самоопределение и набросок самого себя раскрыть перед другим, но могу и скрыть его. Раскаяние может скрываться так же, как и вина. Но в любом случае оно для меня свое, и никогда — навязанное мне другим. Еще раз подчеркиваем: *раскаяние совершенно свободно*.

Здесь становится понятной способность раскаяния уничтожить вину. Христианской религии знакомо

<sup>1</sup> II *Vatikano dokumentai*. Т. I. С. 183. (Цит. по кн.: Документы II Ватиканского собора (пер. А. Ковалея). М., 1998. - *Прим. пер.*)

и весьма ею ценимо так называемое *совершенное раскаяние* (*contritio perfecta*), когда человек в своей вине раскаивается потому, что предал Бога-Любовь. Мы уже говорили о том, что в глубинах каждой вины сокрыто предательство или «тайна беззакония» (2 Фес. 2:7). Так вот, когда человек осознает, что по отношению к Богу-Любви он стал предателем, тогда перед ним открываются всего лишь две дороги. Слова Евангелия послужат нам удивительно образным описанием этих дорог. И апостол Иуда, и апостол Петр были предателями своего Учителя: первый предал Его иудейским заговорщикам (ср.: Лк. 22:48); второй публично отрекся от Него (ср.: Лк. 22:57-60). Указание Иуды — «Кого я поцелую, Тот и есть; возьмите Его» (Мк. 14:44) и отречение Петра — «я не знаю Его» (Лк. 22:57) имеют один и тот же предательский смысл. Однако *избавление* от этого предательского сознания весьма неодинаково: Иуда, осознав свою вину, «вышел, пошел и удавился» (Мф. 27:5), Петр же «вышел вон, горько заплакал» (Лк. 22:62). Сознанием Иуды овладела безнадежность, Петра — раскаяние. Поэтому Иуда не смог выпрямиться от совершенного и сломившего его зла: вина его погубила. Петр же свою вину смыл слезами и спасся. Поэтому позже он и смог сказать своему Учителю: «Ты знаешь, что я люблю Тебя» (Ин. 21:17). Предав Христа во дворе Пилата, Петр оплакал свою вину *из любви*, которая единственная может уничтожить вину, ибо любовь восстанавливает уничтоженную связь с Богом как с моим Ты. Только она открывает те, упоминаемые Кьеркегором, наглухо запертые двери, за которыми человек сторожит свое Я. *Раскаиваться означает открыться.*

Раскаяние придает человеческому бытию иное направление, противоположное тому, по которому человек шел в состоянии вины. Раскаяние, как и вина, есть *начало* нового направления нашего бытия. Раскаяние, как и вина, не первично: и оно имеет за собой историю, которую признаем виновной и потому в ней раскаиваемся. Раскаяние, как и вина, есть перелом, срыв, отрицание того, что было или совершилось. Каждый раскаявшийся в вине человек осознает себя *новым* человеком, а свое бытие — началом. Раскаяние есть отрицание вины, однако не в смысле того,

что человек считает себя невиновным; напротив, раскаяние есть признание вины и ее принятие: *виновность* — *это моя виновность* — *teu culpa*. Именно это приятие и признание, но вместе с тем и отрицание ее содержания актом любви и придает человеку силы заново начать свое существование. В этом смысле раскаяние и есть начало. В этом смысле в акте раскаяния и проявляется возможность свободы определить человека в отношении к его прошлому. Ведь мы всегда сожалеем о том, что уже прошло, возвращая это прошлое и его осуждая. Нигде так ярко не проявляется целостность экзистенциального времени, как в раскаянии. Человек управляет своим временем во всех его измерениях, поэтому у него есть возможность изменить набросок самого себя, даже если этот набросок остался уже в прошлом: предатель становится доверенным. Раскаяние есть вершина осуществления свободы.

## ЭПИЛОГ

### ХРИСТОС И СВОБОДА

Заканчивая это сочинение, необходимо еще заметить, что с точки зрения философии отношение и взаимосвязь Бога и свободы нигде так ярко и убедительно не выражена, как в христианской религии. Христианство считает себя непревзойденной религией, ибо близость Бога к человеку здесь настолько велика, что превзойти ее невозможно: христианский Бог стал человеком — истинный Бог стал истинным человеком. Это имеет основополагающее значение и для свободы человека.

В своем сочинении «Мысли» («*Pensées*») Б. Паскаль обращает наше внимание на диалектику Богоявления в христианстве, именно: *христианский Бог есть явленный и воплотившийся Бог — Deus revelatus u Deus incarnatus*. «Слово *revelatio*, — говорит Паскаль, — означает раскрыть или сорвать завесу (*velum*), воплощение же — Бога еще больше скрывает»<sup>1</sup>. Это замечание Паскаля повторяют и современные теологи. Скажем, иезуит А. Буилляр пишет, что и перед лицом явленности наше знание «все-таки остается окутанным тьмой», ибо «исторические формы, в которых проявляется Бог, в то же время его скрывают. Являясь, Бог себя уничтожает. Даже человечность Христа вбирает в себя уничтожение Бога и оставляет Его истинную сущность незримой»<sup>2</sup>. Иначе говоря, явленность должна открывать нам Бога, делая Его для нас более отчетливым, более зримым, более понятным. В действительности же все обстоит иначе: *акт явления Бога в истории еще больше Его скрывает, ибо расширяет и углубляет Его кенозис*. Христианский или воплотившийся Бог есть вершина этого кенозиса.

<sup>1</sup> *Pascal B. Pensées sur la Religion. Ed. Z. Tourneur, Paris, 1938. Nr. 249.*

<sup>2</sup> *Bouillard H. Logik des Glaubens. Freiburg/Br., 1966. P. 20.*

Таким образом, если христианство утверждает, что Бог во Христе явлен полностью, то тем самым оно утверждает, что в человеческом образе Бог и сокрыт полностью. Ведь ничто так не скрывает Бога от наших глаз, как наша природа, приняв и неся которую Бог становится неотличимым от всякого другого человека: „*schématī euretheis hos ánthropos — habitu inventus ut homo*” (Флп. 2:7), ибо в этом случае Бог существует в нашем, человеческом *состоянии* (*schématī, habitu*), и потому мы Его познаем и переживаем, как и всякого другого человека. В человечности Христа нет ничего, что свидетельствовало бы о Его сверхчеловечности. Воплотившись, Бог имеет только лицо человека.

Вот почему нами упомянутый иезуит Буилляр говорит: «Перед лицом Богоявления можно остаться слепым, можно даже возмущаться, выслушав утверждение, что абсолют может быть познан в человеческой, даже в слишком человеческой действительности. Но даже и тот, кто смог бы в этой действительности распознать Бога, все-таки так бы и застыл перед Неизвестным»<sup>1</sup>. Паскаль даже утверждает, что «ни одна религия не является истинной, если она не провозглашает, что Бог сокрыт; такая религия не имеет основы. Наша религия это провозглашает: *vere tu es Deus absconditus*»<sup>2</sup>, поэтому она и является истинной религией. Все другие религии, не исключая и Ветхого Завета, пытаются Бога *раскрыть*, а не сокрыть Его. Они Его ищут обычно в природных явлениях (огонь, молнии, громы, призраки...), которые чувственным образом потрясают человека, вызывая в нем чувство страха, который Р. Отто обозначил словом «*tremendum*». Одно только христианство не считает ни одно природное явление формой явленности Бога. В христианстве нет официальных пророков, и в нем нет официальных природных явлений, которые свидетельствовали бы о Боге. Христианство поражает структура мира, однако оно видит в этой структуре и хаос: его поражает ход истории, которую Христос ведет в Царство Божье, но оно видит в этом процессе и антихриста и его дела. Поэтому ни природа, ни история для христианства не являются однозначными или естествен-

<sup>1</sup> Ibid. P. 20-21.

<sup>2</sup> Pascal B. *Pensées sur la Religion*. Nr. 243.

ными пространствами Богоявления. Есть единственное пространство - личностное, именно: ИИСУС ХРИСТОС. Однако это пространство такое же человеческое, как и наше. Поэтому оно и скрывает Бога достаточно успешно. Ибо всякое исследование или интерпретация жизни Христа приводит наше знание всего лишь к вопросу: «Не плотник ли Он, сын Марии?..» (Мк. 6:3). Сказать же: «Ты - Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16) может только вера. Таким образом, здесь и кроется причина невозможности так называемой «христологии снизу», то есть такой, которая, рассматривая Христа-человека (исторически, философски, психологически, социологически...), нашла бы в нем Христа - Бога<sup>1</sup>.

Но именно этот парадокс христианства и соответствует отношению Бога и свободы. Явленность, как постоянно увеличивающееся сокрытие Бога, становится все увеличивающейся свободой по отношению к человеку. Ибо чем больше кенозис Бога, тем большей становится и свобода человека. Не Бог как угрожающее сверхъестественное могущество, не Бог как карающий судья истории, но Бог в личностном облике раба есть совершенная гарантия нашей свободы. Отсюда вытекают два заключительных вывода: 1) свобода человека свое глубочайшее отношение с Богом раскрывает перед лицом Христа и 2) христианство есть самая свободная и тем самым самая человеческая религия.

Христос как самый высокий кенозис Бога тем самым есть и самая главная гарантия того, что наша свобода не будет нарушена Богом никак и никогда. Христианство как распространение подвига Христа в истории оберегает эту свободу тем, что оно всю зримость славы и силы Божьей переносит в *эсхатологию*, следовательно, в конец истории, когда человек уже сделает свой окончательный выбор. Христианство провозглашает, что Христос придет, правда, «с силою и славою великою» (Мф. 24:30), но этим

<sup>1</sup> Такой попыткой создания «христологии снизу» является книга *Boros L. Der anwesende Gott*. (Ölten, 1961), в которой автор, «философски осмысливая экзистенцию Иисуса как человека», пытается объяснить, что «все пути к Иисусу заканчиваются Непостижимостью». Но является ли непостижимость Богом? Бог есть Непостижимость, но не наоборот. В этом и заключается неудача книги. - *Прим. авт.*

приходом и будет завершена история спасения. После этого уже не будет ни веры, ни надежды, а только любовь или ненависть как вечное состояние положительного или отрицательного самоопределения. А пока история движется, Христос и дальше живет в самом меньшем нашем брате (ср.: Мф. 25:40-45), следовательно, и дальше скрывается или осуществляет кенозис так, что мы даже и не знаем, что, когда служим настигнутому бедствием брату, в действительности мы служим самому Христу. Так Он и оберегает нашу свободу до конца, до тех пор, пока мы сами не скажем последнего своего слова и не запечатаем им свою судьбу. *Вечная наша судьба лежит в наших собственных руках*, именно в нашей свободе как в абсолютной возможности определить самих себя. Свобода, достигшая в связи со Христом своей полноты, становится окончательным выражением этой возможности. Христос есть воплотившаяся Истина, а истина делает нас свободными. В этом и кроется обоснование того, что Христос есть самая наивысшая гарантия нашей свободы и что им обоснованная религия есть хранилище свободы, а вместе с тем и подлинное пространство человечности.

Антанас Мацейна

Бог и свобода

Подписано к печати 15.10.2009  
Формат 60 x 84 /16. Усл.-печ. л. 8.  
Бумага офсетная № 1.  
Заказ 311.

Отпечатано в типографии Центра  
"Путь, Истина и Жизнь"  
тел. (495) 742 78 07

...автор убежден, что сущность свободы проясняется только при подходе к ней как к *религиозной категории*, следовательно, только как к отношению с Богом. Ведь если мы верим в то, что человек есть прямое творение Бога, тогда свобода для этого творения первичная вещь, а не произошедшая и развитая позднее из некоего зародыша или обретенная в отношениях с природой или обществом. Отношение с Богом есть метафизический источник происхождения свободы и феноменологический способ ее проявления в жизни человека. Поэтому в названной книге автор развивает мысль, что человек *истинно* свободен только перед лицом Бога. Это означает: к тайне свободы мы приближаемся только тогда, когда определяемся — положительно или отрицательно — по отношению к своему Создателю.

*Антанас Мацейна*