тают «Теогонию». Но мы лишь в начале длительного процесса познания действительно глубокого содержания поистине значительного произведения великого философа, а с ним и всего творчества мыслителя, его философской системы; в начале того пути, который, как нам кажется, может и должен привести к новому взгляду на Фейербаха и его место в историко-философской традиции. И радостно то, что движение обретения «Теогонии», нового узнавания всей философии Фейербаха, созвучно с пафосом обретения и творческого развития нами российской и общемировой культуры и духовно-интеллектуальной традиции. Это вселяет надежду на успех.

[1] *Bolin W.* Biographische Einleitung // Feuerbach L. Samtliche Werke / Hrsg. v. W. Bolin, F. Jodl. Nachdruck von Ausgabe 1903—1911. Stuttgart, Bad-Cannstatt, 1963. Bd. 13. S. 156. (Далее: SW).

[2] *Feuerbach L.* Gesammelte Werke / Hrsg. v. W. Schuffenhauer. B., 1984. Bd. 6: Vorlesungen uber das Wesen der Religion. (Далее: GW).

[3] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. II. С. 31.

[4] *Grun K.* Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung: Sein Briefwechsel und Nachlass. Leipzig; Heidelberg, 1874. Bd. 1. S. 135.

[5] *Braun H.-J.* Notizen zur «Theogonie» Ludwig Feuerbachs // Religion und Vernunft: Philosophische Analysen // Studia Philosophica. Bern; Stuttgart, 1986. Vol. 45. S. 191.

[6] *Feuerbach L.* SW. Bd. 13. S. 247.

[7] Такое толкование вызвано к жизни и не во всем корректным переводом на русский язык названной работы Энгельса. Достаточно указать на то, что само название энгельсовской брошюры транслируется на русском языке в весьма неадекватной редакции, а именно «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», в то время как в оригинале употребляется не слово «Ende» (конец), а слово «Ausgang», что означает исход. Содержательное отличие этих слов объяснять здесь, по-видимому, нет необходимости.

[8] Частично эта работа уже начата. См.: *Bykova M.* Ludwig Feuerbach und die geschichtsphilosophische Tradition // Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. B., 1990. S. 431—442.

[9] *Feuerbach L.* GW. B., 1985. Bd. 7. S. 300.

[10] *Freud S.* Die Zukunft einer Ililusion // Gesammelte Werke. L., 1955. Bd. XIV. S. 356.

[11] *Feuerbach L.* GW. B., 1985. Bd. 7.

[12] *Feuerbach L.* Zur Theogonie, oder Beweise, dass der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünschen und Bedurfnisse sind. Nach den Lateinischen Schriftstellern (1866) // Feuerbach L. GW. B., 1990. Bd. 11.

[13] *Feuerbach L.* SW. Stuttgart, 1907. Bd. 9.

ТЕОГОНИЯ
(фрагменты)

Людвиг Фейербах

8. СУЩНОСТЬ ВЕРЫ

Изначально и по существу своему божество не есть «предмет разума», каковым его сделали неразумные или — как я полагаю — также и разум более поздних эпох; оно не предмет или результат спекуляции, философии, ибо о богах шла речь и тогда, когда еще не было философов, а также тогда, когда людям еще не приходило в голову

выводить причины мира, его возникновения из огня или воды, а то даже из ничто. Божество по существу своему — это предмет потребности, желания; его представляют, мыслят, в него верят только потому, что оно есть нечто, к чему испытывают потребность, чего ожидают и желают. Подобно тому как свет — предмет потребности для глаза лишь в силу того, что он сущность, соответствующая сущности глаза, так и божество есть вообще предмет потребности только потому, что природа богов соответствует природе человеческих желаний.

Вера, и именно религиозная вера, вера в богов (пусть современный произвол все же, нуждаясь в подвергнутой сомнению вере, и распространил само это слово на предметы, которые с сущностью веры не имеют ничего общего; существование «внешних вещей», мира, следовательно, и существование человека объявлены предметами веры — да и кто может отделить свое самосознание от жизни, свою жизнь от жизни существ и вещей вне его), итак, вера, взятая не в таком расширенном и всеобъединяющем (kommunistischen), а в наиболее узком и именно потому также в наиболее специфическом смысле слова, есть не что иное, как убежденность или уверенность желания в своем собственном осуществлении — грядущем, если оно относится к будущему, или уже сегодняшнем, если оно обращено к настоящему. Ясным примером и одновременно ярким доказательством этого первенства желания над верой является вера в бессмертие. Бессмертия желают вовсе не в силу того, что в него верят или его доказывают, а, наоборот, верят в него и доказывают его потому, что желают. Конечно, в тех людях, которым вера передается по традиции, такое желание впервые может возникнуть как раз благодаря представлению о вере. Но изначально источником веры является желание: если бы не было желания избегнуть смерти, то идея бессмертия никогда не пришла бы смертному существу в голову. Продуктивная, первоначальная вера — а только таковой принадлежит решающая и определяющая роль — *та вера*, которая неподдельна, не навязана извне, есть живая вера, и ее живительной душой является желание, и только оно. Вопреки этому вера, которая не есть выражение желания, которая — в силу того что она просто передана по традиции — не пробуждает в человеке то самое желание, из которого она первоначально возникла, — такая вера мертва, она ничего не говорит человеку и ничем его не обогащает. Обычное определение веры как придания чему-то «достоверности или убеждения благодаря субъективно достаточным основаниям» можно применительно к религии сформулировать определеннее: главное, что она есть убеждение, возникшее благодаря *достаточным желаниям*.

Полное неведение (Urkunde) относительно сущности бога могут поведать нам (beurkunden) так называемые доказательства бытия Бога, поскольку в них абстрагируются от желания и делают вид, что здесь речь идет о безразличных, сухих вещах, подобных, скажем, математической истине. При этом стараются доказать, будто идея, или представление, о Боге есть нечто «большее», чем просто представление, будто существо, которое представляют, о котором мыс-

лят и в которое верят, есть нечто действительное, т. е. существующее независимо от мышления и веры. Но то единственное, благодаря чему в представлениях о воле и тенденциях — а таково ведь представление о Боге — связывают мышление с бытием, отнюдь не есть само же мышление, по сути исчерпываемое чистой мыслью. Таким связующим звеном является лишь желание, а именно желание того, чтобы помысленное было не только мысленным, но и непомысленным, значит, сущим. Только желание понуждает к бытию; само желание есть не что иное, как воля, чтобы существовало то, чего еще нет. Новые философы, предпринимая доказательства наличного бытия Бога, называли существование Бога complementum possibilitatis — дополнением, осуществлением возможности, т. е. мыслимости. Но это осуществление чистого мышления, или существование (Existenz), как предпочитают выражаться в других случаях, является всего лишь желанием или побуждением этого желания.

Но то, что волится в желании, вера выдает за действительно существующее или опредмечивает его. «Писание (Послание к Евреям, 11,1) вообще описывает веру как прочное ожидание того, на что надеются, и как убеждение относительно вещей, которых не видят. В этом заключены два главных признака веры, а именно: 1) она есть прочное, уверенное принятие чего-либо за истину, чем она и отличается от мнения и предположения; 2) предмет такого процесса нельзя увидеть, т. е. он не есть созерцание, предмет чувственного познания»[1]. Но как раз в приведенной формулировке отсутствует, что вообще типично для обычных определений веры, главный признак, который весьма ясно формулирует само Писание и ставит во главу угла: что ου βλεπομενα, незримый предмет (незримый отнюдь не сам по себе, а лишь в настоящий момент), есть предмет надежды — εστι δε πιστις ελπιξομεν ων υποστασις, ведь вера есть мысленное превращение в действительное того, на что (лишь) надеются, и, следовательно, предмет желания; ибо надеются лишь на то, чего желают. «То, чего он желает, на то он надеется,quaeque cupit,sperat»[2]. Надежда — это ожидание добра, ελπις προσδοκια αγαθου, как верно сказано в псевдоплатоновских «Определениях». У древних греков, правда, слово ελπιξω , как и ελπις, означает ожидание вообще, а стало быть, также ожидание предстоящей беды, страха перед ней. Но в Новом Завете оно имеет значение только доброго, желанного. Надежда есть здесь «надежда спасения»[3], οπιθεσις — «надежда вечной жизни»[4]; сама по себе она означает только надежду на будущие жизнь и счастье, например: «Дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды»[5]. Да, бог и надежда здесь равнозначны: «без Христа [вы] не имели надежды»[6]. Сам бог зовется «богом надежды» или богом, который обогащает надеждой, ο θεος ελπιδος [7]. Ведь и Христос прямо-таки именуется надеждой — «надеждой благовествования»[8], «надеждой нашей»[9], «блаженным упованием» μακαρια ελπις[10]. При этом под надеждой понимается не только предмет (на который надеются), но и сама надежда, почему ее и чтут как нечто блаженное.

Существенным характерным предметом веры в Библии являются поэтому обеты; но они только ожидаемое исполнение желаний.

Остальные предметы веры, такие, как моральные заповеди и исторические факты, суть только средства и условия для реализации обетов. Конечно, исторические факты веры сами по большей части являются лишь исполненными обетами, только поручительствами или доказательствами того, что пока еще не исполненное также будет исполнено. В качестве первого примера или свидетельства веры в процитированной главе Послания к Евреям приводится вера в творение через слово божье. Эта вера обращена к прошлому, к «вещам, происходившим раньше незапамятных времен», но только потому, что обеты, которые не фундированы в прошлом, которые не в состоянии ссылаться на прошлое, не имеют и будущего. Как могу я верить в то, что до сих пор незримое, неявное, τα μηδεπω βλεπομενα [религиозной] веры, станет действительным, если я не верю, что видимое вообще созидается из невидимого, μη εκ φαινομενων? И как тому же Аврааму было проникнуться верой в то, что непременно родится ребенок (ведь «там не было в наличии никаких естественных возможностей для деторождения»), когда бы не верил он в такого Бога, «которому под силу даже мертвым даровать жизнь, которому достаточно лишь приказать, и там, где нет ничего, где всякое основание действительности естественным образом отсутствует, предстанет в качестве действительного то, чего он желает»[11]. Как могу я, далее, вообще верить в обеты, не веря в само существо, которому дают обеты, — в существо, своей силой и волей побуждающее к исполнению обещаний? Как же верить в слова этого существа, не веря в него самого? Как верить в него самого без доверия, без преданности, без послушания? Однако было бы некритично путать с верой как таковой связанные с нею свойства, превращать их в саму ее сущность: ведь такие свойства не более чем следствия уверенности в том или допущение того, что божественные или человеческие желания, которые как раз и составляют сущность веры, будут исполнены. «Беззаветная вера в божественные обещания» (ее иллюстрируют примеры из Ветхого Завета, «будь то общие обещания божественного воздаяния за определенное поведение, как в случаях Авеля и Еноха, или конкретные, касающиеся временного счастья, как, скажем, спасение Ноя в водах всемирного потопа, дарование большого потомства Аврааму» и т. д.), — «такая [вера] имеет следствием послушание божественной воле»[12] «Откуда же иначе проистекало бы непоколебимое послушание Ноя Богу, если не из того, что он уже в обещании, которое дало ему *надежду на спасение*, обрел свой покой и дал своему доверию выстоять даже при самых страшных испытаниях? Ведь не обрел бы он мужества ни добровольно и терпеливо перенести многие трудности, ни преодолеть массу препятствий, не настаивал бы он так упорно на своем намерении, не предшествуй всему этому глубокая вера. Единственно вера, таким образом, есть учитель послушания»[13] — то же самое говорится и в другом месте: «Sicut: ex fide obedientia, ita ex promissione fides nascitur»[14]. По-немецки это означает: «Как из веры рождается послушание, так из обещания возникает вера». Поэтому когда оценивают принесение Исаака в жертву как триумф веры — а здесь в качестве важнейшего момента фигурирует «безусловная преданность Богу», самоотречение, отказ от само-

го дорогого, любимого, — то, собственно, доказывают, что видимость нельзя отличить от сущности. Ибо требование принести эту жертву было лишь испытанием и не выдвигалось всерьез, было только кажущимся, а не действительным волением. «Во имя веры приносил Авраам в жертву Исаака», т. е. он делал это в уверенности, что Бог не требует от него такой жертвы. Но если бы требование было выдвинуто, то Бог сдержал бы и свое обещание воздать за принесенную жертву, ибо вера есть, по существу, вера в то, что Бог есть существо воздающее, μισθαποδοτης: он вновь оживит умершего Исаака.

Связь веры и желаний была известна уже древним грекам и римлянам, правда, только в отношении предметов, которые каждый миг подвергают людей опасности горьких разочарований. «Каждый верует в то, чего он желает» (ο γαρ βουλεται, ταυθ' εκαστος και οιεται), — говорит Демосфен[15]; «чего в высшей степени несчастные люди желают, в то они легко верят (quod nimis miseri volunt hoc facile credunt, Seneca)[16], «вера охотно присоединяется к страстному желанию» (prona venit cupidis in sua vota fides, Qvidius[17]. Да будет к этим изречениям древних присоединено также относящееся к делу высказывание христианского поэта относительно собственных предметов веры: «Что мы пламенно желаем, в то мы уже веруем»[18].

Но разве эти суждения одинаково истинны? Не бывает ли часто наоборот: мы желаем того, во что мы как раз не верим? Разве старая Сарра не посмеивалась над обетом сына? И разве уже у Гомера мы не встречаем примеры такого неверия? Разве не говорится о Евмее, что у него неверящее сердце, когда автор сокрушается: «если не веря вестям... и если уж так ты упорен рассудком...»[19]. Иными словами, хотя он страстно и желал возвращения Одиссея, но сам уже не верил в это. Не относится ли тот же упрек, высказанный в тех же словах[20], к Пенелопе, которая сама упорствовала в своем неверии в возвращение Одиссея? Да и не признает ли она сама[21]: как бы не желала она возвращения Одиссея на родину, а поверить в то не могла? Правда, очень часто случается (и притом в силу оснований, которые заключены как в человеке, его характере и темпераменте, так и вне его, в предмете), что страх неосуществления желания становится сильнее, чем вера в его исполнение, и что страх тем самым разрывает связь между желанием и верой. Нередко и сам человек рисует себе исполнение собственных желаний как невозможное. Но происходит такое потому, что он сам себя отлучает от своего счастья, ибо рассчитывает предотвратить зависть судьбы. Или он лишает себя возможности испытать наслаждение от мысленного предвкушения счастья, ибо верит, что сумеет заслужить действительное и прочное наслаждение этим счастьем. Так, неожиданно осуществленное желание вызывает сомнение и удивление: я не могу поверить, это невозможно, — и огромная радость от осуществления желания заставляет сомневаться в самой его возможности. Подобное замечание есть и в Библии: «они от радости еще не верили»[22]. А что касается, в частности, сомнений Пенелопы, то они относятся (если отвлечься от поэтической необходимости в них) только к тому, действительно ли человек, который выдает себя за Одиссея, им является. Ведь Пенелопа в

постоянном страхе: «...чтоб меня не прельстил здесь какой иноземный Муж увлекательным словом: у многих коварное сердце»[23]. Но вопреки страху всегда есть надежда, что Одиссей еще вернется. Это доказывает если не слова ее, то дела. Ибо что же еще помогло бы ей так хитро обманывать женихов, снова распуская ночью сотканное днем, — а как бы иначе так долго выдержала «терпеливая верность»[24]? Нет, нельзя считать, что Пенелопа не верила [в возвращение Одиссея]; она, скорее, есть прекрасный образ внутренней [душевной] связи желания и веры — веры в прекрасном, чисто человеческом смысле. Сердцем своим она непоколебимо верила в исполнение своего желания, θυμος ενι στηθεσσιν εωλπει, [25] — во встречу с супругом, притом не на небе, а на земле.

Возвратимся снова к религиозной вере: а в ее случае разве верят только в то, чего человек желает? Верят ли при религиозной вере неявно также и в ад? Являются ли наказания адом тоже чем-то желаемым? Нет, конечно, но ад придумывается не для верующих, а только для неверующих; для верующих же — лишь на тот крайний случай, если и они впадут в неверие. «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»[26]. Неверию принадлежит, таким образом, ад, а вере — небо.

9. ТЕОГОНИЧЕСКОЕ ЖЕЛАНИЕ

Желание есть выражение недостаточности, преграды, отсутствия (Nicht) чего-либо, ведь то выражение небытия, неимения или немочи (Nichtkonnen). Но ведь само желание — пусть оно, выражая недобровольную нужду, выражает и страдание — не есть терпеливое, страдательное, а революционное выражение всего этого, ему же и сопротивляющееся. Ведь желание — это ясно выраженное желание того, чтобы эти ограничение, предел, отсутствие не существовали. Желание есть раб нужды, но раб с волей к свободе. Оно дитя бедности, penia, но *той* бедности, которая сама является матерью страсти, любви. Конечно, любви не только половой, но и предметной, или вещной, любви. Желание — это вожделение, которое впервые внушает пауперизму вовсе не современный «коммунизм и атеизм» — в чем хотят себя убедить имущие с их эгоизмом. Уже в «святом» Писании оно мыслится и обозначается как принадлежащее бедности. אָבָה אֶבְיוֹן — хотеть, желать — означает и бедного, нуждающегося, ибо страждущий, притязающий, как сказал об этом Рабби Саломо, тот, кто ничего не имеет, но всегда желает чем-либо обладать. «Живущий в нужде» даже этим именем своим напоминает о том, что испытывает в чем-то нужду: именно потому, что он беден и лишен благ, он всегда ощущает потребность обладания»[1]. Так же говорит и Сарпедон в «Илиаде»: я оставил на родине «сокровища многие, коих убогий алкает»[2].

И если желание не останавливается на терпеливом чувстве недостатка в чем-либо, а стремится устранить и действительно устраняет это в мыслях, то одновременно с желанием дается и представление о Боге, подобно тому как с нетерпимым для нищенства чувством бедности одновременно дается и представление о блаженстве

богатства. Когда, начиная какое-либо дело, испытывают горячее желание завершить его, то и тут возникает представление, или, говоря точнее, идея о непосредственном, не отягощенным никакими промежуточными звеньями объединении начала с концом, желания с действием. Существо, которое испытывает желание, но не может осуществить его непосредственно (которое не в силах обойтись без скучного ряда промежуточных действий и сопутствующих обстоятельств, которое не может без опасений, без страха и ужаса добиться того, на что нацелены его желания и намерения), — такое существо из себя и только из себя черпает представление о другом существе: свободном от всех этих мучений и трудностей, постоянно уверенном в успехе, могущем осуществлять и осуществляющем свои желания без всяких трудностей, без зависимости, без промедления. Ибо ведь желание — не что иное, как воля без возможности (Konnen), без деятельной способности (Vermogen). Когда мне требуется быть там, где меня нет, и при этом данное требование имеет в своем распоряжении движущие органы или движущие силы, способные привести его к реализации, то это требование называется волей[3]; когда же это требование не обладает средствами, обеспечивающими его реализацию, когда, скажем, я не могу ходить и для осуществления и выражения потребности не обладаю никаким другим органом, кроме, в лучшем случае, речи, тогда это требование называется желанием. Я хочу, таким образом, того, что в моих силах. И предложение: «Человек может то, что он хочет» — истинно и разумно лишь при условии, если он хочет именно то, что может, для чего он имеет и орган и способность. Но *желаю же я то, что мне не под силу.* В чем же (в этом смысле) различие между Богом и человеком? Несчастная воля, например воля парализованного человека, который хочет, но не может ходить, т. е. желание, есть человек и называется человеком. А счастливое, могущественное, обеспеченное средствами желание, стало быть, воля, есть Бог и именуется Богом.

В Библии Бог желает (wunscht) и проклинает (verwunscht), как было и у язычников. Слово «благословлять», в еврейском בָּרַךְ, которое неоднократно встречается уже в первой главе Книги Бытия, означает «желать доброго» и употребляется как Богом, так и людьми, когда они, встречаясь, приветствуя друг друга, прощаясь, желают друг другу добра. Несомненно, что генетически первая деятельность, через которую в Библии проявляет себя Бог, или Елохим, не есть, что обнаружится уже потом, творение, или созидание (как оно встречается в первом стихе Библии, где, очевидно, имеет значение только предварительного указания), а есть вербальная деятельность — уже из третьего стиха, где уже начинается творение. Ведь творение для себя одного — беспредпосылочное творение — бессмысленно, и потому в этой главе творению и созиданию выразительно предпослана вербальная деятельность. Иудейское «говорить» означает также мыслить, приказывать, волить, желать. Так, в Библии[4] говорится: «Что желает душа твоя [т. е. ты], я сделаю для тебя», т. е. исполню то, что ты хочешь и желаешь. Поэтому творению мира предшествует приказание или желание [иметь] мир —

и тут приказание есть не что иное, как повелительное, властное желание.

Это предшествование желания творению проистекает, впрочем, уже из того, что каждый акт творения оканчивается одобрением: «И бог видел, что хорошо было». Где нет еще желания, там нет и ничего доброго. Кто может счесть свет чем-то добрым, если он не желает видеть? Во второй главе Книги Бытия[5] ясно говорится: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему», т. е. помощницу, «которая будет при нем», «в отношении к нему», помощницу, «ему соразмерную», или такую, «как он». Здесь, несомненно, творение женщины представлено зависимым от пожелания, порожденного самим существованием человека, ибо одинокое бытие отнюдь не является добром и от него исходит требование, чтобы было создано не что иное, как общество. Но подобно тому как женщина сотворена в силу того, что нет добра в одиноком существовании мужчины, так и свет сотворен и сочтен добрым только потому, что мрак не-хорош. И сотворен он вначале, так как первое желание, которое предполагает все другие, — это желание: да будет свет! (А в противном бы случае что помогало бы мне отличить верх от низа, землю от моря, когда бы я блуждал в потемках?)

Желать — это, стало быть, дело столь же божественное, как и человеческое; но различие состоит в том, что с божественными желаниями непосредственно связано действие, что здесь benedicere benifacere, т. е. желание одновременно и действие, порождающее желаемое. Бог пожелал — да будет свет, — и свет явился. Основная сущность божества есть поэтому единство Хотеть и Мочь; Бог есть сущность, которая может (совершает, делает действительным) то, что он только пожелает или захочет. «Господь творит все что хочет חָפֵץ [к чему расположен, к чему испытывает склонность], на небесах и на земле, на морях и во всех безднах»[6]. «Ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось»[7]. «Он повелел, и сотворилось»[8]. Или, если принять в расчет прежнее различение: Бог есть сущность, в которой различие между «волнением» и «желанием» снято, сущность, в которой поэтому осуществляется высшая идея и желание людей — объединить желание и действительность. Такое единство достигает своего апогея в представлении христианства о творении мира посредством чистых воль или же — что одно и то же — из ничего: «Он сотворил его из необходимости, будто из вещества; из своего воления, будто из ничего» (Тертуллиан)[9]. «Человек не создает нечто из ничто, а то, что он делает, делает из наличной материи, причем не только посредством воли, а обдумывая заранее и представляя себе то, что он должен сделать, затем использует он руки как собственные орудия и берет на себя труд и прилагает усилия; и все же он часто упускает свою цель, если его произведение создается не по желанию. Бог же все сделал из ничего благодаря чистой воле» (Иоанн Дамаскин)[10]. Хотеть, стало быть, для Бога означает творить. При этом к творению не принадлежит ничего иного, кроме воления; это творение из ничего. Но воля, вместе с которой непосредственно, без материи, без вещества и без орудий является то, чего

она хочет, такая имматериальная, свободная, непроизводная, самодостаточная, блаженная воля уже не воля, а желание. Хотеть, или волить, — разорительная, требующая напряжения суровая работа. Я хочу домой; но это побуждение только тогда есть воля, когда я прилаживаюсь к законам пространства и времени, когда у меня есть сила и настойчивость перенести трудности, связанные с путешествием домой, когда я вместе с моей доброй волей не опускаюсь бессильно на землю при каждом шаге от слабости или мягкотелости. Я хочу стать здоровым, но я лишь тогда действительно стремлюсь к этому, когда отказываюсь от иллюзии, будто есть воля, независимая от материи, и когда делаю предмет медицины содержанием моей воли, которая без этого осталась бы пустой и суетной. Я хочу стать господином этого страдания, этого раздражения, этой грусти. И сама эта воля имеет предпосылкой не только огонь, жизнь, эластичность, силу сопротивления, любовь к себе (короче, нечто невольное, или существо, по отношению к которому воля есть лишь овнешнение, проявление в сознании) — благодаря пространству и времени, движению, напряжению, благодаря деятельности и наполнению другим веществом как веществом ее страдания воля становится сама себе господином. Но, сколь материальна, обусловлена, хрупка, человечна воля, столь же всемогуще, эфирно и безусловно, столь божественно желание. «Творец мира [т. е. желание] не нуждается ни в орудиях, ни в материи; чем для других художников является материя и орудия, время и работа, мастерство и усердие, тем для Бога является воля, ибо, как свидетельствует Святое Писание, господь, что хотел, то и сотворил на небе и на земле, во всех морях и безднах. Но он хотел [волил] не все, что мог, а только то, что считал для себя достаточным. Ему не составило бы труда создать десять и двадцать тысяч миров, ибо среди всех творений и поступков (απειρον) воление (το βουληθηναι) является легчайшим. Подобно этому и для нас самих хотеть — легчайшее [из занятий], но с нашим «хотеть» не всегда связано «мочь» (η δυναμις). Творец мира, напротив, может все, что он хочет, так как с божественной волей связано могущество»[11]. «Что может быть трудно для того, чье волнение полностью реализуется?»[12] «Ему достаточно для всего простого воления. И подобно тому, как нам не доставляет никаких хлопот воля, так ему — творение»[13]. Здесь ясно выражено, что божественная воля имеет все признаки человеческого желания и отличается лишь одним: что Бог желает, немедленно осуществляется!

Единство «волить» и «мочь» имеет значение не только для иудейских и христианских богов, но также и для языческих, хотя оно выражено здесь не таким гиперболическим способом. «Я не говорю о христианине или иудее, но покажи мне язычника, который отрицал бы, что бог всемогущ. Он может отрицать христианство, но всемогущество бога отрицать он не может»[14]. «Если ты знаешь о (существовании) бога, то знай, что бог может совершать все»[15]. «Необъятна и бесконечна власть неба, и всегда все, чего только боги хотели, происходило», — говорит Овидий[16]. «Все может (совершить) бог с легкостью»[17]; «ничего нет для бога невозможного»[18], — говорит комик, пифагореец Эпихарм у Клемента Александрийского. И греческий

лирик Пиндар говорит то же самое: «Бог может вызвать девственный свет из черной ночи, но он может и в ночном мраке утопить чистый блеск дня». «Тот, стало быть, — добавляет Климент, — кто днем может вызвать ночь, — лишь тот один и есть бог».

Но всемогущество — это способность, возможность, которая предполагает воление. Если поэтому у Гомера говорится: «боги могут все»[19], то по смыслу это означает: они могут все, т. е. подразумевается — все, что хотят. Поэтому в другом месте, где приводятся примеры такого всемогущества, о них идет речь одновременно с возможностью, а также желанием или волей. Например, в «Одиссее»[20] говорится: Афина сотворила меня, преобразила меня так, как она того хотела, ибо «возможно ей все». Но именно такое исходное и фундаментальное определение божества — будто оно может то, что хочет, пусть оно и является сверхчеловеческим (во всяком случае не меньше, чем внечеловеческим, извне или сверху внушенным определением) — есть определение, которое проистекает из самого человека, вырывается из его груди. Оно придумано не только при помощи одностороннего, абстрактного духа, а посредством иудейского ruach и греческой пневмы, которые обозначают дух и одновременно воздух, ветер, дыхание, Odem. Это выплеснутое наружу, «выдохнутое» человеческой душой определение. Такое происхождение особенно заметно в том, как понимается изначальный или исходный смысл божественного всемогущества: божеству как *божеству* (о чем часто читаем у Гомера) все очень легко совершать, быстро, как богу[21]; быстро, или, равно, легко[22]. В «Илиаде» и «Одиссее» при описании характера деятельности бога часто употребляются выражения: без трудности, без усилия, «без муки», как переводит на немецкий язык Фосс. Так, «Одиссея»[23] противопоставляет человеческому с его трудностями (т. е. обремененности, опасностям) δυσεργον, αδυνατον– божественное всемогущество; одновременно в другом месте «Одиссеи» этой человеческой отягощенности противопоставляется божественная легкость ρηιδιως [24]. То же самое представление лежит и в основе христианского всемогущества, на что указывают уже упоминавшиеся выше высказывания отцов церкви. Но разве желание человека, да и, собственно, замысел всякого намерения, всякого желания, не осуществляется без труда, без сопротивления, без торможения? Разве не жалуется он, человек, во весь голос и не объявляет во всеуслышание о том, что желания, часто даже самые незначительные, он не может осуществить, не преодолевая неимоверные трудности? И разве это страдание, эта необходимость преодоления трудностей сами по себе не являются основой культуры? Для чего превратил он быстроного коня в покорное животное, как не для того, чтобы с его помощью быстрее, легче, удобнее добираться до цели своих желаний? Своей культурой человек обязан богам. Конечно, эти боги не боги суеверия; эти боги — нетерпеливые, революционные желания людей осуществить свои стремления с такой же легкостью и безоговорочностью, как делал бы бог; эти боги суть, таким образом, желание людей самим быть божествами.

Нельзя сетовать на зло или даже тихо вздыхать о нем, не желая в

противоположность ему добра. Кто вздыхает, что неспособен осуществить желаемое, тем самым, хотя и безмолвно, но уже желает мочь то, что пока не в его силах; он желает себе неограниченных, равноценных и соразмерных его желаниям способностей. Сам благочестивый и смиренный Христос, переживая о своей грешности, желает себе безгрешности и одновременно с ней свойств божества, желая себе имплицитно быть Богом; ведь нельзя желать для себя свойств божества, не желая одновременно иных, обусловливающих или сопутствующих им свойств, например одновременно с безгрешностью и таких добродетелей, как божественное моральное совершенство.

Боги — это достойные уважения, хвалы и прославления существа. Но уважать и ценить, хвалить и прославлять можно только то, чем человек сам хочет владеть. Как я, например, могу возвысить бессмертие до божественного свойства, делающего бога Богом, если я не ощущаю и не мыслю смертность в качестве свойства, делающего человека человеком, свойства, принижающего его перед Богом? И как смертность можно помыслить таковым [свойством], если у меня отсутствует желание не умирать? Если я не желаю чего-то, то я и не жалею о нем, когда его не имею, отсутствие этого нечто не могу ощущать и осознавать как недостаток, а присутствие его не могу восхвалять как преимущество, как добро. И как я, следовательно, могу с ликованием восхвалять нечто как имеющееся в Боге или как самого Бога, если не узнал, причем с чувством боли, что я этого лишен?

Основное условие, основная предпосылка веры в бога есть поэтому бессознательное желание человека самому быть Богом. Но в силу того, что такому желанию человека противоречат его действительная эмпирическая сущность и бытие, то и все, чем он сам хочет быть, становится лишь идеальной, представляемой, подлежащей только вере сущностью. Сущность, которая является не человеком ώκ ηε , но является таковой только потому, что опыт человека вопреки его воле навязал ему болезненное сознание того, что сам он, человек, есть не-Бог τκ ηε . Если бы человек мог [осуществлять] то, что он хочет, он не стал бы ни теперь, ни когда-либо вообще веровать в Бога. Основание простое: он сам был бы Богом, а действительное бытие не есть предмет веры. Однако человек чувствует себя ограниченным только в своих возможностях; в своих же желаниях и помыслах, в своем воображении он безграничен; стало быть, человек предстает и в качестве не-Бога τκ ηε в умениях (Konnen), и в качестве не-человека ώκ ηε в желаниях.

Поэтому Бог есть изначально не что иное, как освобожденный от своей противоположности нечеловек в человеке. Он не иная сущность, а только другая половина, которая отсутствует у человека, только дополнение недостающей ему сущности, именно его ограниченной в противоположность его желаниям способности к действию. Божество не «априорная», не независимая и беспредпосылочная сущность или представление (чистые представления тоже сущности, хотя сущность только для представляемого); здесь также имеет силу положение юристов: «[законная] фикция воздействия на

то же самое, что и природа» — Бог предполагает не-Бога, а не чувствует себя Богом как раз тот, кто, Богом не являясь и не будучи к этому способным, хочет им быть. Боги — это совершенные существа, но их совершенство возникает лишь из-за болезненного несовершенства человека, и потому оно не является невосприимаемым, безразличным, как совершенство в метафизике; божества совершенны лишь постольку, поскольку они реализуют, исполняют желания людей («Зевс, Зевс совершенный, исполни мои просьбы»[25]), ведь они совершают то, что для людей является проблематичным, короче говоря, они являются в действительности или потенциально тем, чем человек выступает только в желании. Поэтому Гомер называет орла совершенной птицей, «между вещих вернейшей птицей»[26], не только из эстетических или орнитологических соображений, но и потому, что орел являет собою совершеннейшие, т. е. счастливейшие, желаннейшие знамения. Потому же в гомеровском Гимне к Гермесу[27] птицы, которые исполняют желания, называются τελεντες т. е. завершенными, совершенными, завершающими.

13. УЖАС И НАДЕЖДА

Желание быть счастливым, или, говоря просто, инстинкт счастья... есть источник религии, творец рая и ада, «отец богов и людей»; ведь и инстинкт размножения — это порыв счастья. Теисты говорят, что идея божества (если исключить некоторых глупцов, т. е. атеистов) — идея общечеловеческая. Она врожденная или приобретенная, но сущностная идея, не имеющая чувственного источника. Нет! Потребность в том или ином вполне определенном предмете как раз проистекает из чувств. Но насколько желание поесть вообще не происходит из представления о пище (даже если желанию съесть яблоко предпослано данное чувствами представление о яблоке), настолько же и желание быть счастливым не приходит к человеку извне, даже если предметом этого счастья суждено стать медведю или тюленю. Идея божества возникает не из так называемого «религиозного смысла и чувства», а только из того внутреннего желания человека, которое дано ему в его существовании и от его сущности неотделимо. Религиозное чувство — если мы хотим отыскать этому неясному, неопределенному слову определенные смысл и место в душе человека, еще свободной от религиозных уставов и обычаев, — есть лишь негативное чувство, лишь чувство того, что он, человек, невсемогущ. Что он не может повелевать солнцу светить или небу разразиться дождем (хотя и свет и дождь так необходимы для поддержания его существования). Что он не в состоянии сам себя взять да и вытащить за чуб из воды, когда ему грозит быть поглощенным ее потоками. Что он не может, как говорится в Библии, «к длине (своего тела или своей жизненности) добавить и локтя, хоть бы он и был весьма озабочен этим». Но ощущение человеком своих зависимости и бессилия — это только пустое пространство, или место, где находится семя, но не вещество, из которого возникают боги. Само порождающее «начало» есть собственно страстный, бесконечный и неукротимый инстинкт счастья. Я ничего не могу, утверждает бесси-

лие религиозного чувства. А я могу то, что хочу, возражает на это всемогущество инстинкта счастья, ибо то, что я не в состоянии совершить для себя сам, я могу совершить с божественной помощью: «Одно я имею, другое я буду иметь после того, как обращусь с молитвой к богам»[1]. «Огромная польза веры во всемогущество божества состоит в том, что мы с его помощью стремимся получить то, что нам не по силам»[2]. Где нет потребности быть счастливым, там нет жертвы, нет псалма и нет гимна, нет рая и нет ада, нет Бога и нет дьявола.

Бог — это свет; но что есть свет, чем является благодетельная, божественная сущность, знает лишь тот, кто ощутил зло враждебных человеку ночи и мрака. Если бы не было несчастья бедствия, короче, не было бы зла, то не было бы богов. Где земля из-за недостатка в дождевой воде не подвержена засухе, где, как в Египте, она богата реками, которые регулярно удовлетворяют нужду в воде, там не почитают ни бога дождя, ни Юпитера — «Земля, сама удовлетворяющая себя собственным добром, не испытывает нужды ни в приношениях, ни в богах погоды — она вполне доверяет одному Нилу»[3], — там не умоляет от жажды гибнущий мир растений небо о дожде. «Не вопиют о росе травы сухие к богам»[4]. Где море столь спокойно, что можно не опасаться штормов, там не надо обременять ни себя, ни бога обетами в обмен на счастливое мореплавание; «путь, где внимателен бог к жарким обетам пловца»[5], где надежно, быстро, безопасно можно высадиться на берег, там вовсе излишне особое желание иметь добрый берег или удачную швартовку, а вместе с этим излишен и сам бог, могущий обеспечить исполнение желания. «К береговым богам мольба о помощи не обращалась»[6]. И где нет опасности быть бездетным (из-за импотенции мужчины или заболеваний женщины), нет нужды, подобно Ориону, умолять бога о ребенке. «Потому что он [Орион] был бездетен, просил он бога о сыне»[7]. Короче говоря, там, где нет беды, нет и сущности, предотвращающей беду, нет θεοι αλεξικακοι, или, если говорить утвердительно, нет того, кто дарует добро, нет δωτηρες εαων.

Как утверждают некоторые отцы церкви, язычники сами возвысились в несчастье до идеи единого и истинного Бога, поскольку тогда они призывали не божества, а одного Бога. «Там, — говорит, например, Лактанций[8], — где люди пользуются благодеяниями Бога и должны чтить его милость, они забывают его больше всего. Но, когда люди испытывают тяжелые бедствия, тогда они вспоминают о Боге; когда война угрожает своей опасностью, когда им внушают страх смертельные болезни, когда засыхающие дары поля угрожают голодом, когда над ними разражается сильная гроза или выпадает град, тогда они ищут себе убежище у Бога, тогда молят они Бога о помощи, просят Бога о содействии. Но как только опасность минует, как только исчезает страх, они уже не столь проворно спешат в Храм Бога, чтобы поблагодарить его. Таким образом, лишь в несчастье думают они о Боге». То же самое новые христиане утверждают о язычниках. «Несмотря на их многобожие, — говорит французский миссионер, — китайцы все же в большей опасности взывают: «Лао-Тин-Ши» (О, великий господин, помоги нам!) или же вопиют: «О,

старое Небо!» — это выражение доказывает, что в душе этих язычников скрывается идея единственного высшего существа»[9]. Чем больше опасность, чем более неотвратно бедствие, тем усиленнее, тем концентрированнее стремление к свободе. Отрицание (via negationis) и есть сам путь (или, по крайней мере, существенный путь) к Богу: но несхоластическое, живое, практическое отрицание, или via negationis, — это несчастье, опасность, и прежде всего опасность смерти. Тут человек отрекается от всех чувственных излишеств и роскоши; перед лицом смерти покидает он скипетр Юпитера, лиру муз, отказывается от рога Бахуса... Иными словами, низвергаются все сокровища и все великолепие божественного Неба; здесь доводит он это отречение, эту абстракцию до высшей точки, до экстремума, где ничего более не остается, кроме безусловно необходимого; тут имеет он лишь одно высшее монотеистическое желание спасти свою первозданную жизнь — «чистое бытие» философов, здесь, правда, в совершенно нефилософском смысле. Оставим же, однако, вопрос об этом утверждении и его объяснении открытым! Боги — это «изобретение», но не священников и правителей, которые их только поддерживали и использовали, а изобретения бедствий и несчастий, т. е. несчастного, часто обиженного, оскорбленного, обманутого бедами природы и человеческого мира, а в настоящее время также пресыщенного добром земли, ослабленного инстинкта счастья. Древнее изречение: «Идолы являются творениями человеческих страданий» — относится к самим божествам.

Само собой разумеется, боги почитаемы, толкуемы также и вне бедствия, в счастье, но почитаемы они здесь опять же не в результате религиозного чувства или переживания, а в результате воспитанного и облагороженного человеческого переживания и чувства вообще, которое говорит человеку, и даже не говорит, а требует в смысле гомеровского: θυμος ανωγει, κελευει — вообще почитать благодетеля, будь он бог или человек, император или нищий, испытывая к нему постоянную благодарность, не ограниченную только отдельным случаем минувшего бедствия. Если кто-то выказал себя моим благодетелем, другом, то разве не должен я возжелать, чтобы он оставался при мне навсегда? Как не разделить с ним любую радость, любое торжество? И разве мы чтим в нем только это благодеяние, а не его благодетельную сущность? Только неотесанный, легкомысленно живущий одним днем человек забывает о первоначальной причине, о благодеянии благодетеля. Однако перед человеком — в отличие от испытывающего сиюминутное наслаждение и утрачивающего из виду прошлое и будущее дикаря — даже в счастье перед душевным взором маячит сама возможность несчастья. Это чувство неуверенности даже на вершине счастья, когда человек способен задуматься, выделено и описано чуткими греками. «Ах, именно удачи ставят в судьбе все на голову. Большие подарки удачи несут с собой страх»[10]. Отсюда и сентенция, что нельзя считать людей счастливыми вплоть до их кончины и что боги должны быть почитаемы в счастье для того, чтобы они стали надежными друзьями в несчастье.

Человек, таким образом, мыслит о Боге в минуты счастья, но только потому, что он и в счастье думает о несчастье, что его сердце

никогда не пребывает в покое, а всегда в «систоле» и «диастоле» содержатся страх и надежда. Бог без страха перед несчастьем и надежды на счастье то же самое, что человек без сердца и легкого. Только пространство человеческого страха и человеческой надежды является жизненным воздухом божества; только там, где кровь человека получает кислород, и Бог приобретает ιχωρ , свой жизненный эликсир. Там, где нет страха, нет и власти; там, где нет надежды, нет и добра. А там, где нет добра, отсутствует разум и мудрость; ведь здоровый человек в отличие от религиозного морального и спекулятивного аскета находит цель и смысл жизни не в муках, а в наслаждении жизнью. Он находит смысл орудий еды не в голоде и посте, а в еде. Смысл и цель половых органов усматривает он не в кастрации, будь то физической или духовной, а в размножении. Мудрость, блага и власть являются, однако, основным веществом, основной силой божества.

«Обратись, Господи, избавь душу мою [т. е. меня], спаси меня ради милости твоей. Ибо в смерти нет помятования о тебе; во гробе кто будет славить тебя?»[11] «Что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу? Будет ли прах славить Тебя? Будет ли возвещать истину Твою?»[12] «Не преисподняя [государство покойников, теней] славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою [т. е. надежного выполнения обещанного тобою]. Живой, только живой, прославит Тебя»[13]. Эти фрагменты не сообщают ничего иного, кроме того, что смерть не имеет ни желания, ни надежды, ни счастья; здесь нет и почитания Бога, его прославления, следовательно, нет уже больше и достойной почитания сущности, нет самого Бога.

То, что люди в подземном мире [на том свете], говорит де Ветте в своих «Комментариях к Псалмам»[14], не превозносят Иегову, происходит от их «бездумия, или лучше — от печальности их состояния». И «эта печальность, это отсутствие мысли, отсутствие чувства, это забвение, это молчание, эта бездеятельность и равенство жизни мертвых» есть только описание персонифицированной смерти, представленной в качестве жизни. Поэтому в Библии часто Scheol — государство покойников, или государство теней, и Abadon — место гибели, «место истребления, или место уничтожения», приводятся параллельно. Да и у Сираха эта мысль ясно выражена: «Прославление [Бога] не исходит от покойников как уже не существующих [мертвых], восхваляют Господина живые и здоровые»[15]. И если в действительности вопреки этому изречению Ветхого Завета, ясно и определенно отрицающему веру в бессмертие, покойники все же наделены у иудеев жизнью и чувствами, то они все еще славят Иегову лишь в силу того, что превозносят счастье жизни, ибо они и до сих пор хотят жить и испытывают страх перед смертью. Христианский поэт Янг в своих «Ночных мыслях» говорит в целом в духе Библии: «Само по себе божество, в которое веруют, ничего не осуществляет; способность вознаграждать и наказывать (что якобы есть проявления божественного начала) создает Богу благоговение [перед ним], а страх и надежда отдают всю его мощь совести»[16]. О том же пишет и языческий философ: «Тем, что Аристотель упраздняет провидение,

он отказывает душе в надежде на будущее и этим снимает одновременно страх перед богом в настоящем»[17]. Желанное — в нормальном состоянии благополучие, которое может дать бог, есть жизнь; вызывающее опасение зло, наибольшее наказание, которое он может назначить, — смерть; если бы поэтому не было боязни смерти, то не было бы также и страха перед богом; если бы вообще не было смерти и жизнь была бы столь неограниченной и столь же во власти человека, как и само желание жизни, то не было бы и бога. Поэтому Зевс сражает своей молнией Эскулапа — а он оживил умершего и таким образом упразднил смерть, — сражает, ибо, как выражается Эратосхенес[18], боги, опасаясь, что этим воскрешением могло бы быть упразднено их почитание (среди людей), нетерпимо восприняли деяния Эскулапа. Поэтому и Иегова — желая сразу и продемонстрировать всю свою благостность, и вызвать ужас, сообщить о своих божественности и величии — исчерпывает все, что он может сказать о себе, такими словами: «Я умертвляю и оживляю»[19], даже если смерть здесь означает само несчастье, а жизнь — счастье и радость.

«Я больше ничего не должен богам» — не обязан более помогать им (кому-то, тебе), αρκειν согласно комментатору, что здесь приводится вместо: что-либо делать во имя почитания богов, ουδεν επι τιμη πραττειν των θεων, говорит у Софокла (хотя здесь в иррелигиозном смысле) решившийся на смерть Аякс Текмессе, когда она, заклиная его своими детьми и богами, просит не покидать их. Подобное говорит о покойнике Вергилий: «Бездыханный юноша, который уже ничего более не должен небесным богам»[20]. «Ничего небесным богам, — подчеркивают здесь и в случае Софокла комментаторы, — потому что умершие находятся уже во власти не «верховных» богов, а «низовых» богов государства покойников. Но только верховные боги, строго говоря, суть боги. Иначе что это за боги, которые в собственном и несобственном смысле находятся *под* людьми [ниже их]? Superi, высшими, верховными называются боги, т. е. небесные по отношению к человеку, но высшими, верховными зовутся и сами люди по отношению к покойникам[21]. Что за боги, которые возникают не из свободы, т. е. любви, а только из трагической необходимости, поднимаясь не из принципа, а только в силу поэтического персонифицированного стремления к рангу божества? Несомненно, есть моменты, когда смерть для живых становится желанной и тем самым божественной сутью; но чем же обязан покойник богу смерти? Светом, жизнью, сознанием? Ведь мертвый лишен всего божественного, всего достойного восхваления, всех с благодарностью оцениваемых благ. А сущность, которой человек не обязан благодарностью, которая, следовательно, отлична ото всех условий, связанных со смыслом слова «религия», оказывается пустой, и в ней, стало быть, отсутствуют все условия для (возникновения) Бога. Смерть одновременно есть предел божественного могущества, то неизменное, с чем уже ничего не могут поделать боги. А то, что является границей для богов, есть и граница религии. «Перестань, — говорит тень Корнелии у Проперция своему супругу, — перестань поливать мою могилу слезами. Ворота смерти никогда не открыва-

ются молитвам. Желания приводят в движение только небесные боги»[22]. Но что это за боги, если они уже не могут быть движителями и одухотворителями? То же самое, что и люди без желаний; мертвые, трупы, в лучшем случае, как у греков, прекрасные, но смертельно холодные статуи.

14. ИСКУССТВО И РЕЛИГИЯ

Для знатока и любителя искусства статуя, несомненно, представляет живой интерес сама по себе лишь как произведение искусства, но для религиозных греков она в то же время была и богом. Что значит: она была сущностью, которая удовлетворяла не только эстетическое желание; она была не только чем-то идеальным или даже спекулятивным, а действительной, «эмпирически»-действительной сущностью, которая движима «обычными», очень простыми, свойственными всем — желаниями и потребностями жизни. Ее даже — ах, как неэстетично, но уж простите, бога ради, за это выражение! — бросает в пот от страха и опасения перед предстоящим несчастьем. (Как? А разве статуи Аполлона в Кумах и богини Победы в Капуе не покрылись «потом?»[1]) Статуи богов были настолько увешаны молитвенными дощечками, венками, одеждами и прочими дарами в знак счастливо преодолеваемых или уже преодоленных бедствий, настолько загрязнены и обмусолены руками нуждающихся в помощи, настолько зацелованы (и вовсе не поцелуями той первой, чистой любви, единственный поцелуй которой уже есть бог, высшее счастье и высшая сущность, а более требовательной, обычной, да просто обыденной любви), что их антикварная и эстетическая ценность из-за этой несдержаной религиозной вульгарности часто вообще пропадала для археологов и любителей искусства. Но именно эта религиозная «грязь», которая скрывает сущность бога от знатока искусства, раскрывает ее для знатока богов. «Бытие — основание божества!»[2] Да, бытие, жизнь и воля к жизни — первооснова для божества. Нет, не в идеализме, а в материализме заключены причина и происхождение бога. Только громоздкое обожествляет эфирную легкость, только земное обоготворяет небесное, материальное — имматериальное, нуждающийся — то, что лишено нужд; только голод делает зерно Деметрой[3], только жажда создает из источника Нимфу («Нимфы — источники пригодной для питья воды»[4]), а из вина творит Вакха[5]. «Все люди нуждаются в богах», но не из особой эстетической или религиозной прихоти, а на том же основании, которое создает нужду в свете, воде, зерне, доме, семье, государстве, короче, нужду в природе и культуре.

Конечно, греческие боги отличаются от богов других народов тем, что они удовлетворяют не только религиозный интерес, т. е. тот, что связан с нуждами и потребностями человеческой жизни, а одновременно и интерес эстетический, чем еще и сегодня вызывают удивление и восхищение человечества. Если, однако, хотят познать самое сущность также и греческих богов, то надо, следя за великолепным спектаклем, который исполняет Бог-громовержец на небе, не упустить из виду обычную земную потребность в грозе; в олим-

пийском Зевсе Фидия следует рассмотреть мельника Зевса, в Аполлоне, покровителе муз, — Аполлона — винодела и мукомола, за таким символом, как эфирный нектар богов, увидеть землю, жаждущую глотка и молящую о дожде. Неправильно не видеть того, что боги появились на земле отнюдь не затем, чтобы в клиптотеках и музеях давать эстетам материал для восхищения, а философам — для мышления, а для того чтобы прежде всего успокоить голод и жажду, иными словами, помочь человеческим бедствиям. Нельзя, следовательно, не признать, что самые первые и всем свойственные потребности и порывы, составляющие сами основы человеческого существования, являются одновременно основаниями для религии и богов. Самые древние и фундаментальные определения богов состоят как раз в том, что боги создают, кормят и сохраняют людей. Когда при рассмотрении и определении богов исходят из бога, а не из человека, из сверхчувственного, а не из чувственного, из духа, а не из тела, из идеи, а не из жизни (т. е. когда движутся от произвольных, самостоятельно созданных мыслителями продуктов, пренебрегают необходимыми и всеобщими, но, разумеется, соответственно месту и времени различающимися потребностями и желаниями людей, или же только в случайном историческом ключе, а не с генетической, принципиальной точки зрения дают разъяснения относительно атрибутов, относящихся к таким потребностям и желаниям), тогда боги могут, конечно, ответить на изощренные элитарные потребности современного псевдорелигиозного чувства. Но они бессильны порождать нечто подобное святым плодам Деметры, не говоря уже о способности молотить зерно или смалывать муку.

Человек творит и любит своего бога не только всей душой, как об этом говорится в Библии, но и всем телом. Напомним один пример. Исаак обращается к Иегове с молитвой, чтобы его бесплодная жена Рахиль родила, а она так сильно хочет ребенка, что говорит Иакову: «Дай мне детей, а если не так, я умираю». И вот наконец Исаак «услышан Господом»[6]. Каждому, кто из-за теологического или спекулятивного дурмана не утратил здравый человеческий рассудок, несомненно, ясно, что религиозная потребность умолить Иегову есть здесь выражение очень естественной, вполне телесной потребности. Ясно, что религия, или боги, служат не только цели загрузить спекулятивными идеями голову и небесными чувствами сердце, но и цели придать соответствующее содержание телу, чтобы, таким образом, и сама матка имела если не теологическую способность, то во всяком случае теогоническую «потенцию», силу. Pectus facit Theologum, сердце творит теологов, но не бога, или уж если творит, то максимум лишь наполовину. Целостного бога создает не голова философа и не сердце теолога, а лишь сам целостный человек. Гомеровские боги едят и пьют, хотя и не то же самое, что люди; они вообще наделены всеми человеческими потребностями. Потому они не хотят и не должны удовлетворять только особые, искусственные [потребности], что человек изначально еще не знает разлада между мирскими и небесными потребностями и для него каждая необходимая потребность в качестве таковой есть потребность святая, небесная. Так, потребность в пище и питье не скотская, лишь

телесная, какую испытывает раздвоенный получеловек, но «потребность души». Когда язычник говорит: «Моя душа испытывает жажду, голодает, насыщается пищей и питьем», то ведь сама душа предстает в виде пищи — «и отдашь голодным душу твою»[7], т. е. пищу (здесь употребляется термин נֶפֶשׁ), — и пища, хлеб означает основу, опору сердца (употребляются слова מַטֶּה и לֶחֶם). То же говорится и у Гомера: θυμός , сердце, чувства, душа требуют пищи»[8]; сердце, потребность насытить θυμόν, душу, едой и питьем[9]; или: душу, сердце, ἦτορ ублажить или насытить едой и питьем[10]. Сам Пиндар, набожный, но одновременно рационально мыслящий поэт, который вполне признавал, что самые лживые мифы (μῦθοι , саги, говорильня, или презрительно: молва) принимаются человеческим духом из-за их красоты, возвышенности, так что их очарование и привлекательность «делают достоверным недостоверное»[11] (ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν), и потому поэт без колебаний изменяет мифы, выпускает из них то, что противоречит его представлениям о богах, т. е. об их разуме и гуманности, так вот сам Пиндар не видит проблемы в том, что боги принимают пищу, что Тантал приглашает их на пир (αμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρεχων). Но, будучи рационалистом, Пиндар отрицает лишь то, что боги пожирали человеческую плоть— плечо Пелопса[12], что какой-нибудь святой может быть обжорой (γαστριμαργον). Боги принимают пищу — и отнюдь не только оттого, что человек не может мыслить живого существа, которое не питалось бы, но и оттого, что в противном случае боги не могли бы ничего знать о бедствии голодного. Как участливо взирает Зевс на Ахиллеса, когда тот «горестно плачет о друге любезном»: ведь «все аргивяне пищу вкушают; а он остается и гладный и тощий»! Как заботится Зевс о том, чтобы к нему не приближался голод, безрадостный голод, как сказано несколькими строками ниже[13]. Древности знакомо не только сенсуалистическое знание, которое базируется на чувствах, переживаниях, опыте; поэтому она делает соучастником страданий людей пусть только временные, но все же возможные страдания богов. Ибо божья помощь покоится на участии, участие — на сочувствии, сочувствие — на сострадании, сострадание же — на опыте того же самого страдания. «Я взываю к Солнца животворным лучам, — говорится в "Мольбе о защите" Эсхила, — к священному Аполлону, когда-то издевательски изгнанному с небес. *Испытав такую участь*, он помогает (прощает, благодетельствует) *смертным*, ειδως ανατσαν τηνδε συγγνοιη βροτοῖς ».[14] А кто познал страдания жизни, тот знает и ее радости. Да, только тот, кто познал человеческие радости и наслаждения, тот по-настоящему знает и о человеческой беде. Чтобы уметь страдать вместе с людьми, нужно научиться разделять их радости. То же и с богами: что радует людей, радует и богов. Поэтому музы украшают щиты людей и богов, поэтому и рождающая зерно, кормящая Деметра приносит восторг и наслаждение, ονειαρ и χαρμα , и смертным и бессмертным[15]. И подобно тому как человек вовлекает богов в свои страдания, так он приглашает их разделить всякую радость, участвовать в каждом праздничном пире. И если боги ныне лишь мысленно пируют с людьми, то ведь когда-то они действительно, по

крайней мере в важнейших случаях, принимали участие в пирах людей — во фрагменте из Гесиода это называется «общими пирами»[16]: «тогда бессмертные боги имели общее местопребывание со смертными людьми». А что однажды было действительным, все еще возможно и сейчас. С мотивами гостеприимства и благотворительности связана у древних, как известно, и вера в то, что бог является в образе нуждающегося в помощи и что в любом незнакомце может скрываться бог В Ветхом Завете, как известно, Иегова является Аврааму и позволяет тому угощать себя растительной и животной пищей. Так боги старого мира сами вкушали с людьми плоть и хлеб, чтобы показать нам, что бог порожден не утонченным духом современности, а только духом в союзе с плотью, только чувственным, материальным духом. Но вернемся же к искусству.

Конечно, искусство, особенно изобразительное, имеет своей задачей изолировать предмет от потребностей жизни. Венера как произведение искусства не создана, а также не определена к тому, чтобы иметь и рожать детей, а следовательно, не может пробуждать половые инстинкты и вожделения. Эти функции искусство оставляет самим жизненной плоти и крови, или если оно все это так или иначе вовлекает в свою сферу, то по крайней мере облекает чувственное вожделение в особые, подчиненные искусству образы. Пракситель[17] своей Венерой меньше всего стремился удовлетворить потребность зрителя в любви. Но и зритель, если у него здоровые чувства, меньше всего станет требовать этого от художника: ведь он понимает, что Венера, созданная художником, — это не сама Венера, настоящая и подлинная. Искусство — это Олимп, или Храм богов. А в Храме человеку положено думать лишь о богах, а не о себе или своих нуждах; Храм не должен быть всеобщим домом, обиталище богов не должно быть брачным ложем, а алтарь — кухонной плитой. Однако отсюда отнюдь не следует, что частное жилище, очаг, спальня, даже самый потаенный уголок дома не будет местом обитания богов. И если мы знаем, что апогей существования богов — на небе, или на Олимпе, отсюда не следует, будто они не действуют и не царствуют также и на земле. Чем были бы люди, чем были бы боги, если бы их сущность и их воздействие ограничивалось только пределами Храма? В Храме искусство лишено действия, такого, например, которое совершалось, согласно Писанию, несчастной любящей парой, да еще в храме целомудренной девы Артемиды. Но что сталось бы с Троянской войной, где были бы Елена и Парис, да и сам Отец богов с его многочисленным потомством, если бы его воодушевляла *только* Венера греческого искусства, та целомудренная Венера, которой так восхищались и которую боготворили христианские археологи?

Искусство — это вечная дева, но источником жизни, матерью дева становится только тогда, когда она, отказываясь от своей девственности, подчиняется позору материализма и бедствию родовых мук. Искусство — цветок религии, но не тот цветок, который уже есть плод и который, по крайней мере для человека, не есть последний смысл растения. Цветок радует нас окраской и запахом; но только плод содержит те элементы, то вещество, благодаря которым возможны сами существование и сущность людей и богов. Храм ис-

кусства только освятил честь и славу богов, но [происходит это] только в силу благодеяний, которые боги оказывают человеку *вне* Храма. Где человек находит себе блага, там обретает он и своих богов, свою религию. А все эти блага он находит вне храма. «Где польза, там благоговение», — говорит Эпиктет[18].

ПРИМЕЧАНИЯ

8. Сущность веры

1 *Bretschneider.* Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe. S. 7
2 *Ovidius. N.* Metamorphosen. 1. 491.
3 1 Фес. 5.8.
4 Тит. 1.2.
5 1 Фес. 4.13.
6 Еф. 2.12.
7 Рим. 15.13.
8 Кол. 1.23 (В тексте Фейербаха, по-видимому, обшибочно указан фрагмент 1.27, где Бог не именуется надеждой, а предстает как благоволение. Примеч. пер.).
9 1 Тим. 1.1.
10 Тит. 2.13.
11 *Zacharia.* Biblische Theologie. T. IV. S. 117.
12 Ibid. S. 103—104.
13 Calvinus in: Epistola ad Hebraeos. 11.7.
14 Ad. Vers. 17.
15 Olynthische Reden. 2; nach andern 3, 6, 3.
16 Hercules Furens. 312.
17 *Ovidius N.* Artis amatoriae. 3, 674.
18 *Young.* Nighthoughts. 7, 1311.
19 *Гомер.* Одиссея / Пер. с древнегреч. В. Жуковского. М., 1986. 14.150 (Классики и современники).
20 Там же. 23, 72.
21 Там же. 19, 568.
22 Лук. 24. 41.
23 Гомер. Одиссея. 23, 216—217.
24 Там же. 11, 181.
25 См.: Там же. 20, 328.
26 Марк. 16, 16.

9. Теогоническое желание

1 *Buxtorf.* Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum.
2 *Гомер.* Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича. М., 1985. 5.481, 3.674.
3 Очень важно здесь различие терминов Wille и Wunsch. В словарях эти два термина часто переводятся одним русским термином «желание». Однако имеются оттенки, очень важные для понимания идеи Фейербаха. Der Wille для него — воля, воление, связанное с «я могу», а das Wunsch — желание, где отсутствует «я могу». Более подробно см. в тексте.
4 1 Цар. 20, 4.
5 Быт. 2, 18.
6 Пс. 134, 6 (У Фейербаха ошибочно указан Пс. 135, 6); ср. также Пс. 115, 3.
7 Пс. 32, 9 (У Фейербаха ошибочно указан Пс. 33, 9)
8 Пс. 148. 5.
9 *Tertullianus Q.S.F.* Liber adversus Hermogenem. 14.
10 *Joannes Damascenus.* Expositio fidei orthodoxae, 1, 8.
11 *Theodoret ed Sirmond* IV. De Materia et Mundo. Opp. T. IV. P. 537.
12 *Ambrosius.* Hexaemeron. 2, 2, 5.
13 Chrysostomus in Petavii. Dogmata theologica. T. 1, 5, 5.
14 Augustinus bei Petavius 1.c.

[15] Callimachos bei Plutarch. De Placitis Philosophorum. 1, 7.
[16] *Ovidius N.* Metamorphosen. 8. 618.
[17] *Ovidius N.* Artis amatoriae. 1. 562.
[18] Stromata. 5, 14.
[19] *Гомер.* Одиссея. 10, 306.
[20] Там же. 16, 198 или 208; Там же. 14, 445.
[21] *Гомер.* Илиада. 3, 381; 20, 444.
[22] Там же. 16, 846.
[23] *Гомер.* Одиссея. 10, 305.
[24] Там же. 23, 184, 186.
[25] *Aeschylos.* Agamemnon. 922.
[26] *Гомер.* Илиада. 8, 247.
[27] Там же, стих 544 (гимн Гермесу).

13. Страх и надежда

[1] Theognis. 1116.
[2] *Buddei.* Compendium Institutionum Theologiae Dogmaticae. V. 2, 1, 30.
[3] Лук. 8, 446.
[4] *Tibull.* 1, 7, 26.
[5] *Propertius.* 4, 6, 18.
[6] *Catullus.* 4, 22.
[7] De incredibilibus, c. 5.
[8] *Lactantius.* Divinae Institutiones. 2, c. 1.
[9] Revue de l'Orient im «Ausland» 1844. Aug.
[10] Stob. Flor. 105, 46, 51.
[11] Пс. 6.5, 6.
[12] Пс. 29, 10 (у Фейербаха, по-видимому, ошибочно указан Пс. 30, 10); см. также Пс. 88, 11 и 115, 7.
[13] Ис. 38, 18, 19.
[14] Kommentar zu den Psalmen. 1. Ausgabe. Psalm 6.6.
[15] Sirach. 17. 28.
[16] *Young.* Nighthoughts. 7. 1174.
[17] Atticus bei Euseb. Praeparatio Evangelica. 15, 5.
[18] Catasterismi 6, ed. Gale.
[19] 5 Моис. 32, 39.
[20] Aen. 11, 51.
[21] Macrobius, Somnium Scipionis, Sz. 1, 3.
[22] Propertius. 4, 11.

14. Искусство и религия

[1] Цицерон. О дивинации. Кн. 1. I (98) // *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985.
[2] *Young.* Nightthoughts. 7. 1187.
[3] Деметра — богиня плодородия и земледелия (примеч. переводчика).
[4] *Phurnutus.* De Natura Deorum, 22, de Neptune.
[5] Вакх — культовое имя Диониса, бога вина (примеч. переводчика).
[6] См.: 1 Моис. 30, 22.
[7] Ис. 58, 10.
[8] *Гомер.* Илиада. 1, 468. (Пер. мой. — *М. Б.*).
[9] *Гомер.* Одиссея. 17, 603. (Пер. мой. — *М. Б.*).
[10] *Гомер.* Илиада. 19, 307. (Пер. мой. — *М. Б.*).
[11] Тантал — сын Зевса, царь малоазиатского города Сипила, хитрый и жадный человек. Пользуясь расположением богов, он выкрадывал с их трапез нектар и амброзию, разглашал их тайны. Однажды, желая испытать их всеведение, Тантал подал им во время трапезы мясо своего сына Пелопса. Боги воскресили юношу, а Тантала обрекли на вечные муки (примеч. пер.).
[12] Пелопс — сын Тантала, внук Зевса, изгнанный из родного города Сипила троянским царем Илом и приплывший в ту область Греции, которая по его имени была названа Пелопонесом (островом Пелопса) (примеч. пер.).
[13] *Гомер.* Илиада. 19, 340—348.
[14] Там же. Стих 200.

[15] Hymnus ad Demetrem. 269.
[16] *Hesiod.* 187, Gottling.
[17] Пракситель — знаменитый скульптор (IV в.) (примеч. пер.).
[18] *Epiktet.* Encheiridion. V. 36.

ОБ АВТОРЕ

М. С. Кошкарян

Жанна Херш — известный на Западе философ, литератор, публицист, общественный деятель. Родилась в 1910 г. в Женеве. Изучала литературу и философию в университетах Женевы, Парижа (Сорбонна), Гейдельберга и Фрейбурга-в-Брейсгау. (Во Фрейбурге в 1933 г. слушала лекции М. Хайдеггера). С 1946 г. Ж. Херш — доктор филологии (тема диссертации «Бытие и форма»). В 1956—1977 гг. — профессор философии в Женевском университете. Преподавала также в университетах Пенсильвании, Нью-Йорка, Квебека и др. С 1966 по 1968 г. была директором департамента философии ЮНЕСКО в Париже. В настоящее время является членом Швейцарского общества писателей, а также совета Международного института прав человека.

Основные труды по философии: Философская иллюзия (Париж, 1936); Бытие и форма (Невшатель, 1946); Идеологии и реальность: Опыт политической ориентации (Париж, 1956); Философское удивление. Взгляд на историю мысли (Мюнхен; Цюрих, 1981).

Литературные труды: Шагал — в нескольких полотнах (Время в искусстве, 1967); Тексты (Фрибург, 1985).

Автобиографические заметки: Пролить свет на неизвестное (Лозанна, 1986).

Публицистика: Антитезы. Враг — это нигилизм (Женева, 1981); Право быть человеком (Париж, 1968).

Перевод с французского нижеследующей статьи выполнен мною по изданию: *Hersch J.* Les enjeux du debat autuor de Heidegger // Commentaire. 1988. Vol. 11, num. 42. P. 474—481.

Это первая публикация Ж. Херш на русском языке.

СТАВКА В СПОРЕ О ХАЙДЕГГЕРЕ

Жанна Херш

С момента публикации в 1927 г. работы «Бытие и время» творчество М. Хайдеггера пользовалось в Германии и особенно во Франции таким успехом, что могло бы служить индикатором при анализе ду-

© М. С. Кошкарян, 1993
© Жанна Херш, 1988
© М. С. Кошкарян, перевод, 1993