Научная статья

УДК [94(100)“1939/45”:341.46(=411.16)]:2-1
DOI 10.25205/2658-4506-2021-14-1-38-82

Мыслимость Откровения: к событию Шоа

Данила Владимирович Малахов

Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины
Гомель, Республика Беларусь
danmalakhov08@mail.ru

Аннотация

Работа посвящена философскому и теологическому осмыслению события массового уничтожения еврейского народа в годы Второй мировой войны, известного как Шоа. В статье предлагается понимание этого события как обладающего универсальным значением для мировой истории. Откровение интерпретируется двояким образом: как человеческая весть о смысле Шоа, представленная в свидетельствах жертв и выживших людей, и как религиозно-философский способ концептуального понимания данной вести, основанный на идее Откровения в тринитарной теологии. Свидетельство рассматривается с точки зрения предельной теологической ценности: как свидетельство-исповедание и свидетельство-действие. Действие определяется в качестве сотериологического акта, совершаемого человеком в отношении Абсолютного Бытия. Абсолютный ценностный ранг события Шоа ставится в непосредственную связь с событием Великой Отечественной войны и отдельными интенциями христологической мысли о природе и генетическом порядке осуществления теозиса. Автор опирается на корпус сочинений русских мыслителей Серебряного века, философию Ницше и Хайдеггера, а также на труды современных российских, израильских, американских и европейских философов и теологов.

Ключевые слова

Откровение, Шоа, Великая Отечественная война, событие, свидетельство, исповедание, действие, акт, тринитарная теология, софиология, христология, воскресение, теозис, телос

Для цитирования

Малахов Д. В. Мыслимость Откровения: к событию Шоа // Reflexio. 2021. Т. 14, № 1. С. 38–82. DOI 10.25205/2658-4506-2021-14-1-38-82

© Малахов Д. В., 2021

Conceivability of Revelation: To the Enowning of Shoah

Danila V. Malakhov

Francisk Scorina Gomel State University
Gomel, Republic of Belarus
danmalakhov08@mail.ru

Abstract

The article is concerned with philosophical and theological interpretation of the phenomenon of genocide of Jewish People in the days of the Second World War known as “Shoah”. The article presents comprehension of this phenomenon as the one possessing universal significance for the world history. The notion of Revelation is being interpreted in two ways: as a human message about the sense of Shoah, presented in testimonies of victims and survivors as well as a religious-philosophical way of conceptual comprehension of this message based on the idea of Revelation in Trinitarian theology. Testimony is interpreted from the point of ultimate theological value as a confessional testimony and as an actional one. Action is defined as a soteriological act committed with respect to Absolute Being. Absolute value rank of Shoah is set into direct correlation with the event of the Great Patriotic War as well as with separate intentions of Christological thought about the nature and genetic order of Theosis implication. The author is supported by the corpus of written works of Russian thinkers of the Silver Age, Nietzsche’s and Heidegger’s philosophy, along with transactions of modern Russian, Israeli, American and European philosophers and theologists.

Keywords

Revelation, Shoah, Great Patriotic War, Enowning, Testimony, Confession, Influence, Act, Trinitarian Theology, Sophiology , Christology, Resurrection, Theosis, Telos

For citation

Malakhov D. V. (2021) Conceivability of Revelation: To the Enowning of Shoah. *Reflexio, 14* (1), 38–82. (in Russ.) DOI 10.25205/2658-4506-2021-14-1-38-82

Светлой памяти моего Друга и Учителя
Владимира Зиновьевича Когана
посвящаю

Слова о Шоа написаны русским человеком.

Трудно говорить и писать о Шоа, если это событие не стало событием собственного ума и сердца, не изранило их своими образами и не исцелило своей истиной. Мне посчастливилось пройти этим путем. Я шел не один. Поддержка и благословение раввина из белорусского местечка в Витебской области Игаэла Йегуди сделали возможным завершение этого текста. Силы начать и в целом осуществить задуманное дала мне моя родная страна – Россия, пожертвовавшая миллионами жизней и сотворившая небывалое в мировой истории усилие, чтобы остановить нацизм. Ее память питала мой труд. Не поскупилась на дар и любимая белорусская земля, пропитанная невинной кровью; земля, открывшая объятия сотням тысяч евреев, которые осчастливили ее своими семьями, песнями, хасидскими сказаниями и учениями. Они насытили ее трудолюбием учителей, врачей, музыкантов, ученых. На белорусской земле *Сердце Закона* познало счастье.

В качестве эпиграфов к тематическим разделам работы я помещаю строки из песен Владимира Высоцкого, в которых людям была в полной мере дарована весть о том, что Шоа и Великая Отечественная война есть единое духовное событие человечества.

I. Событие

Животом – по грязи… Дышим смрадом болот,
Но глаза закрываем на запах.
Нынче по небу солнце нормально идет,
Потому что мы рвемся на запад!
Руки, ноги – на месте ли, нет ли?
Как на свадьбе росу пригубя,
Землю тянем зубами за стебли –
На себя! Под себя! От себя!

В. Высоцкий, «Мы вращаем землю»

В современной западной мысли в той или иной степени присутствуют две значительные тенденции. С одной стороны, это отказ от единого онтологического и эпистемологического основания, что в целом соответствует парадигме постмодернистских и постструктуралистских философии, культурологи, социологии, искусствоведения. С другой стороны, это поиск такого основания в политэкономических учениях и практиках по трансформациям общественного сознания, обнаруживающих себя в тех же концепциях постмодернизма, неолиберализма, глобализма и космополитизма. Национальная государственность и национальные чувства рассматриваются в этих концепциях как исторические пережитки, источник экзистенциальной тревоги и политической напряженности.

Обе тенденции представлены текстами той части философской мысли, в которой провозглашаются и обосновываются сложившиеся к началу XXI века ценностные установки западной цивилизации. Экспансия специфических культурных установок, форм и учений о человеке со стороны государств, принявших неолиберальную модель развития, характеризуется удивительной способностью не только к ценностной экспансии в сферу культуротворчества государств традиционного типа, но и к ее подавлению – обесцениванию исторически сложившихся устоев жизни. Способом реализации нередко выступает комплекс идей и требований о необходимости провозглашения собственных, исконных, национальных истоков этих государств. При этом историко-культурные и философские исследования подобных «истоков» подменяются их тривиальным и безальтернативным постулированием. Отсутствие научно-методологической рефлексии об истинности принимаемых положений приводит к формированию различных квазиэпистемологий, осуществляющих произвольное конструирование смыслов истории, ценностных ориентиров мышления и векторов социально-политического развития. Подобная ситуация способствует превращению исторической эпистемологии, философии, социологии, социальной психологии и политологии в иррациональную сферу фантомных образов, что неизбежно ведет к искажениям или гипостазированию отдельных фактов и событий реальной

национальной истории как критериев истинности масштабных сдвигов в общественной и частной жизни.

Каковы *собственные* истоки конструирования форм западноевропейской неолиберальной стратегии и в первую очередь – стратегии ценностной?

Не секрет, что в современной Европе присутствует особая форма ценностной рефлексии о недавнем историческом прошлом. Паскаль Брюкнер называет эту форму «тиранией покаяния» [Брюкнер, 2009]. Согласно Брюкнеру, для мышления, социально-политических и общекультурных практик современной Европы основополагающим событием выступает беспрецедентное зло, совершенное фашистскими государственными режимами и нацистской Германией на территории Европы в период с 1933 по 1945 г. Речь идет в первую очередь о Шоа («истребление» – *древнеевр.*), или Холокосте («всесожжение» – *древнегреч.*), – уничтожении шести миллионов евреев и о молчаливом согласии европейских правительств и значительной части европейского общества на это уничтожение. Об этом говорится в трудах философов и теологов Ханны Арендт [Арендт, 2008, 2013], Эмиля Факенхайма [Факенхайм, 1991, 1994], С. В. Лезова [Лезов, 1999], а также известных психиатров Бруно Беттельхейма [Bettelheim, 1960], Виктора Франкла [Frankl, 1946, 1959] и многих других.

Общекультурная, философская и политическая ситуация в современной Европе в значительной степени обусловлена возложенным на себя «покаянием». Как отмечает Ульрих Бек, «новая по историческим меркам категория “преступлений против человечности” позволяет нам установить необходимость выбора политического космополитизма в качестве ответа на Холокост» [Бек, 2008, с. 69]. По мнению Бека, избранная парадигма как бы *восстанавливает* способность европейских государств к совместным действиям на международной арене [Там же]. Этой же «парадигмой», по всей видимости, обусловлено враждебное отношение к традиционной христианской религии, иерархи которой во время войны не препятствовали массовому уничтожению евреев, а сама религия (как стало принятым считать) привела к юдофобии и преступлениям против человечества.

Создается впечатление, что процесс разрушения традиционной семьи, денационализация государственных интересов, ювенальная юстиция, политика глобализации и космополитизма, запредельная толерантность и политкорректность выступают (или выступали изначально) своеобразными заградительными рубежами от реинкарнации любых форм государственно-политического устройства, с которыми общественное сознание европейцев могло бы связать факты преступлений против человечности и поражения во Второй мировой войне. При этом процессы «покаяния» парадоксальным образом сочетаются с отторжением факта и геополитических последствий победы Советского Союза в 1945 г. Главный обвинитель на Нюрнбергском процессе оказался, в свою очередь, обвинен перед лицом «успешности» европейского покаяния.

Автором имеется в виду распространившаяся в последние годы в Европе концепция о тождестве нацистского и советского государственных устройств и равной ответственности Германии и СССР за начало Второй мировой войны. Подробные анализ и оценка подобных исторических инсинуаций не могут найти

места в настоящей работе, однако сам факт содержит прозрачный намек: следует отдавать себе отчет, что именно означает безоглядное принятие ценностных парадигм современной неолиберальной мысли, ее социально-политических и культурных проектов и практик. Страна, присоединяющаяся к ценностному пространству современной Европы, с необходимостью должна будет отказаться от понимания Великой Отечественной войны как события собственного героизма, приняв его в контексте вины, самоосуждения, манипуляций исторической правдой, вражды к любым формам памяти об истинных истоках и действительных событиях Второй мировой войны. Потребуется провозгласить тождество нацистской и советской форм государственности как «преступных режимов» и тем самым запустить механизм «тирании покаяния» в отношении собственного недавнего прошлого. Однако наши *собственные* духовные и интеллектуальные основы естественным образом находятся по другую сторону оснований, в соответствии с которыми осуществляется полагание ценностей на европейском континенте, и не могут быть механически сопряжены с последними без колоссального ущерба для личностного и общественного самосознания.

Убежден, что явленное в бесчеловечных практиках нацизма событие абсолютного зла и победа над ним обозначают водораздел мировой истории. Россия и Беларусь, на земле которой пишутся эти строки, занимают ключевое место в открывающихся путях и перспективах осмысления данного исторического события. Хотелось бы сказать несколько слов о Беларуси. Белорусская земля испытала трагедию Хатыни (всего «огненных деревень» насчитывается более девяти тысяч), здесь возводились нацистские лагеря смерти. В одном только лагере Тростенец под Минском было истреблено более двухсот тысяч человек, а в местечке гомельской области Красный Берег действовал «белорусский Саласпилс» – концентрационный лагерь, в котором у детей выкачивали кровь для раненных немецких солдат и офицеров. В Беларуси находятся тысячи захоронений жертв массового уничтожения нацистами еврейского населения.

Входившие в состав Российской империи белорусские губернии были землями еврейских поселений (так называемая черта оседлости), на них зародились и развивались ветви хасидизма – учения, ставшего важнейшей вехой в судьбе народа Израиля. Судьба белорусского народа оказалась сущностным образом спаяна с судьбами русского и еврейского народов – белорусы разделили с ними Подвиг и Жертву, вошли в события войны, лагерей смерти и массовых казней как в *единое* событие. Эта особенность судьбы Беларуси указывает на имплицитное присутствие особого, совершенно нового для мировой философии и теологии предмета мысли, совести, памяти – смысла единства событий Великой Отечественной войны и Шоа как одного *единого* События.

Позволю себе небольшое отступление, чтобы заочно ответить тем, кто располагает Шоа в одном ряду с многочисленными формами геноцида, известными в истории, особенно в ее новейшем периоде. Ни о каком другом акте тотального уничтожения не было написано и сказано, что он является *существом* избранничества и предназначен народу как «День Господень». Именно это и говорится в священном писании и предании народа Израиля (к примеру, в книге пророка Исайи 10:20–22). Уравнивание исторических форм геноцида или национальных

трагедий, не признанных таковым, с Шоа означает попытку провозглашения собственной «священной истории» и сакральных оснований государственности, т. е. *присвоение сущности* Шоа в политических, корыстных и иных целях. Некоторые формы современного радикального национализма были бы невозможны, если бы на высшем государственном уровне национальным трагедиям не приписывался статус геноцида, *сущностно равного* Шоа, что, в частности, позволило известным историческим персонажам, прежде рассматривавшимся в качестве военных преступников, обрести сакральный статус людей, воздающих «виновным» должное.

Чтобы не стать достоянием псевдоинтеллектуальных профанаций, социально-культурных «практик» и различного рода художественных перфомансов, *тайна* Шоа требует как интеллектуального мужества, так и неотложности профессионально-философского обращения к себе. Вместе с тем следует указать на вполне определенные сложности, связанные с перспективами профессиональной философской работы в данном направлении. Обращаясь к теме Шоа, отдельные исследователи и научные коллективы будут вынуждены либо пребывать в тени уже существующей западной философской (в широком смысле этого слова) традиции, либо, оставаясь верными идее развития самобытной мысли, вступить на «нехоженые тропы». Действительно, количество научных статей по данной теме в русскоязычном философском сегменте исчисляется единичным порядком, а из монографических исследований, претендующих на *авторские* философские, в том числе религиозно-философские, формы осмысления Шоа, можно назвать разве что отдельные главы работы С. В. Лезова «Попытка понимания» [Лезов, 1999].

Немногим лучше обстоит дело с переводами иностранной литературы, хотя, по подсчетам авторитетного исследователя историографии работ, посвященных Шоа, Джека Фишела [Fishel, 2004], недостатка в них нет: за шестьдесят послевоенных лет только в сегменте теологической проблематики было опубликовано порядка полутора тысяч объемных исследований на английском языке. Оценивая факт крайней малочисленности авторских исследований в русскоязычном научном поле, полагаю, что одной из важных причин этого является не вполне ясное понимание, *какие именно* аспекты и контексты исследований события Шоа имеют значение для формирования собственных философских позиций и конкретизации исследовательских направлений в институционально организованной научной работе.

Характер проблем и идей, обладающих потенциалом предстать в виде философских направлений, не только не тождественных европейским и англосаксонским трендам («Холокост и феминизм», «Холокост и христианский антисемитизм», «Холокост и современный тоталитаризм» и т. п.), но и способных изменить сложившиеся представления о социальной сущности, глубинных исторических истоках и религиозном содержании этого события, видится мне следующим образом. Попытки западной философии осмыслить Шоа, насколько мне известно, не связываются с вопросами, которые могут указать на истинное значение этого события: что именно *сделали* жертвы, а не их палачи? может ли запредельное претерпевание физических и духовных мук быть воспринято и осоз-

нано как действие или, правильнее сказать, *Деяние* в отношении Человека, Мира, Бога?

В случае отчетливой и корректной постановки данных вопросов и принятия их научной легитимности возникают совершенно новые формы рассмотрения свидетельств о Шоа. Воспоминания выживших и письменные документы, описывающие факты и механизмы тотального уничтожения, предстают не столько обвинительными и изобличающими преступления нацизма актами, сколько свидетельствами о сущности духовно-исторической судьбы народа Израиля и народов, разделивших с ним *эту* судьбу.

Примером свидетельства может служить творчество Элиезера Визеля, юношей пережившего Освенцим. В рассказе «Первый гонорар» он вспоминает слова безымянного учителя, ставшего в лагере *его* учителем Торы: «…все раввины, все мудрецы, все святые с самого начала нашей истории готовились к тому, что здесь происходит. Здесь наша новая иешива, новый дом Торы и Шехины» [Визель, 2001, с. 81–82].

Примером является и уникальный человеческий документ истории XX века, а возможно, и человеческой истории в целом – молитва неизвестного еврейского узника Дахау, записанная им на клочке оберточной бумаги:

> Мир всем людям злой воли! Да перестанет всякая месть, всякий призыв к наказанию и возмездию. Преступления переполнили чашу, человеческий разум не в силах больше вместить их. Неисчислимы сонмы мучеников. Поэтому не возлагай их страдания на весы Твоей справедливости, Господи, не обращай их против мучителей грозным обвинением, чтобы взыскать с них страшную расплату. Воздай им иначе!
>
> Положи на весы, в защиту палачей, доносчиков, предателей и всех людей злой воли, мужество, духовную силу мучимых, их смирение, их высокое благородство, их постоянную внутреннюю борьбу и непобедимую надежду, улыбку, осушавшую слезы, их любовь, их истерзанные, разбитые сердца, оставшиеся непреклонными и верными перед лицом самой смерти, даже в моменты крайней слабости.
>
> Положи все это, Господи, перед Твоими очами в прощение грехов, как выкуп, ради торжества праведности. Прими во внимание добро, а не зло. И пусть мы останемся в памяти наших врагов не как их жертвы, не как жуткий кошмар, не как неотступно преследующие их призраки, но как помощники в их борьбе за искоренение разгула их преступных страстей. Ничего больше мы не хотим от них. А когда все это кончится, даруй нам жить среди людей, и да возвратится на нашу исстрадавшуюся землю мир, мир людям доброй воли и всем остальным [Молитва, 2005, с. 5].

Г. С. Померанц говорит о «бессильной силе» этой молитвы, врачующей умы и сердца, но неспособной стать эмблемой мести нацизму, символом памяти о героическом сопротивлении ему [Померанц, 1991, с. 343]. Однако именно личностная история вознесения этой молитвы как духовной истории народа Израиля недооценивается Г. С. Померанцем – сила, указывающая на конкретные и в принципе не унифицируемые обстоятельства моления. Следует спросить: кто именно молит о прощении того, что простить нельзя? что прошел этот человек и этот народ в истории, чтобы иметь силу молитвы о *таком* Даре? В данных вопросах свидетельство раскрывается как *свидетельство-исповедание,* в котором говорится не только о совершаемых злодеяниях, но и о смысле завета Бога и народа Израиля. Прощение даруется не от лица человека и не по его воле (мера зла такова, что человеку не дано права простить), но от Лица *единства* Бога

и этого человека: Бог пребывает знаемым человеком и ближайшим к нему в том *месте*, откуда возносится молитва. Это определяет свидетельство-исповедание как *действие-оправдание* или *действие-дар*.

Свидетельство-исповедание ставит эпистемологию свидетельства в совершенно иное положение, нежели полагает Джорджо Агамбен, задающий в Европе философский *тон* в отношении Шоа и усматривающий в онтологии «топоса» свидетельства (в существе его места, времени и обстоятельств) преимущественно «серую зону» – лишенный Слова и Мысли *анти-мир* умирающего бытия, смерти как таковой – неотвратимой, бессмысленной и окончательной [Агамбен, 2012]. Полагаю, что действительным топосом свидетельства о событии нацистских лагерей смерти является не только и не столько указанная «серая зона». Безымянность и бессилие Свидетеля, а в нем и всех тех, о ком он свидетельствует, не означают отсутствие имен, смысла, истины и силы. Анонимность и бессмысленность претерпевания зла располагаются лишь в наших представлениях. Школьный учитель у Визеля безымянен до тех пор, пока мы не вникнем в слова, сказанные им юноше Элиезеру, во всей их духовно-исторической глубине: «Здесь, дружок, у нас нет выбора. Хотим мы того или нет, каждый из нас должен быть одновременно и раби Йохананом бен Закай, и раби Акивой, и раби Йегудой» [Визель, 2001, с. 81].

Каждый безымянный свидетель, а также те, кто сохранил свои имена для будущего, взывают к нашей способности спросить себя: не объединяют ли судьбы этих людей *все* имена Писания и *все* имена Израиля? не *восходят* ли они к тому *Единственному Имени*, которое *не* призывалось еврейским народом в лагерях смерти? Ответив утвердительно, мы нивелируем господство идеи «серой зоны» как своеобразного онтологического конструкта, отвергнем онто-теологию топоса свидетельства как места и времени одной только гибели, воспротивимся герменевтической установке о темной энтелехии происходившего в Шоа – завершенности и окончательности актов уничтожения. Иными словами, мы раз и навсегда уйдем от «тирании покаяния» не только по факту – как народ, прекративший *не-бытие* лагерей смерти, но также интеллектуальным образом – в мысли, *убежденной* в возможности обретения истины о Жизни, торжествовавшей в лагерях смерти. Допустив такую мысль, мы, возможно, прикоснемся к смыслу вести Пауля Целана в стихотворении «Tenebrae» (*лат*. «Тьма»):

Мы близко, Господь.
Близко, рукой схватить.

Уже схвачены мы, Господь,
друг с другом сцеплены, как если б
тело каждого из нас было
телом твоим, господь.

Молись, Господь,
молись нам,
мы близко.

Косимые ветром, шли мы туда,
шли мы туда, чтоб согнуться
над мульдой и мааром.

На водопой шли мы, Господь.

То была кровь, была,
Что пролил ты, Господь.

Сверкала.

Она в глаза нам твой образ бросала, Господь.
Глаза и рот стоят так открыты и пусты, Господь.

Мы пили, Господь,
Кровь и образ, который в крови был, Господь.

Молись, Господь.
Мы близко
[Целан, 2005, с. 73].

Истинное прикосновение – *понимание* – предполагает вопрос о прошлом: существуют ли философские свидетельства о событии Шоа? Укажу на имена некоторых мыслителей, которые, с моей точки зрения, приоткрывают завесу над предметом многих философских интуиций прошлого и о которых речь пойдет далее.

Обращаясь к написанной в конце 1930-х годов работе Мартина Хайдеггера «К философии (О событии)» [Хайдеггер, 2020a] (Beiträge zur Philosophy (Vom Ereignis) [Heidegger, 1989], в англоязычной версии «Contributions to Philosophy (From Enowning)» [Heidegger, 1999]), В. В. Бибихин предлагает прочтение главы «Последний Бог» (Der Letzte Gott / The Last God) в контексте акта *веры* как единства событий истины философской мысли и осуществления истины самого Бытия:

> Кто Бог этой веры? Она опирается на неизбежность бездны, чувствует, что только в ней мы найдем себя, и уверена, что человека хватит для такой глубины; так далеко достает человеческая свобода – и здесь русское слово лучше немецкого, потому что напоминает о *своем*. Кого хватило на такой размах, тому начинает не хватать Бога. Это происходит, когда человек захвачен *весь* тем, от чего захватывает дух; захватывающее глубже и духовности тоже; захвачен свободой и ее бездонной тайной. Когда его хватает на бездонную глубину, ему начинает не хватать Бога – не для опоры в пустоте, а от ощущения, что Бог не может быть больше нигде, как в этом *через-край*. Где выстоял, спрашивая о бездне, человек, там должен быть и Бог; у веры хватает знания, что более достойного места Ему не может быть. Значит ли, что человек равен Богу? Безмерность и безразмерность странного места встречи с Ним исключает сравнения. Предельны и место события, и бездна свободы, и глубина *своего*; место встречи не расписано и тонет в глубоком молчании [Бибихин, 2005, с. 120].

Джозеф Коккельманс, рассмотрев порядок введения и раскрытия понятий «божественное» и «священное» в поздних работах Хайдеггера, приходит к выводу, что бытие Последнего Бога, возвещаемое предшествующими «богами», «посланцами», или «вестниками» (*divines*, *messengers*), указывает на «явление-пришествие», или «про-хождение» (*passing*, *coming-to-pass*) *самой* истинной сущности Бога: «There his speaking about the divine is much more reserved, and he calls the divines the hintihg messengers of the godhead from whose hidden holding sway God will appear in his true essence» [Kockelmans, 1984, p. 137].

Существенными в данном отношении представляются идеи и эсхатологические контексты интерпретации наследия Ницше в русской философии Серебряного века. Развивая мысли Д. С. Мережковского о религиозном содержании ницшевского учения о «вечном возвращении», Н. К. Бонецкая делает заключение, в корне меняющее представления об «атеистической» философии Ницше:

> …получается, что Ницше … знал отчасти грядущего Христа! По сути, главным ницшевским мотивом для Мережковского оказалось загадочное представление о «вечном возвращении». Мережковский приписал Ницше неотрефлексированный христианский эсхатологизм – «второго пришествия был он [Заратустра, читай – Ницше] невольным учителем и безмолвным провозвестником… Отвергнув Бога, распятого на кресте, Ницше невольно служил Христу воскресшему, ибо «царство сверхчеловека», предвещаемого Заратустрой – это «грядущий Иерусалим», предсказанное в Иоанновом «Откровении» «царство Воскресшей Плоти», которое в конце времен осуществится на земле… Бердяев впоследствии разовьет эту мысль Мережковского о Ницше как пророке апокалиптического Христа [Бонецкая, 2013, с. 139].

Действительно, понимание Н. А. Бердяевым исторического существа христианского мессианизма, направленного как в прошлое, так и в будущее, определило его философию Откровения. Н. А. Бердяев утверждает, что новое Откровение, интуиции в отношении которого высказывались еще Иоахимом Флорским (Откровение Третьего Лица Св. Троицы), будет событием антропологическим и онто-теологическим – вестью об истинном назначении человека как средоточия смысла бытия Бога и бытия мироздания:

> Откровение о человеке и есть окончательное божественное откровение о Троице. Последняя тайна скрыта в том, что тайна божественная и тайна человеческая – одна тайна, что в Боге хранится тайна о человеке и в человеке – тайна о Боге. В человеке рождается Бог и в Боге рождается человек. Раскрыть до конца человека – значит раскрыть Бога. Раскрыть до конца Бога – значит раскрыть человека. Не только Бог есть в человеке, но сам человек есть лик Бога, в нем осуществляется божественное развитие. Человек причастен тайне Божественной Троицы. Человек – не только малая вселенная, но и малый Бог. Человек несет в себе двойной образ и подобие – образ и подобие вселенной и образ и подобие Божье. И окончательное откровение человека есть окончательное откровение вселенной и откровение Бога [Бердяев, 1994, с. 297].

Как быть философскому дню сегодняшнему? Хранить *память* о прошедших веках и о Серебряном веке, с любовью перечитывая произведения великих философов об Откровении, или продолжить их дело – продумать то, о чем мыслили они сами? Безусловно, второе. Современная философская мысль призвана реализовать себя предельным образом, ответив на вызов мысли европейской, поставившей перед собой и миром *проклятые* вопросы: как после Освенцима можно жить, мыслить, творить, любить, заботиться, верить? как ответить на факт Шоа исходя из догматических оснований христианства? Эти вопросы получают неожиданное восполнение и раскрытие в наших собственных вопросах, в которых историческая самобытность и универсальность события приобретают вполне определенное единство: какова сущностная природа связи победы в Великой Отечественной войне с победой, одержанной народом Израиля в недрах лагерей смерти? что означает единство событий Великой Отечественной войны и Шоа для последующих судеб нашей страны и человечества? Задачей, таким образом, становится не только герменевтическая работа с философскими текстами или

художественными образами (к примеру, с картинами белорусского художника Михаила Савицкого и еврейских художников Германа Гольда, Ильи Клейнера, Давида Олера), но и выработка на их основе теоретических форм осмысления *экзистенции* особого рода – энтелехии судеб и телоса предельных духовных усилий народов, образовавших единство события.

Помимо религиозно-философских интенций «прикосновения», существует и строго рациональная, научная сторона поставленных выше вопросов. Она предполагает работу по выявлению онтологии тех структур сознания и психики, в которых зарождается стремление к тотальному злу и исходя из которых идеологически обосновывается его легитимность – «априорных» структур *беспощадности* ума и воли. Прояснение их истоков и существа может рассматриваться как требование эвристики в отношении метафизики, психологии и психиатрии, трансцендентальной теории ценностей, а также как общекультурное требование о создании альтернативных постмодернистской парадигме способах государственного предупреждения подобных форм зла, выявлении и обосновании ценностных порядков личностного сопротивления ему.

Во времена перемен, затрагивающих ценностные, а значит, и бытийные основы отдельной человеческой жизни, социально-культурных общностей, государств и целых цивилизаций требуется особая чуткость к тому, чтобы вынести истинные суждения о смысле собственной истории, суметь определить, как замечательно высказался Макс Лернер, «в чем наша слабость, что у нас разрушено и ушло безвозвратно, что возродится и, после града обрушившихся на него ударов, уйдет навсегда, что нежизнестойко, а что вошло в плоть цивилизации и посему выживет» [Лернер, 1992, с. 498].

Действительно, перед испытующим историю разумом предстают судьбоносные для него самого вопросы. Способен ли разум поднять на поверхность сокрытые в *нашей* истории ценностные пласты Бытия? Как бы высокопарно это ни прозвучало, но от философской глубины ответов на поставленные вопросы зависит немало: двинутся ли наши страны путями бессмысленной для них тирании покаяния, принудительного ослабления исторической памяти и созидательной воли к жизни или отстоят свое право на эпический пафос рефлексии о событиях недавнего прошлого, на радость познания богатств духовных традиций своей земли. И, конечно, это вопрос о том, состоится ли выстраданное исторической судьбой событие истины философской мысли.

II. Кайрос

Ветры кровь мою пьют и сквозь щели снуют
Прямо с бака на ют, – меня ветры добьют!
Я под ними стою от утра до утра,
Гвозди в душу мою забивают ветра.
И гулякой шальным все швыряют вверх дном
Эти ветры – незваные гости.
Захлебнуться бы им в моих трюмах вином
Или с мели сорвать меня в злости.
Я уверовал в это, как загнанный зверь,
Но не злобные ветры нужны мне теперь!

Мои мачты – как дряблые руки,
Паруса – словно груди старухи.
Будет чудо восьмое! И добрый прибой
Мое тело омоет живою водой,
Море – божья роса – с меня снимет табу,
Вздует мне паруса, будто жилы на лбу.
В. Высоцкий, «Баллада о брошенном корабле»

Тема судьбы народа Израиля занимает в русской литературе, поэзии и философии конца XIX – начала XX в. колоссальное место. Я остановлюсь только на одном еврейском поэте, внимание к творчеству которого в интеллектуальной и творческой среде Российской империи начала XX века было весьма и весьма значительным, – Хаиме Нахмане Бялике. О нем с восторгом писал Максим Горький, признавая, что в творчестве Бялика явлен дух библейских пророков. Вячеслав Иванов, Федор Сологуб, Валерий Брюсов, Иван Бунин переводили его стихи и поэмы. В ответ на гонения евреев они переводили все больше, отставляя завершение собственных трудов. Что это? «Всечеловеческая» русская отзывчивость? Сокрушение о жертвах еврейских погромов? Влияние библейской образности, силы стиха и масштаба личности самого Бялика? Безусловно, да. Но в не меньшей степени это связано с интуициями о глубинах *собственной* сущности, со стремлением внять ее судьбе через прикосновение к тайне божественного замысла об Израиле, понять темные и светлые стороны пре-бывания искупительной Жертвы в мире и загадочные предзнаменования в богословских и философских трудах прошлого и настоящего.

Это не вопрос по поводу нюансов историографии, он не исчерпывается перечнем и анализом того, кто и какие идеи считывал и заимствовал. Скорее, это вопрос о времени, в котором осуществлялась русская мысль, о том, какие грядущие свершения она впитывала в себя. По моему убеждению, пророческий нерв русской софиологии и христианской персонологии столь же глубоко и в унисон отдавался духу поэзии Бялика, сколь в унисон будущих событий звучала мольба о евреях из уст Владимира Соловьева: «Молился он и в сознании, и в полузабытьи. Раз он сказал моей жене: “Мешайте мне засыпать, заставляйте меня молиться за еврейский народ, мне надо за него молиться”, и стал громко читать псалом по-еврейски. Те, кто знал Владимира Сергеевича и его глубокую любовь к еврейскому народу, поймут, что эти слова не были бредом» (цит. по: [Лосев, 2000, с. 99]).

Невозможно обойти молчанием «Город Резни» Бялика. Приводимые ниже фрагменты поэмы нужны для того, чтобы дать возможность читателю *схватить* сверхзадачу данной работы, понять, почему многие русские поэты и мыслители видели в этих строках воплощение смысла библейского Слова и смысла истории:

Простите.
Простите, кости мертвые. Зайт мойхл.
Простите Богу вашему. Простите
За ваш позор вовек. За униженья.
За вашу жизнь во мгле Меня простите.
И – в десять раз темнее – вашу смерть.

Когда вы завтра явитесь к престольным
Моим вратам, прося о воздаянье,
Я широко их распахну – входите,
Смотрите: ничего у Бога нет!
Я разорен – как вы. Я нищ – как вы.
Во всех мирах моих окрестных – горе.
Все небеса – кричат, вопят и воют:
«*Такие* жертвы, *столько* жертв – впустую?
Впустую жили *так, и так* погибли,
Не ведая зачем, ради кого?»
Окутав тучей голову, отныне
Вовеки будет плакать здесь Шехина –
От боли и позора.
Каждой ночью
Я стану сам спускаться, чтоб на вашей
Могиле выплакаться…
Большой позор. Большая скорбь.
Что больше?
Быть может ты ответишь мне, бен-одем?
Ступай. И никому не говори,
Что здесь ты зрел Меня, что был свидетель
Бессилья моего и нищеты,
Что был ты соглядатай этой Скорби.
Ты – возвращаясь к людям – забери
Часть горя моего, толику боли,
Смешав все вместе с ядом гнева, брось
Во чрево их – живых, живых пока что…
… …
Но я к тебе, бен-одем, здесь останусь
Жестоким: с ними плакать не посмеешь!
А если рев звериный не удержишь –
Я удушу его в твоих устах.
Дабы, подобно им, не осквернил
Великого неслыханного горя,
Дабы вовек осталось в поколеньях
Невыплаканным…
Ты слезу свою
Похорони в себе. Глубоко в сердце
Ты замуруй ее. Ты в нем воздвигни
Из ненависти, гнева, желчи –
Крепость,
И пусть в гнезде там вырастет змея –
И напивайтесь ядом друг от друга,
Не утоляя жажды…
День придет,
День Судный – ты свое взломаешь сердце
И дикую освободишь змею!
И как стрелу, наполненную ядом,
Ее ты пустишь, алчущую пищи,
В грудь, в сердце, глубже –
в сердца сердцевину
Народа твоего…
… …
А теперь
Беги, бен-одем! Навсегда! Навечно!
В пустыню мертвую! И там сойди с ума
И душу разорви на сто лоскутьев,

И диким псам – вот! жрите! – сердце кинь,
И пусть на камень, на горячий камень
Падет твоя горючая слеза,
И поглотит твой вопль шальная буря…
[Бялик, 1990, с. 152–155].

Рассматривать в качестве истока русской софиологии и христианской персонологии отвлеченно-умозрительное знание, основанное на знакомстве с текстами «великих немцев» – Фихте, Шеллинга, Гегеля – было бы поверхностным, односторонним шагом. Приходящие извне философские идеи, безусловно, важны, но не в подобных ли строках, не в опыте ли проживания существа переполняющей их боли и не в глубоком ли осмыслении общности путей русского и еврейского народов формировались эсхатологические интенции мыслителей Серебряного века? И не склонны ли мы недооценивать тот факт, что контекст Софиологии предполагает присутствие в мысли не только воспетого Соломоном слова «Премудрость Божья», но и *деяния* Царя, воздвигшего и освятившего Храм в Иерусалиме? Полагаю, что в онто-теологическом единстве актов Творения и Искупления русская мысль искала *Святыню*, предвидела мощь ее ближайшего возвещения и трагичность ее действительного вступления в мир мессианского исполнения времен. Как отмечают российские и западные исследователи, русской религиозно-философской мысли была свойственна *богочеловеческая* чуткость, благодаря которой в «Городе Резни» виделись не только обстоятельства трагедии кишиневского погрома 1903 г., но возвещение приходящего в мир нового Откровения.

Самобытность и зрелость русской философии имеют своим свидетельством особое видение смысла творений Ницше. Что увидела в его произведениях русская мысль? Полагаю, истину грядущего, эсхатологию, время исполнения – *кайрос* двухтысячелетней истории христианства, пророчество, произнесенное мыслителем, решившимся *прожить* слова «я не человек, а судьба». И насколько неприемлема для философии может быть связанная с Ницше «коллективная экзальтация» [Бонецкая, 2017, с. 372] творческой интеллигенции, испытавшей «личную встречу» с его апокалиптическими пророчествами, настолько же существенным оказывается фундаментальная *философская* интуиция о религиозном характере его творчества – «вопле к Богу нового Иова» [Бонецкая, 2017, с. 374]. Экзальтированное чтение Ницше, располагающее к тривиальному соотнесению апокалиптичности его мысли с *собственной* судьбой, представлению себя в качестве действующего лица пророчества здесь, сейчас или в непосредственном будущем, не оставляет истории «свободного хода», не оценивает действительный потенциал скрытых в цивилизациях и народах сил, способных вынести апокалиптическое время и осуществить мессианское деяние. При этом «символизм» Ницше выступает своего рода теургическим порядком насыщенной апокалиптическими смыслами «причастности» к божественным тайнам и судьбам народов.

Однако символичны ли произведения Ницше на самом деле? Символичны ли образы «сверхчеловека», «вечного возвращения», «бездны» и «взгляда в бездну»? Ведь Ницше не просто заглядывал в бездну, но добровольно погружался

в мыслимые и немыслимые бездны человеческого духа; не просто прикасался к грядущему уничтожению Жизни, но действовал как мыслитель, вбирающий его вовнутрь, уловляющий направление, которому будет следовать это событие. В связи с этим самого пристального внимания заслуживает письмо Ницше к его сестре Элизабет Ферстер, написанное в конце декабря 1887 г. и оставшееся неотправленным:

> Меж тем мне черным по белому доказали, что господин доктор Ферстер и по сию пору не порвал своих связей с антис[емитским] движением. Некий добропорядочный остолоп из Лейпцига … взялся теперь за эту задачу – до сих пор он регулярно, несмотря на мой энергичный протест, пересылал мне антис[емитскую] корреспонденцию (ничего более презренного я в жизни не читал). С тех пор мне стоит труда высказывать в отношении тебя хоть в какой-то мере ту прежнюю нежность и трепетное чувство, которые я так долго к тебе испытывал, разлад между нами абсурдным образом мало-помалу проявил себя именно в этом. Или тебе совершенно невдомек, *для чего я живу на свете?*
>
> Желаешь ознакомиться с каталогом воззрений, которые противоположны моим? Ты с легкостью найдешь их, одно за другим, в «Откликах на П[арсифаль]» своего супруга; когда я читал их, мне пришла в голову чудовищная мысль, что ты ничего, ровным счетом ничего не поняла в моей болезни, как и в моем болезненнейшем ошеломляющем опыте, что человек, которого я почитал больше всех на свете, в своем отвратительном вырождении пришел именно к тому, что я больше всего на свете презирал, – к махинациям с нравственными и христианскими идеалами. Теперь дошло до того, что я должен изо всех сил защищаться, чтобы меня не приняли за антисемитскую каналью; … После того, как в антисемитской корреспонденции мне повстречалось даже имя З[аратустры], мое терпение иссякло – теперь я занял *глухую оборону* против партии твоего супруга. Эти проклятые антисемитские дурни не смеют прикасаться к моему идеалу!!... [Письма…, 2007, с. 291–292].

Корпус сочинений русской и российской философии, посвященных Ницше, хорошо известен. Однако один момент представляется мне существенно важным: эсхатологические контексты русской философии, как, впрочем, и идеи о русском мессианизме, не могут быть прояснены вне «творческого катастрофизма» [Бердяев, 1994, с. 233] ницшевских вопросов о Боге, ценностях, человеке и Откровении, как не могут они быть и отделены от личности самого Ницше:

> В Ницше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека, – в этом великий подвиг Ницше. *Ницше – предетча новой религиозной антропологии*. Через Ницше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христанской <…> Ницше почуял, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека, которого не осознала ни антропология святоотеческая, ни антропология гуманистическая. <…> Муку Ницше мы должны разделить, она насквозь религиозна. И ответственность за судьбу его должны принять на себя. Через Ницше начинается новое антропологическое откровение в мире, которое в своем последнем осознании, в своем Логосе должно стать христологией человека» [Бердяев, 1994, с. 106].

Суть дела, по-видимому, заключается в том, что трагические парадоксы и антихристианские интенции мышления Ницше были введены русской мыслью *вовнутрь* христологических контекстов и рассматривались не только и не столько в виде «судебных» объективаций по отношению к Христу, но как основание для размышлений о природе драмы человеческого духа в христианстве, судьбах мира и «последних решениях» о нем. Говоря о степени присутствия Ницше в русской мысли, я имею в виду, что данный феномен измеряется не количест-

вом ссылок на его произведения и упоминаний его имени. Как и в отношении «Города Резни» важен факт постановки «ницшевских» вопросов по существу и выработка систематической формы рефлексии над ними.

Ницше свидетельствует не просто о смерти, но об убийстве Бога. Параграф 125 о Безумце из «Веселой науки» хорошо известен, если не сказать – знаменит. Столь же известна и его «метафизическая» интерпретация Хайдеггером как решающего в истории западной мысли провозглашения воли к власти и воли к воле. И если инструментом негации идеального мира ценностей выступает собственно его исток – метафизическое мышление, то совершенно иным образом предстает попытка задать вопрос о «смерти Бога» в трактовке этого пассажа Габриэлем Марселем, считавшим, что смысл сказанного Ницше следует понимать буквально, что речь идет о *действительном* событии (см: [Визгин, 2008, с. 379]). И тогда символизм произведений Ницше представляется лишь формой, но не подлинным содержанием. Обратимся еще раз к словам «Безумца»:

> …*Мы его убили* – вы и я. Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли средь бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребающих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? – И Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, *истекло кровью под нашими ножами* (выделено мной. – *Д. М.*) – кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!» – Здесь замолчал безумный человек и снова стал глядеть на своих слушателей; молчали и они, удивленно глядя на него. Наконец он бросил свой фонарь на землю, так что тот разбился вдребезги и погас. «Я пришел слишком рано, – сказал он тогда, – мой час еще не пробил. Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам – весть о нем не дошла еще до человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, деяниям нужно время, после того как они уже совершены, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые отдаленные светила, – *и все-таки вы совершили его!*» – Рассказывают еще, что в тот же день безумный человек ходил по различным церквам и пел в них свой Requiem aeternam deo. Его выгоняли и призывали к ответу, а он ладил все одно и то же: «Чем же еще являются эти церкви, если не могилами и надгробиями Бога?» [Ницше, 1998, с. 590–591].

Говорит ли Ницше о Боге-Творце мироздания, давшем народу Израиля Закон и заключившем с ним Завет? По моему убеждению, Ницше говорит о другом Боге – том, который способен пожелать умереть и который в состоянии это сделать. О Дионисе, который в последние годы жизни отождествлялся им в собственном Я с «Распятым». Одним словом – о Боге, позволившем человеку совершить собственное убийство. Но если предположить, что по существу пророчество Ницше может быть обращено не к мифическому древнегреческому богу, а к Логосу-Слову Иоанна и к истории Его трагического бытия в мире европейской культуры, знания, могущества? Возможно, правы именно Марсель

и Н. А. Бердяев, а за провозглашаемым Ницше убийством Бога следует видеть *последнюю* тайну Христа? Не стоит ли вновь попытаться вникнуть в сущность Того, кто один раз уже оказался подверженным смерти, согласным на смерть и – погруженным в нее? Может быть тогда слова о выпитом море не покажутся столь безумными, а от навязанного творениям Ницше символизма не останется камня на камне? Попробуем пойти этим путем.

Собственное бытие Христа может быть страшным для человека: для радостей обычной жизни, полноты человеческого измерения отцовства, материнства, сыновства. Его благословение – особое, Его цели – безжалостно велики. Это сознавали Джон Донн, Сёрен Кьеркегор, Николай Бердяев, Макс Шелер, Мартин Хайдеггер. Прекрасно Его Лицо, милосерден Лик. Но страшно абсолютное самоотвержение, готовность к жертве, поруганию и проклятию. «Мой мир даю вам». Всегда ли благообразными «держателями» Вести осознается, сколь непостижимым и страшным может оказаться для человека и человечества этот мир в действительности и насколько трагичным может стать путь обретения *самого* бытия Сына Божия?

В чем могут заключаться ужас и трагедия этого пути? По этому поводу я высказывался ранее. В целях сохранения смыслового порядка текста настоящей статьи позволю себе автоцитату, в которой указывается *онто-теологическая* природа трагической связи бытия Логоса-Слова с мышлением и бытием человека:

> Суть нашего онто-теологического предположения заключается в том, что со-бытийность интериорного акта познания «добра и зла» и экстериорного акта мысленного взыскания «не-сущего» указывает на реализацию актов познания, в которых происходит *негативное уподобление* мышления и воли человека кенотической воле и идеальной природе действования «Логоса-Слова» в отношении сущего и Себя Самого. Это «уподобление» проявляется двояко.
>
> Негативное *онто*-логическое уподобление раскрывается в стремлении помыслить и взыскать «не-сущее», т. е. *как бы* исполнить дело Логоса-Слова в отношении сотворенного в Нем и для Него мира, *как бы* овладеть Его властвующим положением. Действование «Логоса-Слова» основывается на божественной природе и телеологически обосновано – изначально имеет энтелехиальный характер. Иначе говоря, взыскание «не-сущего» в качестве родов и видов сущего и сущих в индивидуальном существовании посильно «Логосу-Слову», но непосильно человеку. Непосильность стремления интеллигибельного взыскания «не-сущего» диктует мышлению конечность – непреодолимую и воспроизводимую константу его бытия. Говоря языком философии Хайдеггера, в негативности *онто*-логического уподобления человек стремится стать Истиной Бытия, владеющей сокрытостью и несокрытостью сущего.
>
> <…>
>
> Негативное *тео*-логическое уподобление представляется следствием внутреннего и, не побоимся этого слова, *сокровенного* акта самовзыскания, в котором человек познает себя как не сущего. Прообразом углубления в образующиеся структуры самосознания и волевого самополагания выступают акты и процессы самополагания в саморазличенности «Логоса-Слова». Эти акты и процессы предшествуют миротворению не во времени, а в различении конечного и бесконечного, тварного и нетварного, истинно сущего и неистинно сущего, сокрытого и несокрытого.
>
> Негативность *тео*-логического уподобления указывает на мышление, волящее собственное взыскание разделением на мыслящее и мыслимое. Не обнаруживая идеальной, или духовной, *основы* саморазличения, волящее мышление замыкается в гомогенном тождестве мыслительных актов и мыслимого содержания. Конечное мышление оказывается неспособным своими силами выйти за пределы тождества, отличив собственное представление от смысла сущностного универсума вещей.

<…>

Теология учит о грехопадении как о фундаментальном изменении человеческой природы – ее «порче», «поврежденности». В контексте же онто-теологического прочтения говорить следует не об изъятии божественного присутствия, но о прибавлении нового – *трансцендентально-абсолютного* – характера этого присутствия. В таком случае «поврежденность» тварной природы, традиционно трактуемая субстанциально, приобретает характер трансцендентальной деформации и выражается через понятие «отношения», эксплицирующего бытийный, интеллектуальный и, безусловно, личностный характер асимметричной связи человека и «Логоса-Слова» [Малахов, 2016, с. 197–198].

Итак, Сын Божий не является *источником* страданий и смерти. В приведенном фрагменте эта мысль сформулирована ясно: источником и причиной вхождения смерти в жизнь, мук от раскола сознания и бытия, «проклятия» и «отлучения» является действие человека по уподоблению Ему. Вся дальнейшая история отношений человека и Бога представляется мне в свете этого уподобления, несущего трагическую судьбу не только человеку, но и Логосу-Слову. Возможно ли в этом случае мыслить о *без*опасном, *бес*кровном акте спасения, о возможности избежать трагедии Боговоплощения – Голгофы? Светлое *самобытие* Логоса-Слова становится *невольным* палачом человеческого рода и собственным палачом, когда предстоит его спасение. Вынести Его бытие, устоять, пытаясь помыслить его существо и судьбу, не просто трудно – жизнь первых монахов-пустынников тому подтверждение. Убежден, что тому подтверждение и судьба Ницше.

Поясню мысль о тяжести бытия Логоса-Слова и связанном с ним, как я полагаю, экзистенциале «ужаса» на примере известной новозаветной судьбы. В христианской традиции есть образ, вызывающий отторжение и брезгливость, ненависть и презрение – образ человека, в отношении которого действует жесточайшая однозначность суждения: *проклят*. Речь идет об ученике Христа, входившего в число двенадцати самых близких последователей, будущих апостолов Благой Вести – Иуде Искариоте, или, как принято говорить, «ученике-предателе». В этой фигуре для христианского сознания сошлись все мыслимые и немыслимые пороки, увенчанные к тому же самым тяжким и несмываемым. И этот порок-деяние так же традиционно переносился на весь народ Израиля. По слову самого Христа, человеку, предавшему Его, *лучше бы не рождаться*, грех «соблазнения малых сих» меркнет перед таким деянием. Так сказано, так полагается думать. Но что в действительности может скрываться за деянием Иуды? Что это за «новая форма духовности», которая, по мнению Б. Г. Соколова, «превосходит, отбрасывает само духовное» [Соколов, 2003, с. 210]? Согласно Б. Г. Соколову, Иуда совершает свободный акт предательства «не только плоти, но и духа, ведь он осознавал, что предает сына Божьего», а значит, его предательство есть «уже предательство сверх-духовного» [Там же, с. 208]. Обратим внимание на детали предлагаемой интерпретации:

Итак, Иуда – апостол, Апостол Нового, Новейшего. Того нового, что не дано сформулировать Евангелию. Он заглянул в такую даль, в которую нам пока не дано заглянуть, ни нам, на Апостолам, ни даже Самому Всевышнему. И мы должны осмыслить это, ибо перед нами зияющий своей неразрешенностью и непостижимостью пример. Пример человека, ставшего по сторону не только тела, добра и зла, но и по ту сторону всего «потустороннего». И что са-

мое парадоксальное, идея сверхрелигиозного эксплицитно представлена в Евангелии: умеющий да слышит. Евангелие в лице Иуды упраздняет само себя, уступая место иному, несказанному, сверхрелигиозному.

И мы должны увидеть то, что он увидел. Это то, что даст нам возможность принести в жертву в себе самом всю эту ставшую ветхой и гнилостной Вселенную. Осмыслив всё старое, предать его и выйти в неизведанное и неуничтожимое.

Истинное, нетленное – не предаваемо.

Предаваемое – не истинно… [Соколов, 2003, с. 210].

Взгляд Б. Г. Соколова необычен. Иуда предстает не апостолом Христа, но апостолом *своей собственной жертвы* грядущему Неизвестному. «Жертвоприношение духа» Иуды заключается в отторжении самого близкого, любимого и дорогого для его души существа – обрекая Его на смерть предательством, он остается наедине с бездной небытия вместо души [Там же, с. 203] и с не постигнутым доселе «будущим». Мне представляется, что в истории Иуды и Иисуса Б. Г. Соколов недооценивает сугубо «новозаветный» момент. Даже если предположить, что божественное происхождение Иисуса Иуде известно, *не*известной для него – как иудея – остается *невиновность* Христа перед Законом и народом Израиля (выдвинутые против Него обвинения, как явствует из Евангелий, касались в том числе *содействия* возможности истребления еврейского народа римлянами). Именно в этом – парадоксе вины и невиновности Иисуса – заключается, на мой взгляд, основная проблема в понимании смысла судьбы Иуды Искариота. Не скрывается ли в истории о нем нечто, что указывало бы на *религиозные* смысл и цель его деяния, проклятия и последних слов о «невинности души», преданной им на смерть, мук петли и тех мрачных бездн, в которые ему суждено сойти? Совершается ли всё это лишь в силу его собственной, как бы «абсолютной», меры порока, проявившейся только в присутствии Того, кто пришел «не судить, а спасти мир», или же в судьбе Иуды есть иная и нерасторжимая связь с судьбой самого Христа, в соответствии с которой (и только с ней) в нем осуществляется актуализация «сыновства погибели»?

В работе С. Н. Булгакова об Иуде Искариоте [Булгаков, 2001а], возможно, впервые в русском богословии выдвигается идея об *истинном* апостольстве Иуды, о неизвестном божественном замысле, связанном с совершенным им предательством. Высказываются глубокие интуиции, однако существо этого апостольства не измеряется о. Сергием масштабом личной катастрофы Иуды и мерой его проклятия. Действительно, для чего нужно жить человеку, осужденному более всех иных людей – человеку, спасти которого не может сам Спаситель? Можно ли вести речь о *Благой* Вести, если ради нее кто-то обречен на то, в сравнении с чем «нерожденность» в мир предстает благом? Для чего нужна эта жизнь?

Ответ представляется вполне очевидным, а апостольство Иуды Искариота – наиболее тяжким из апостольских служений (экзистенциал «ужаса», пожалуй, в наибольшей степени способен отобразить расхожее слово «тяжкое»). Павел следует с проповедью к язычникам, Петр – в Рим, Андрей – в земли будущей Руси, Фома – в Индию, Иаков становится во главе иерусалимской общины. Каждый идет дорогами, предназначенными ему Благой Вестью, находит для нее собственный язык в соответствии с людьми и местом свидетельствования. Апосто-

лы проповедуют и страдают, умирают мученической смертью, но их словом спасаются тысячи, обретая веру и святыню евхаристических даров. Но ведь были (должны быть, согласно элементарной *логике* акта и истории спасения) и те, для кого обретение истины Слова было неизмеримо тягостнее и без призвания которых дело Христа не могло быть исполнено.

Что это за *место*, в котором слово о Христе настолько важно и произносится с таким трудом, словно краеугольный камень висящего над мирозданием «проклятия» сдвигается в сторону при вести апостола? Собственно, именно слова Христа о *неизмеримости* вины Иуды и являются ключом к ответу на вопрос о характере и месте служения последнего. Иуда Искариот – *Апостол*, а место его апостольства – *бездны ада*, в которые буквально *вслед за ним* сходит с Голгофы Иисус. В чем суть апостольского известия Иуды? Исходя из его последних слов, о которых повествуется в Евангелии, это слово о *невинности, невиновности* Иисуса. Весть эта – для «эллина и иудея»: ее смысл определяется не только исходя из предложенной выше идеи «негативного онто-теологического уподобления», но имеет, как будет показано далее, и сугубо иудейский контекст, определяющий существо последующего мессианского деяния народа Израиля.

В чем величие апостольства Иуды? В том, что рядом с распятым и сошедшим «во ад» Христом стоит его ученик – тот, «безмерность» деяния которого позволила занять данное место, а мера осознания совершенного и испытанных мук петли дала силу на весть: *Он невинен*. Пожалуй, можно допустить такую метафору: *сам ад* свидетельствует о невиновности Иисуса Христа в лице Иуды Искариота. В христианской традиции хорошо известно, чем именно завершается схождение Христа «во ад». В этом, с моей точки зрения, заключается явная сторона его апостольства. К слову сказать, С. Н. Булгаков указывает на «ад» как на *место встречи* Иисуса и Иуды, но не рассматривает предполагаемый им акт их примирения в контексте апостольского деяния последнего [Булгаков, 2001а, с. 298–299].

Данная позиция может быть прояснена указанием на *экзистенциальное* основание пророческого служения Ионы. Действительно, пророк Иона произносит весть о грядущей гибели города Ниневии как человек, которого в действительности коснулась гибель, который на себе испытал терзания отвергающего призвание и муку длящейся гибели в чреве «Левиафана». Его пророчеству жители Ниневии верят, потому что верят *ему самому*: Иона в буквальном смысле воплощает истину своего пророчества. Но в истории Иуды есть и скрытая сторона. Апостол отличается от вестника и проповедника тем, что в его деянии присутствует Святой Дух; апостол всегда *святой* апостол. Присутствует ли Он в деянии Иуды, а значит, в нем самом, и каким образом? Это существеннейший вопрос, и о нем речь пойдет впереди.

Непросто понять значение слов о невиновности Христа в конкретно-историческом контексте бытия народа Израиля. Почему эти слова столь трудны, что требуют судьбы Иуды Искариота? В вести о Воскресении многим представляется главным именно факт Воскресения – как бы *естественной* победы *Бого*человека над смертью: неизбежное онтологическое восстановление Логоса-Слова в новое ипостасное бытие Сына-Христа. Мне представляется, что в существе

смысловой направленности Благой Вести дело обстоит не столь однозначно и тривиально. Ведь речь идет не просто о Воскресении Сына *Божия*, но о том, что воскресает *проклятый* иудейским первосвященником и Синедрионом, т. е. отторгнутый и осужденный Богом Израиля *человек*. Воскресает тот, кто не мог воскреснуть ни при каких условиях; исходит из ада тот, кто никоим образом не смог бы этого сделать – проклятый в абсолютном и окончательном смысле этого слова.

Не Воскресение *само по себе* (Лазарь ведь тоже воскрес…), а *личность* воскресшего – вот истинная проблема и теологический парадокс Нового Завета; в этом, по всей видимости, следует видеть природу «неверия» будущего апостола Фомы, попросившего у Христа разрешения «вложить персты» в раны Распятия. В этом представляется суть *новой* веры, рождаемой Благой Вестью, «новой жизни», «нового человека» и «нового мира».

В состоянии ли мы осознать, на какую грань испытания были поставлены народ и священники Иудеи? Неясные слова о Царствии Небесном, поразительные чудеса и… подозрения, подозрения за подозрениями: не идет ли *гибель народа* вослед словам о Царстве и Чудесам? С высоты столетий нам легко судить о теологических «заблуждениях» и человеческой «черствости» членов Синедриона и поистине нелегко понять, *что именно* стояло за потрясением иудейского первосвященника.

Что именно он спросил? В Евангелии есть его точные слова: «*Ты Мессия, Сын Бога Живого?*» В нашей богословской и апологетической литературе акцент всегда ставится на последних словах, будто объявление себя «Сыном Божием» означало немедленное распятие. В подтверждении приводятся рассуждения о строгом монотеизме, хотя «Книги Еноха» не оставляют у современных исследователей сомнений в широком употреблении этого словосочетания в контексте ожидаемого прихода Мессии [Тантлевский, 2002], т. е. *само по себе* имя «Единородный Сын» могло не привести к Голгофе. Дело, видимо, в другом: первосвященник сделал акцент на первом слове – «Ты» – и исходя из этого задал вопрос. Услышав ответ, разорвал на себе одежды. – *Ты*…? – Ты *сказал*. По мнению иудейского первосвященника, *только этот* человек не мог быть Мессией и Сыном Бога Живого. Объявление себя таковым этим человеком посчиталось им отнюдь не богословским выпадом против строгости монотеизма, но святотатством в адрес Живого Бога Завета. Задумываемся ли мы, сколь тяжким бременем могло лечь на сознание и душу иудеев подозрение и тем более уверенность в том, что единородный, благой и близкий им человек – их «Равви» – своими поступками и словами создает условия для уничтожения народа римлянами или даже желает этого уничтожения? Ведь мы знаем: *не мир, но меч*.

В. В. Розанов, в лице которого русская философия обретает богатейшие формы прикосновения к миру еврейской души, решился помыслить тайну Израиля в контексте тайны личности Христа. В. В. Розанов не пошел по пути Ницше, в какой-то степени он пошел еще дальше – отторжение христианства приобрело у него и обыденный, и богословский, и апокалиптический характер. В. В. Розанов не помыслил иудаизм в целостности мессианских свершений, но его прикосновение к существу мессианского времени представляет собой уникальное

явление русской религиозно-философской мысли. Он практически *касается* христологической истины в своем отвержении путей Христа и церкви. Богословские основания глубоко отрефлексированы, сопоставлены с текстами Торы, Пророков, Талмуда, более того – выводы сделаны исходя из открывшихся ему лично глубин еврейского духа.

Но глубины, открывшиеся В. В. Розанову, не последние глубины, не мессианские бездны еврейства, не Святыня грядущих судов. В. В. Розанов говорит о грядущем суде *над* Христом и христианством в целом, который совершают двенадцать колен Израиля [Розанов, 2000, с. 310]. Его «Апокалипсис нашего времени» повествует об истории мировой скорби и ее конечном преодолении – уничтожении «темных бездн», в которые мир, как ему представляется, оказался погружен *благодаря* Иисусу из Назарета и Его Вести. В. В. Розанов вплотную подходит к истине суда, но не делает последнего шага. Чего не хватило для этого шага? Знания природы той бездны, *изнутри которой* исповедует Бога Иов? Знания о. Павла Флоренского о том, что тайна Воскресения открывается только в иной тайне, а точнее – в «святилище Смерти» [Переписка…, 1991, с. 115]? Об этом мы не можем судить. В. В. Розановым были постигнуты очертания замысла о конечных целях бытия народа Израиля, но не его конкретные формы и цели: суд, но не приговор.

Розановская идея суда *по существу* верна. Но, пожалуй, лишь Лев Шестов предельно точно выразил его «последний» смысл:

> Страшный суд, которым мучилось так средневековье и о котором так основательно забыла наша современность, вовсе не есть выдумка корыстных и невежественных монахов. Страшный суд – величайшая реальность. В минуты – редкие, правда, – прозрение это чувствуют даже наши положительные мыслители. На страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души – быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как живая человеческая душа, последнего приговора [Шестов, 1993, с. 153].

Так кто же взыскивается Судом? Чьи вина и оправдание взвешиваются на весах Иова и Христа? На весах Шоа? Быть может, существо и облик грядущего Суда следует искать в строках «Глагола» Хаима Нахмана Бялика, написанных вскоре после кишиневского погрома?

> Как слепые, мы щупаем тьму:
> Что-то свершилось над нами, но что –
> нам неведомо,
> Никому, никому.
> Взошло ли нам солнце, или погасло, умирая, –
> Или погасло навсегда?
> Бездна хаоса кругом, великая, страшная, злая,
> И не спастись никуда;
> И если взвоем во тьме, или, молясь, воззовем, –
> Кто нас услышит, братья?
> И если проклятьями ярости все проклянем, –
> На кого упадут проклятья?
> И если со скрежетом гнева сожмем кулак, –
> На чье темя рухнет удар?

Все это, все поглотит бессмысленный мрак,
Все ветер развеет, как пар.
Нет опоры, руки повисли, не стало пути под стопами
И безмолвен небесный Суд –
Знают давно Небеса, что вина их безмерна пред нами,
И в молчании грех свой несут…
Открой же уста, если им от Правды дано,
Пророк Конца, восстань:
Будь Глагол твой горек, как смерть, – будь он
смерть сама, все равно:
Грянь!
Нам смерть не страшна – уж она нас давно оседлала
И в рот нам продела узду;
На устах у нас – гимн возрожденья, и с ним,
под звоны кимвала,
Мы до гроба допляшем в бреду…
[Бялик, 1994, с. 110–111].

На суд идет сам Сын-Христос, ибо в полной мере ему *подлежит*. Не может не идти – не разделить с *человеком* Славу Себя-«Грядущего», не соединить Славу с мощью небытия. В «Откровении» Иоанна Богослова говорится о встрече с Христом на облаках, о схождении на облаке «Небесного Иерусалима». Это своего рода кайрос и топос Славы и Встречи, в которых совершается суд. Что они такое – время и место суда, мгновения его истины и – итог? Итог искалеченной столетиями изгнания и унижений жизни народа Израиля, его сверхчеловеческого и тщетного стремления вернуться в родную землю? Или итог бытия его – *народа* – Сына Человеческого в мире господствующих и институционально распоряжающихся Им просвещенных «людей веры»? В мире, где, по слову Ницше, удалось «выпить море» – исчерпать жизнь Бога и не заметить этого.

По-видимому, место и время суть *и то, и другое*. Ведь написал же в своей книге-свидетельстве «Ночь. Рассвет. День» Элиезер Визель:

> Священные книги утверждают, что если бы человек осознал свое могущество, то лишился бы веры и рассудка. Человеку отведена роль, которая его превосходит. Бог нуждается в человеке, чтобы *быть*. Мессия, которому надлежит освободить человека, сам может быть освобожден только человеком. Мы знаем, что избавления ожидают не только человек и вселенная, но также и Тот, кто установил их законы и отношения. Отсюда следует, что человек, горсть праха, способен соединить время с его Первоисточником и вернуть Богу его собственный образ [Визель, 199, с. 185].

Окажется ли кто-нибудь в состоянии вернуть жизнь тому, о смерти которого *мог* возвещать Безумец у Ницше? Оправдать его, встать рядом с ним – умирающим и… *умершим*? Ведь в «Откровении» Иоанна Богослова, по мысли В. В. Бибихина, оказывается «задетым» самое интимное, самое глубокое и собственное в человеке, оно-то и оказывается «под Судом», приговор которого до Оглашения пребывает втайне – «…будет ли Оправдание, будет ли Воскресение, Спасение» [Бибихин, 2012, с. 272].

«Облака»… Сколь необычный образ для описания Встречи избирает Иоанн Богослов!

В документальном фильме Клода Ланцмана «Шоа», посвященном свидетельствам выживших, приведены слова Симона Шребника, который, будучи тринадцатилетним мальчиком, уцелел при массовом расстреле в Хелмно. Советские войска освободили это место 20 января 1945 г., началом же массового уничтожения считается 7 декабря 1941 г. За этот срок было уничтожено четыреста тысяч евреев. Симон был одним из двух людей, которые чудом остались в живых (советский военный врач извлек пулю из его головы и полностью вылечил). В одной из русскоязычных версий сценария фильма слово, которое произносит Симон, переведено как «дым». В печатной версии, привлекаемой мной сейчас, как и в закадровом переводе «Шоа», то же слово переводится на русский язык как «пламя». Но смысл один: *пламя-дым* поднимаются до небес.

> – Здесь сжигали людей. Сколько же людей здесь сожгли! Здесь, на этом самом месте. Отсюда никто никогда не возвращался. Сюда прибывали газенвагены… Помню две огромные печи… Потом в эти печи бросали тела, и пламя поднималось до небес.
> – До небес?
> – Да
> [Ланцман, 2016, с. 13].

III. Теология

> Кровью вымокли мы под свинцовым дождем –
> И смирились, решив: всё равно не уйдем!
> Животами горячими плавили снег.
> Эту бойню затеял не Бог – человек!
> Улетающих – влет, убегающих – в бег!
> *В. Высоцкий, «Где вы, волки?»*

Обращаясь к событию и образам Шоа, мы обращаемся не просто к чудовищным фактам уничтожения еврейского народа. Вставая перед Шоа лицом к лицу, мы прикасаемся к святыне – страшной, немыслимой. Вслушаемся в ее слово.

> 6 апреля 1942 года, на второй день Пасхи, в городе Пирятине Полтавской области немцы убили 160 евреев – стариков, женщин, детей, которые не могли уйти на восток. Евреев вывели на Гребенскую дорогу, довели до Пироговской Левады в 3-х километрах от города. Там были приготовлены вместительные ямы. Евреев раздели. Немцы и полицейские тут же поделили вещи. Обреченных загоняли в яму по пять человек и стреляли из автоматов. Триста жителей Пирятина были пригнаны немцами на Пироговскую Леваду, чтобы засыпать ямы. Среди них был Петр Лаврентьевич Чепуренко. Он рассказывает: «Я видел, как они убивали. В пять часов дня скомандовали: “засыпать ямы”. А из ямы раздавались крики, стоны. Под землей люди еще шевелились. Вдруг я вижу – из-под земли поднимается мой сосед Рудерман. Он был ездовым на валечной фабрике. Его глаза были налиты кровью. Он кричал: “Добей меня!” Сзади тоже кто-то крикнул. Это был столяр Сима. Его ранили, но не убили. Немцы и полицейские начали их добивать. У моих ног лежала убитая женщина. Из-под ее тела выполз мальчик лет пяти и отчаянно закричал: “Маменька!”. Больше я ничего не видел – я упал без сознания» [Черная книга, 2016, с. 77].

Что может ответить на это слово современная теология? Знает ли она Бога? Из каких истоков мыслит она о путях истории? Исходя из каких фундаментальных идей и опыта выносит суждения о законе, вине, праведности, благодати, прощении, обожении? Мне представляется справедливым задать еще несколько

отнюдь не риторических вопросов: Бог или текст суть предмет современной теологии? способны ли изощренные логицизм и аналитизм современной теологической аргументации приблизить к пониманию Логики раскрытия бытия Бога как Блага? знание Бога или знание способов интерпретации текстов выступают критерием истинности рассуждений о сакральности, жертве, деянии? о событии Шоа, наконец? в чем теология обнаруживает смысл самой сакральности? В требовании *интеллекта*, предъявляемом Богу: освободи место святыни, уступи ее мне, ведь Ты умер?!

Это внутренний смысл и нерв современной теологии *смерти Бога*. Можно упомянуть о глубоком мыслителе Томасе Альтицере [Altizer, 2006, 2012], можно назвать другие имена – суть дела не изменится: Христос словно пролился смертью в теологию, посвятившую себя исследованию апокалиптических прозрений великих поэтов и художников прошлого [Altizer, 2000], взглядов Гегеля, Ницше, Хайдеггера, Кристевой (и многих других), но не оставившую Ему ни единого шанса на действительность *нового* Воскресения. Название этого вида теологии подлинное в том смысле, что герменевтика идеи трагичности исторического бытия Логоса-Слова не становится философско-богословским осознанием исторической *фактичности* этой трагедии. Можно сколь угодно долго рассуждать о «позитивных» аспектах данной теологии, но ничего не отменит главного: религиозно-философская мысль не взыскивает знания о сущностной и историчной взаимосвязи Смерти и Воскресения Бога.

Будет неверным видеть исток этого явления в простой поверхностности современного богословского мышления или тривиализации религиозного опыта. Истоком интеллектуального облегчения христианской теологии (вплоть до изъятия из нее фигуры Христа как *живого* Спасителя и Искупителя здесь и сейчас) следует считать фундаментальную богословскую неудачу, на которой настаивает С. Н. Булгаков, имея в виду попытку Леонтия Византийского построить онтологическую христологию. Однако слова о. Сергия, с моей точки зрения, указывают на серьезнейший пробел в христианском богословии в целом: «Главная и существенная причина этой неудачи … заключается в отсутствии учения о личном духе, живущем в ипостасной природе» [Булгаков, 2000, с. 100].

Конечно, есть и иные формы современного онто-теологического понимания тайны Христа. В близком для меня ключе мыслит христологическую задачу современной теологической мысли С. В. Лезов:

> Есть слова, которые в нашем сознании связаны с именем немецкого мистика XVII в. Иоганна Шеффлера (Силезского Ангела): «Если нет меня, то и Бога нет». Эти слова встречаются в мистических традициях разных религий. Мистик пытается выразить свой опыт: бытие Бога зависит от бытия человека. Кстати, в Британской энциклопедии в статье «Философская антропология» я прочел: «Удивительное соответствие есть между темами смерти Бога и смерти человека. Кажется, что это соответствие выявляет глубинную взаимосвязь между теологией и антропологией… Если в прошлом мысль стремилась прежде всего доказать бытие Бога, то главная трудность для современной мысли – доказать бытие человека».
>
> Так и в моем понимании Вести: Иисус уже сделал все, что зависело от Него. Теперь смысл его жизни и смерти зависит от меня. Если я не беру на себя то бремя следования за Иисусом, о котором говорит Новый Завет, то Он «напрасно умер».
>
> Таков мой опыт восприятия смыслового центра христианской Вести. И этому соответствует понятие о Боге как Том, Кто может дать мне силы взять на себя это бремя.

> Конечно, такую теологию и такую христологию нельзя сделать предметом универсального притязания. Я воспринял эту веру в Церкви, но не могу претендовать на то, что и другие «поверят» в нее. Я даже не испытываю потребности «передать», т. е. как-то навязать ее [Лезов, 1991, с. 199].

Выдвигая идею «негативного онто-теологического уподобления Логосу-Слову» я следовал философии, которую считал и считаю выдающимся событием истинного *Бого-Словия*. Я имею в виду философию Хайдеггера, о релевантности которой трагическому бытию Логоса-Слова говорится в цитируемой выше статье «К истоку “негативности” в философии Мартина Хайдеггера». Считается, что говорить о Хайдеггере в контексте осмысления Шоа можно только негативно, лучшее же, что можно сделать, – промолчать. Недавние публикации написанных в стол «Черных тетрадей» фактически открыли посмертную охоту на философа «немецкой почвы» – философа, ожидавшего, как это вдруг выяснилось для любителей острых ощущений, «нового начала», «исполнения» и «откровения» немецкого духа. Приговор был произнесен, ярлык нераскаявшегося грешника навешен, о вдумчивом прочтении «Черных тетрадей», как, впрочем, и «К философии (О событии)», в свете событий реального исторического прошлого речи не заходило и не заходит. Между тем именно эти работы проливают свет на существо События, которого страстно ожидал Хайдеггер (здесь и далее при обращении к текстам Хайдеггера слово «Событие» пишется мной с заглавной буквы).

Мое глубокое убеждение, которое я постараюсь отстоять в настоящей работе, заключается в том, что Хайдеггер абсолютно точно про-видел историчность и существо События трагического единства Христа и человека, его умо-зрение о «что» времени-кайроса было верным, ошибочным можно считать лишь первоначальное и, по всей видимости, недолговременное убеждение в том, что быть «хранителем» и «спасителем» самого Бытия исторически возложено на немецкий народ. В то же время, в процессе обращения к работам Хайдеггера периода конца 1930-х – начала 1940-х гг., сложно утверждать, что мыслитель видел энтелехию судьбы немецкого народа исключительно в светлых тонах; речь, скорее, может идти о гениальных одиночках, мышление которых подготавливает время и место пришествия Последнего Бога, но не о деянии немецкого народа как социально-политической целостности. Вопрос этот важен, и я позволю себе остановиться на нем чуть подробнее, чтобы двинуться дальше – к предназначению человеческого деяния в отношении Бога в том виде, как его понимает Хайдеггер. Именно здесь, на мой взгляд, следует искать новое начало *Тео-Логии*.

Итак, каким Хайдеггер видит существо немецкого духа – предназначения к вхождению в Событие? Кратко ответ может быть сформулирован его же собственными словами: «мужество к философии», которое «есть знание о необходимом закате Da-sein» и которое «может вынашиваться только нравом, обладающим подобным мужеством» [Хайдеггер, 2018, с. 415]. Хайдеггер говорит о немыслимом прежде акте мышления и воли *как* готовности ради и во имя События истины Бытия стать оставленным им, потерять как само Бытие, так и образ/представление о собственной сущности, исходя из которых истина Бытия схватывалась мышлением в истории, понималась как ближайшее, достоверней-

шее, можно сказать, *родное* для немецкого духа. Хайдеггер готов к подобной потере, ибо угадать способ участия в Событии оказывается в принципе невозможным: оставленность Бытием («*закат* Dasein») ведет человека и мир к катастрофическому опыту, но не как к обличению и приговору *их подлинной и неизвестной им самим* «сущности» (созидатель, спаситель или палач – ничего из этого предугадать в закате Dasein не дано), но как *к судьбе самого Бытия и вослед ему*: «… само Бытие вводит себя в колею “катастроф” своей истории, становясь в нем и через него [свое решение] очевидным» [Хайдеггер, 2018, с. 64].

По сути дела, оставленность сущего (и Dasein как понимающего свое бытие сущего) является условием «прорыва» самого Бытия к своей истине, в котором к сущему приближается, становится явственной «нужда Бога (Notshaft des Gottes), а в ней – он сам» [Там же, с. 79]. Таким образом, в мысли Хайдеггера возникает фундаментально важная для последующих философии и теологии тема *Нужды Бога*, предполагающая и взыскующая совершенно особые формы участия и действия со стороны человека, ничуть, в своей основе, не повторяющие и не воспроизводящие религиозно-метафизические постулаты земного господства «во имя» Бога. Хайдеггер понимает необходимость оставленности Бытием, а также человеческие действия в отношении самого Бытия в контексте грядущего дара самому Бытию – *дара человеческой сущности* [Хайдеггер, 2020б, с. 148]. Бытию отдается право, место и время сбыться в своей собственной истине «без оглядки» на человека.

Итак, Хайдеггер готов к падению, жертве и катастрофе: мысль о «страже» своего Dasein и тем самым самого Бытия отнюдь не подразумевает необходимости активизации деятельности наподобие «псов Господних» доминиканского ордена, заранее и на все времена убежденных, что на страже Христа в их лице стоит исключительно католическая церковь. В хайдеггеровской мысли присутствует слово «страж», но указывает оно на того, кто полностью и безвозмездно пре-до-ставляет самому Бытию *в закате своего Dasein, единственным стражем которого он отныне становится*, сбыться в Событии. В ситуации оставленности страж Dasein не волен решать, кем именно он станет в отношении исторической судьбы самого Бытия, поскольку любые волевые предпочтения и решения неизбежно приведут к заблуждениям и поскольку «воля к власти» и «воля к воле» полагаются Хайдеггером как завершение метафизической эпохи, в принципе закрывающей разуму возможность мыслить Бытие как Событие.

Остановимся на этом моменте подробнее. Как известно, философия События противопоставляется Хайдеггером метафизическому способу мышления и метафизической традиции «от Платона до Ницше» (мыслить Бытие исходя из сущего – того, что *есть*). Почему мышление о Событии подразумевает отказ от мышления Бытия в свете сущего? Потому что мышление, опирающееся на сущее, или, правильнее сказать, на жизнь как таковую, оказывается не в состоянии мыслить без-основное в сущем Событие, привычным для себя способом располагая его в качестве пред-стоящего предмета познания как элемента субъект-объектных отношений. Согласно Хайдеггеру, мыслитель, мыслящий из иного, не метафизического, начала, призван к радикальному отказу рассматривать Собы-

тие с опорой на действительное (актуальное) сущее. (Обратим внимание, что, в сравнении с «Бытием и временем», в «К философии (О событии)» Хайдеггер пишет слово «Бытие» иначе: не «Sein», а «Seyn».)

В радикальном отказе от метафизического способа мышления и состоит новый предписанный мыслителю путь: «Вплотную к границе уничтожения (Vernichtung) пролегает путь, предписанный мышлению Бытием… Здесь отказано во всякой поддержке и всякой защите, нарушена всякая опора на сущее…» [Хайдеггер, 2018, с. 65]. Лишение мышления опоры предполагает также отказ от усмотрения пред-решенных/пред-данных смыслов События. Как отмечает В. В. Бибихин, мыслитель и человек вступает в неизведанное, непредсказуемое существо *Нужды* как таковой, но уже – как нужды *собственной*: «…Ereignis мы понимаем – я понимал – как обогащающее, извещающее, дарящее смыслом событие. Теперь мы должны понимать шире: Ereignis может быть и событием возвращения к «собственно своему» человека в смысле нищеты, нужды. Смертности» [Бибихин, 2012, с. 264].

Для вступления в Событие необходимо иное качество мышления и действия, а именно «перемещение человеком самого себя в область истины Бытия, что означает подвергание себя нужде и принуждению к превращению… …это превращение человека из субъекта в основателя и стража Da-sein есть необходимость самого Бытия – оно требует подобного превращения с древности, поскольку Бытие как таковое есть только промежуток, в открытости которого боги и люди делаются узнаваемыми друг для друга и пригодными к тому, чтобы вместе воздвигнуть сущее в целом во славу Бога и <для прославления> человеческого дерзновения» [Хайдеггер, 2018, с. 35]. Лишенное же опоры в сущем само Бытие предстает как «событие о-своения… той открытости, в которой оно само трепещет» и как «трепет божествования (первозвучания решения богов о своем Боге)» [Хайдеггер, 2020а, с. 313].

При сопоставлении перевода на русский язык второго цитируемого фрагмента с англоязычной версией «Beiträge zur Philosophy (Vom Ereignis)» Парвиса Эмада и Кеннета Мэли, делается, на мой взгляд, важное уточнение смысла фрагмента 123: «Be-ing is the enquivering of gods' godding (of echoing ahead the gods' decision about their god)» [Heidegger, 1999, p. 169]. В контексте принимаемого о судьбе Бога решении, фраза «of echoing ahead the gods' decision» может быть прочитана как указание на простирающееся «поверх голов» и охватывающее «богов» прошлого и настоящего *единство* решений: изначального и непосредственно *пред*-Событийного. Решение изначальное, сопровождающее трепет божествования как бы *поверх голов* грядущих богов, и их последующее решение отнюдь не выступают у Хайдеггера тождественными, второе не есть подтверждение первого как безусловное согласие с ним. Хайдеггер следует иным путем, задавая мощную драматическую перспективу глубины трепета – неизмеримого по своей напряженности конфликта между принявшими изначальное решение о судьбе Бога и теми, кто должен принимать решение нынешнее: «Глубина этого трепета нуждается в самом бездонном расколе», в котором и разыгрывается окончательная борьба за Бога и богов, ключевыми моментами в которой стано-

вятся “их прибытие и бегство”, и лишь в этой борьбе боги божествуют и ставят своего бога к решению» [Хайдеггер, 2020а, с. 313].

Хайдеггер настойчиво говорит о «Боге» и о «богах». Для многих это неожиданно, странно, сбивает с толку. Тем более в контексте телеологическом и даже эсхатологическом, мессианском: Нечто и Некто ожидаются, пред-чувствуются как «грядущие» в Событии. Но ведь антирелигиозная (по крайней мере, *не* христианская в каноническом смысле) направленность его мысли хорошо известна, факт иррелевантности фундаментальной онтологии, философии События и западной теологии многократно подчеркивается им самим и подтвержден авторитетными исследователями его творчества. Вместе с тем, слова «Бог», «боги», «нужда Бога» и «Последний Бог» не просто встречаются в «К философии (О событии)» и в «Черных тетрадях», но буквально пронизывают эти произведения. Непонимание существа дела усугубляется, когда мы пытаемся осмыслить замечание Ханса-Георга Гадамера о том, что Хайдеггер стремился «освободить христианство от теологии» [Гадамер, 1992, с. 229].

Обращаясь к многочисленным фрагментам «Черных тетрадей» и «К философии (О событии)», мы встречаемся с фундаментальной интенцией о том, что Бог *нуждается в даре сущности человека* (и всего сущего), что историчность и возможность *его собственного бытия* парадоксальным образом зависят от человека как «стража» своего Dasein и «хранителя» самого Бытия. Из этого следует, что, как верно замечает Н. З. Бросова, ожидаемое Хайдеггером Событие «суть внутреннейшее и сокровеннейшее для человека «непосредственное приближение Бытия», в котором «последний Бог с отчетливостью являет узловые пункты соотношения “Бог – Бытие – человек”» [Бросова, 2002, с. 428]. Действительно, согласно Хайдеггеру, «лишь отношение к Бытию способно обеспечить возможность нужды встречи с Богом; лишь потребность в Бытии (со стороны Бога) расширяет его <Бытие> в Такое, откуда подходит к нему встречное и может особым образом передать ему свою собственную сущность…», при том, что само Бытие представляется им «как о-своение-сбывание в Da-sein, как то, что дарует о-своению-сбыванию пространство напряжения и свободное пространство (Spann- und Spielraum) его парения…» [Хайдеггер, 2020б, с. 148].

Этот нуждающийся в даре сущности приходящих к нему Бог есть загадка и средоточие ожидаемого События, предполагающего ни много ни мало как *гибель*, которой само Бытие «удостаивает человека» [Там же, с. 33], вступающего «в “о-своение” События (Ereignisses) посредством дара собственной сущности, обретаемой в стоянии “на страже” своего Da-sein и “хранителем” самого Бытия – как своей исконно-новой и сокровенной *собственности*» [Там же, с. 30].

Кто же они – Бог, боги (а возможно, и Боги) этой трепещущей надежды Хайдеггера, этой, как верно заметил В. В. Бибихин, новой и неизвестной *веры*? Слово «Бог» подразумевает теологию. Слово «боги» указывает на загадку, возможно, тайну, прийти к которой суждено самой теологии. Но – какой теологии? Которая ищет смерти или обращается к живому Богу живых? Даже в Шоа? Запомним сказанное Хайдеггером о самом Бытии, нужде Бога и человеческом даре сущности, о-своении События и двинемся далее – к *Тео-Логии*.

Я не считаю себя теологом в классическом смысле этого слова, хотя и обращаюсь к традиционному предмету теологии – бытию Бога. Тем не менее я отчетливо сознаю, что отвечать на вопрос о том, что есть Шоа, следует тогда, когда очевидность ответа прожита и помыслена как в отношении собственного бытия, так и в отношении бытия того, на чьей «смерти» строятся современные концепты свободы, блага, добра, ценности. Убежден, что философско-теологическое прикосновение к Шоа есть своего рода категорический императив современности – сущностная необходимость мышления, воли и экзистенции сохранить измерение человечности, ощутить присутствие живого, а не мертвого Бога.

В связи с этим мне хотелось бы сказать несколько слов о личном опыте. Наверное, это важно. Старожилы гомельщины рассказывали мне о том, как не могла успокоиться земля, которой засыпали рвы с еврейскими женщинами, мужчинами, стариками, детьми. Земля ходила ходуном от судорог и дыхания людей, к которым не приходила смерть. Рассказывали, что слышали доходящие из-под земли стоны. Если расстреливали в морозные дни, а потом наступала оттепель, то земля источала кровь; кровь исходила на поверхность. Таких мест в Беларуси неисчислимое множество. Стоя через семьдесят с лишним лет после 1945 года на клочке земли, хранящей останки уничтоженных евреев гомельщины, я ощутил присутствие жизни – *их* жизни. Или, лучше сказать, их Абсолютной Жизни. Чувство это было столь глубоким и всеохватным, что возникли слова, говоримые мной живым людям, а не их праху, не в память о них. Я ни на минуту не усомнился в том, что в Жизни лежащих в этой земле евреев кроется нечто неизмеримо большее, нежели посмертное существование праведных душ мучеников. Когда и как пришла и утвердилась мысль о том, что именно сделал народ Израиля в Шоа? На этот вопрос я могу ответить точно и правдиво – на непостижимой границе моей собственной жизни и почувствованной вечной Жизни расстрелянных евреев. Через эту границу был переброшен мост – слова, адресованные людям с распространенными еврейскими именами: Сима, Марк, Роза, Нахман. Поэтому, приступая к написанию текста о Шоа, я знал, что буду писать о людях, исполненных Жизни, о людях, ставших близкими для меня лично.

Вернемся к теологии.

В высшей степени таинственны слова Христа о природе деяния и тайне веры в Него: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» [Ин. 14: 12]. Что может быть этим «больше»?

Апологеты древней Церкви повествуют о Церкви Предвечной – Самой Святыне. Полагаю, что именно в тайне личного духа Сына следует искать ответ на вопрос о существе Предвечной Церкви. Попробую высказать свою мысль, опираясь на некоторые интенции мысли софиологической в отношении кенозиса («умаления») Логоса-Слова. Умаление здесь не только связывается с искупительным деянием Христа и Голгофой, но и рассматривается как осуществляемое Сыном *предвечно*. Можно сказать, что кенозис укоренен в Его личном, или ипостасном, духе и проявляется в предельном и добровольном умалении собственной божественности. По всей видимости, именно в этом следует усматривать

суть различенного единосущия Бога-Отца и Бога-Сына и тайну бытия Бога-Сына: самозабвение и самоумаление в устремленности к Отцу и Святому Духу. Тогда «Предвечная Церковь» должна означать полноту внутренней жизни (или, как принято говорить в богословии, «внутреннего общения Лиц») Св. Троицы в действии Лица Святого Духа – утешении и освящении *Собой Самим* личного ипостасного бытия Сына. И не в кенотическом ли смысле исторического свершения Логоса-Слова в мире следует интерпретировать интуиции С. Н. Булгакова о тринитарной тайне Сыновства как бытия Сына *для* Лиц Отца и Святого Духа – сущностного акта внутренней Божественной жизни, воплощаемого и освящаемого в жизни, смерти и воскресении Христа:

> Сын есть Сын не только для Отца, а и для Духа Святого, хотя он от Него не рождается. Сыновство не есть только рождаемость от Отца, но и бытие Сына Отчего для Духа Св. Вторая ипостась есть Сын в отношении к обеим Ипостасям, не только к первой, но и к Третьей, а также и к Себе самой: Св. Троица есть в себе рождаемость, сила открывающая, сыновство, как тройственный акт взаимной любви» [Булгаков, 2001б, с. 109].

Понятые таким образом Дар и Освящение представляются смыслом и целью пре-бывания Предвечной Церкви в мире – в актах Творения, Боговоплощения, Искупления, даров Святого Духа, Откровения в целом.

К чему призывается человек в Откровении во Христе? Благая Весть говорит об этом вполне определенно: к Царству Небесному (отнюдь не к возврату в потерянный некогда рай). Но в предложенном контексте «Царство Небесное» должно означать не что иное, как «Предвечную Церковь» – дар, к обретению которого призывает Христос. И тогда возникает вопрос: что может означать *вхождение* человека в Предвечную Церковь? Пожалуй, только одно: он освящается *Самим* Святым Духом. Возможность же восприятия человеком акта освящения *в полной мере* указывает на то, что он не просто пользуется искупительной жертвой Христа и уподобляется Ему «по благодати». Для этого должно произойти нечто иное – *большее*. В этом «большем», на мой взгляд, и состоит суть призванности человечества к Царству Небесному – *Священству* в Предвечной Церкви. Означает ли это «Священство» освящение *со стороны* Лица Святого Духа или оно требует иного – неизвестного – действия, в котором человек и Святой Дух соединяются сущностным образом и в котором акт освящения предстает в виде со-вместного деяния, или Со-Бытия?

Когда я решаюсь утверждать, что для деяния Святого Духа предвечно избран народ Израиля, то решаюсь и на вопрос о том, почему такое избранничество предполагает «дороги ада». Ад – это что, добровольно? Нет. «Добровольно» не выражает существа замысла. Следует сказать иначе: добровольно, но без представления о цели, без стремления к сверхчеловеческой полноте, без желания мук. «Добровольно» в самых истовых, святых и темных для остального мира глубинах народа Израиля, в которых мука и жертва лишь следствия, в них намеренно не выражается любовь, но принимается ее неизбежность.

Эмиль Факенхайм прямо говорит о соединении времен, пришедших к своему исполнению и завершению в нацистских лагерях смерти. В этих временах кайрос Бога соединяется с кайросом абсолютного зла, становясь «временем анти-

христа… *сердцевиной которого был мир Голокауста*» [Факенхайм, 1994, с. 277]. И если облик кайроса зла вряд ли вызовет у кого-то сомнения в истинности своего наименования, то существо присутствия Бога опознается, скорее, в соответствии с образом, который употребляет апостол Павел: *как бы сквозь мутное стекло*. Возможно ли теологическое понимание природы соединения двух кайросов? Ведь суждение об истине Шоа невозможно вне обретения его религиозного смысла, смысл же теологического соединения кайросов означает понимание того, что именно *со-делали* Бог и обреченные на смерть евреи.

В отношении современных попыток помыслить единство кайросов в свете традиционных положений христианской догматики, суждения Факенхайма предстают вполне определенным образом:

> Голокауст нанес травму сегодняшним еврейско-христианским отношениям. Но причинил ли он травму также и самому христианству, независимо от этих отношений? Здесь мы обращаемся ко второму вопросу, который Голокауст поставил перед христианской верой. Она утверждает, что Бог во Христе взял на Себя *всякое возможное* в будущем страдание и заместительно искупил *всякий возможный* в будущем грех. Но, как мы уже видели, в Голокаусте «реальностью стало невозможное». Голокауст – это мир зла, антимир, прежде невообразимый и немыслимый. Он нанес удар по философской мысли. Он также нанес удар по искусству и литературе. Так неужели не пострадали от него христианская теология и вера? Разве *тот* грех заместительно искуплен? [Факенхайм, 1994, с. 273].

В этих словах звучит отнюдь не приговор христианскому миру, но вопросы (мучительные, по-видимому, для самого автора) о том, могут ли Страстные дни Спасителя и Голгофа быть измерены мерой Шоа. Достаточно ли распятия Сына Божия для искупления кайроса абсолютного зла? В состоянии ли совершенное на Голгофе искупление предстать в той же богословской ясности, какую оно обрело в христианской догматике и апологетике, когда речь заходит о богословской интерпретации кайроса Бога в лагерях смерти? По сути дела, Факенхайм не только задал христианскому миру вопросы, но и сам ответил на них:

> Если воплощенный Сын Божий был так же человечен, как все человечество, тогда тринитарная теология вместе с либеральной должна признать, что Воплощенный мог стать *доходягой*, в противном случае теология наносит посмертное оскорбление всем тем, кто действительно стали *доходягами*. А если воплощенный Сын Божий *сохраняет* божественный дух и власть, даже воплотившись в узника Освенцима, тогда, конечно, «искра Божия» остается в нем нетронутой, потому что она неприкосновенна. Однако именно эта неприкосновенность и есть жестокая насмешка над всеми, кто неприкосновенным не был, кого уничтожили и кто выжил в результате отчаянной, круглосуточной, смертельной борьбы [Там же, с. 275].

Мысль Факенхайма, адресованная христианскому миру, читается предельно ясно: Сын Божий, будучи также человеком, умирает в лагерях смерти. Но если для евреев Шоа *не* является искупительной жертвой, имеющей целью приобщение язычников Христу в «завершающей полноте», как часто истолковывают теологический смысл Шоа католические мыслители, в частности Жак Маритен [Маритен, 2004, с. 377], то что это такое? Повторение Его пути? Для чего? Ради царской полноты народов мира, ради таинства их спасения? Слабый довод и слабое утешение. К слову сказать, мнение Маритена о том, что в событии Шоа народом Израилем приносится искупительная жертва, имеет вполне ясные тео-

логические основания, указывающие на невозможность соединения тайны избранничества еврейского народа с тайной внутренней Божественной жизни, т. е. действие Израиля в Шоа никоим образом не может быть направлено на *Сущность* Св. Троицы: «Тайна евреев не есть нечто из собственно Божественной жизни, в отличие от тайны искупления, но она по сути соотносится с этой тайной так же, как и с тайной Отчего гласа, которому человек внимает или который отказывается слушать, когда этот голос призывает в этом мире к вере в воплощенного Сына. Эта тайна столь же велика» [Маритен, 2004, с. 374].

Теперь зададим вопрос *вновь*: какие смысл и цель имеет жизнь народа, приходящего к такой смерти? Ответ должен указать на богочеловеческую тайну избранничества.

Он видится мне таковым.

В Шоа происходит вхождение народа Израиля в Предвечную Церковь. Деяние евреев не является повторением крестного пути Иисуса Христа в том смысле, что в Шоа не приносится искупительная жертва. В событии Шоа народ Израиля становится источником спасения самого Сына Божьего – *субстанцией* Его Воскресения. Откровение о человеке и Боге означает, что в Шоа осуществляется воплощение Третьего Лица – Святого Духа, в котором Святой Дух обретает *сущностное* единство с человеком, осуществившим немыслимое в истории *Бытие-Для-Бога*. В Шоа Бог умирает в Лице Сына-Христа и воскресает в единстве Лиц Сына и Израиля. Святой Дух действует не посредством человека как *иного* по отношению к Себе, освящение происходит не в результате энергийного, а вследствие ипостасного соединения Святого Духа с человеком. В Шоа народ Израиля становится *воистину* Святым Духом – за мгновение до мессианского мгновения, само же мессианское мгновение есть Воскресение Сына и вхождение в Предвечную Церковь в качестве Ее Первосвященника. В свете «Откровения» Иоанна Богослова об облаках, Встрече, Славе и схождении Небесного Иерусалима, весть Пауля Целана в «Tenebrae» означает следующее: *Пламя-Дым* – это *Сам* Израиль, устремившийся к мессианскому мгновению смерти Сына в *собственном* мессианском мгновении. Первосвященство Израиля есть исполнение божественного замысла о еврейском народе и конечная цель крестной смерти, Воскресения и последующего бытия Христа в истории: человек в полноте собственной человечности вступает в Сущность Св. Троицы как Первосвященник этой Сущности.

Сердце иудейского Закона видится мне в жизни народа, предназначенного к тому, чтобы соединить божественный замысел о своем Первосвященстве со спасением единосущного Богу-Отцу, Св. Духу и ему самому Сына-Христа. Закон действует в истории парадоксальным и трагическим образом. Осужден, распят и проклят Сын Человеческий, *чтобы* через две тысячи лет немыслимым прежде исполнением существа Закона был восстановлен из духовной смерти Сын Божий. Историческое отвержение еврейским народом божественности Иисуса Христа предстает условием воскрешающего деяния: евхаристическое присутствие, посредством которого Сын-Христос становится *доступным* для уничтожения, не растрачивается Израилем. Говоря словами Ницше, евреи не «выпивают море», не «заносят ножи» над истекающим кровью телом. Вспоми-

ная же о «грядущих» Хайдеггера, который, конечно же, видел *иных* грядущих, можно сказать, что в глубоком историческом отказе от Христа Израиль – *of echoing ahead* – принимает *иное* решение о Его судьбе «в трепете своей собственной божественности».

Вернемся к апостольству Иуды Искариота. Не содержится ли в нем прообраз того Деяния, что совершается в Шоа? Не является ли Иуда Искариот *содержателем* Воскресения Христа, его человеческой субстанцией, изнутри которой начинает действовать Святой Дух? Свидетельство о невинности Христа предстает тем усилием не-бытийствующего духа Иуды, в котором он переходит к бытию и своего рода «кенозису» – мукам духа, претерпевающего *себя самого* в качестве средоточия ада, т. е. к человеческому измерению бытия и небытия. Можно сказать, что бытие начавшего свое служение апостола вмещает в себя предназначенный к разрушению ад. Это крайне сложный теологический вопрос, а положительный ответ на него – большая ответственность. И всё же я выскажу свою позицию: Иуда Искариот не только вестник о невинности Христа, но и субстанциальный со-участник Его Воскресения и в этом смысле он – *святой* апостол. Иуда становится тем единственным человеком, кто *до* Воскресения Христа не может смириться с фактом Его проклятия и смерти действенно: вследствие предательства в Иуде и рождается таинственная и страшная для иудея экзистенция – *не могу смириться*. Захватывая не-бытийствующий дух, она становится своего рода вместилищем Духа Святого, истоком и основанием апостольского Деяния.

Данная теологическая позиция основывается на *не*естественном – не обусловленном исключительно божественной природой Христа – способе понимания Его Воскресения. Иначе говоря, личный ипостасный дух Христа, будучи в состоянии полагать собственную смерть как богочеловеческую реальность, одаривает человека не только фактом Своего Воскресения, но и его актом – даром соучастия в нем.

Выше я высказывал предположение о возможности проведения аналогии между Иудой и пророком Ионой, вести которого о трагедии, ждущей Ниневию, предшествует собственный опыт небытия. Не является ли действие, совершаемое *изнутри* бездн отчаяния и горя – действие-исповедание и действие-оправдание Иова, Ионы, Иуды – сущностной, атрибутивной чертой духовности иудаизма?

Мое собственное слово также не может уклониться от смысла этой вести: *Он невинен*. Сын Человеческий и Сын Божий неповинен в гонениях и истреблении евреев. Вина за это лежит на безмерном Ничто, возникающем в человеческом мышлении и бытии, стремящихся (вольно или невольно) уподобиться Ему – взыскать *не-сущее*, овладев тайнами мироздания и самопознания. А взыскав, возложить на себя тотальное господство, осуществить непомерную – *несущую* – волю к власти. Сын Человеческий и Сын Божий неповинен в Шоа, как неповинен в том, что на место Церкви, причащающейся Его плоти и крови в стремлении умереть и воскреснуть *вместе* с Ним, заступила форма Его сущностного *у-потребления* – растраты и уничтожения. Предвидел ли апостол Павел возникновение этой формы *анти-духа*, когда писал к Римлянам: «Христос, вос-

креснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» [Рим. 6: 9]? Или данные слова следует понимать также в контексте истории Церкви, ради которой Сын свободно распоряжается Своей жизнью и смертью?

О длящейся Голгофе христианскому миру напоминали Блез Паскаль и немецкие мистики. Однако мысль Ницше, прочитанная предложенным образом, указывает на то, что Голгофа Духа состоится в полную меру. Неясными оставались лишь способ и последствия уничтожения, хотя в христианской апологетике, западной и восточной патристике неоднократно воспроизводится мысль о том, что наши грехи вновь распинают Христа. «Наши» – это чьи, вообще человеческие грехи или грехи христиан?

Этот вопрос может быть понят как риторический и долговременный. Следующий – нет. Смогла ли философия увидеть свою судьбу, пред-усмотреть грядущее событие, вникнуть в его существо? Безусловно, да.

Мне довелось познакомиться с полным текстом главы «Последний Бог» Хайдеггера на русском языке уже после того, как мой собственный замысел в целом нашел воплощение. В словах В. В. Бибихина о Последнем Боге на тот момент я не увидел того Бога, к венчающему мессианскому деянию которого двигалась моя собственная мысль. Иными словами, мне не удалось разглядеть в Последнем Боге Хайдеггера завершающего прежнее и зачинающего новое Начало Бога – Бога воскрешающего мессианского соединения с человеком, которого я искал сам. Долги следует отдавать, тем более любимым людям. Поэтому я обращаюсь к работе Хайдеггера «К философии (О событии)» вновь.

Слова, которыми философ описывает пришествие Последнего Бога, на мой взгляд, не бесхитростны. Как настаивает Хайдеггер, в этом Событии нет и не может быть привычных для метафизического и традиционного теологического мышления «теизмов» и прочих терминов, берущих свое начало в иудео-христианской традиции. По всей видимости, Хайдеггер берет в основание своей мысли *весть* Ницше об *окончательной* смерти Бога Заветов, с которой «рушатся и все “теизмы”» [Хайдеггер, 2020а, с. 506]. Как известно, весть Ницше не предполагает наличия в мире силы, способной изменить событие смерти Бога как безвозвратное, – Его возвращение или воскресение не предусматривается, да и не требуется для проекта переоценки ценностей и окончательного установления господства воли к власти и воли к воле. Несмотря на присвоение этим идеям Ницше ранга метафизических, Хайдеггер, по всей видимости, не склонен вступать с ним в полемику. Смерть прежнего Бога теологов, означающая сворачивание всех исторически значимых ценностных нормативов и императивов, принимается им по существу и кажется невероятным, чтобы Последний Бог, пришествие которого выступает для Хайдеггера поистине *новым* началом истории и истины бытийствования *всего* сущего, мог бы быть соотнесен с Откровением в тринитарной перспективе.

С другой стороны, подобное признание вести Ницше может рассматриваться и как гениальный методологический ход, уничтожающий всякое *пред-данное* теологическое знание в канун грядущего Откровения, чтобы Событие могло раскрыться как не отягощенное старыми догмами пришествие. Не подлежит сомнению, что Хайдеггер, будучи прекрасно знаком с католической традицией,

знал об идеях Иоахима Флорского о грядущем Откровении Лица Святого Духа и Блеза Паскаля о длящихся до конца мира крестных муках Христа. В таком случае, т. е. при немыслимой прежде возможности идентифицировать Последнего Бога как *неизвестного* теологии Бога – Третье Лицо Св. Троицы, следует сосредоточиться на прояснении смысла его таинственного утверждения о *конечности* самого Бытия «в намеке последнего Бога» [Хайдеггер, 2020a, с. 505]. Примечательно, что немецкое слово «Wink» [Heidegger, 1989, p. 410] можно перевести не только как «намек», но и «знак согласия», «кивок», «подтверждение»; английское же «Hint» [Heidegger, 1999, p. 288] принимает также значение «совета».

Весьма важным представляется указание Хайдеггера на то, что человек не совершает и не может совершить никаких действий в отношении *самого* Последнего Бога, который не выступает претерпевающей стороной. Дар сущности самому Бытию в о-своении События не означает, что вос-полнению подлежит нечто, что внутренне присуще Последнему Богу: нужда в самом Бытии не означает для Последнего Бога нужды в *Само*Бытии; он не требует участия в своем сохранении, как не требует дара сущности и жертвы. Более того, парадоксальным образом человек оказывается не только не подавлен мгновением пришествия Последнего Бога, но неимоверно возвеличен им: «Здесь не происходит никакого растворения, т. е. по сути дела, подавления человека, а *введение* более изначальной сущности (основывание-вот-бытия) в само бытіе («Seyn» переведено Э. Сагетдиновым как «бытіе». – *Д. М.*): признание принадлежности человека бытію через посредство Бога, нисколько не роняющее себя и свое величие признание Бога, нуждающегося в бытіи» [Хайдеггер, 2020a, с. 508]. В этом признании «Бог овладевает человеком, а человек возвышается над Богом как будто непосредственно, но все же и то и другое – лишь в событии, в качестве которого есть истина самого бытія» [Там же, с. 510].

Таким образом, действие человека у Хайдеггера совершается в отношении самого Бытия, понятого и интерпретированного мной в концепции «негативного онто-теологического уподобления» в качестве Логоса-Слова, Сына-Христа – и именно Оно / Он выступает *претерпевающей* стороной. «Последний» же Бог действует в отношении *единства* самого Бытия и человека, который пре-подносит самому Бытию свою сущность и сущность всего сущего, выступает как своего рода *воз-меститель* – тот, кто собственной сущностью и ценой гибели отвечает на зов нужды в конечности / смертности самого Бытия. Поэтому я и прихожу к пониманию Последнего Бога Хайдеггера как Третьего Лица Св. Троицы – возвышающего, венчающего бытийный «трепет божественности богов» *Начала*. Итак, на вопрос «что» События ответ был дан Хайдеггером исчерпывающе точным образом. Вопросы о том, «кто» и «как» именно вступает в Событие потребовали самостоятельного осмысления.

Работая над текстом статьи, я встретился с реакцией, о которой следует сказать отдельно. Реакция была такой: в нацистских лагерях страдало и умирало столько людей различных народностей и национальностей, столько христиан… так почему вы ставите евреев в своего рода «исключительное» положение? Чем их страдания отличались от страданий сотен тысяч иных людей, например,

в Хатыни? Вопросы справедливы. Да, в лагерях смерти погибли люди различных наций. Однако хорошо известен факт, что продумывание, возведение и бесперебойное функционирование «фабрик смерти» изначально имело в нацистской Германии целью уничтожение именно еврейского народа, обреченного на окончательное, полное и, как справедливо замечает Зигмунд Бауман, «сущностное» уничтожение [Бауман, 2010]. Хотел бы еще раз подчеркнуть, речь идет не о том, что *человеческое* измерение страданий евреев было иным (большим или меньшим). Оно не «превышало» страданий женщин, детей и стариков в Хатыни или людей, уничтоженных в лагере Тростенец и в местах массовых казней русских, белорусов, поляков, украинцев. Речь идет о том, что иными были цель и природа страданий еврейского народа.

Можно было бы ответить на заданные вопросы и таким образом: почему вас не смущает, что среди множества распятий было только одно Распятие? Неужели вы всерьез думаете, что человеческая боль Христа на Голгофе отличалась от боли прочих казнимых? Его мука была мукой Богочеловека, а богооставленность в момент смерти не может быть уподоблена смертной тоске распинаемых людей. Поэтому приходится повторить: Шоа имеет такое бого-человеческое измерение, которого нет в какой-либо иной исторической форме тотального уничтожения, Шоа не тождествен никакому иному геноциду, *это* зло исключительно и абсолютно. Мы, наследники переживших Войну, знаем, что женщины выли, а мужчины рыдали от вида зверств, творимых нацистами на нашей земле. Для наших людей нацисты изначально были врагами, их зверства были зверствами чужого – они *могли* быть объяснены этим, а ответом могла стать святая ненависть. От знания же того, что именно творилось в Освенциме, детском лагере смерти Саласпилсе, Майданеке, Хелмно, Тростенце или Треблинке – медленно, не спеша: день за днем, месяц за месяцем – невозможно завыть и зарыдать. Наступает невиданная серьезность и собранность, позволяющая только молчать, стиснув зубы, ибо перед нами проходит *порядок уничтожения духа*, предшествующий актам физического уничтожения. Это действительно сущностное уничтожение, как справедливо высказался Бауман. Не хотелось бы подвергать испытанию психику читателя, но отравляющий газ экономился нацистами в лагерях смерти в основном на еврейских детях: в печи отправляли не мертвые, а живые тела. Конечно, огненные деревни России, Беларуси и Украины не могут мыслиться отдельно от печей лагерей смерти, они воистину вместе, но они все же – *во-след*.

Вернемся к мысли, высказанной в начале работы. Речь идет о понимании событий Шоа и Великой Отечественной войны как единого духовного События человеческой истории – кайроса встречи Бога и человека.

Россия осознала свой исторический и духовный телос, когда по ее улицам и площадям двинулся Бессмертный Полк. Но что ответить на обвинения в религиозной бездуховности в адрес тех, кто ценой немыслимых жертв и усилий остановил нацистского зверя и как отстранить от себя «тиранию покаяния», упорно возлагаемую на советский народ и на тех, кто любит его подвиг и его наследие? Убежден, что осмысление события Великой Отечественной войны –

впереди. Сейчас же хотел бы обратить внимание лишь на один аспект, связанный с философией и теологией.

Историкам религиозно-философской мысли хорошо известен сложившийся в восточной патристике способ различения сущности, ипостаси, энергии. В учении св. Григория Паламы о божественных энергиях конечной целью аскезы выступает теозис – «обожение». И хотя это понятие еще ранее фигурирует у преп. Максима Исповедника в связи с учением о «Субботе Суббот», в целом оно связывается именно с паламитской «энергийной антропологией», при этом порядок усвоения божественных энергий провозглашается экклесиологическим порядком спасения. Возможен ли иной путь? Возможно ли, исходя из хайдеггеровских интенций оставленности самим Бытием, даре сущности и о-своении в Событии истины самого Бытия как обретения сокровенной, глубочайше-интимной *собственности*, предположить, что существо акта теозиса заключается не только и не столько в единстве / синергии экстатически направленного энергийно-благодатного действия божественных ипостасей и «умно-сердечных» действий подвижника по вмещению и усвоению даруемой таким образом благодати (как это принято понимать в «энергийной антропологии»), но и в *сущностном* погружении ипостасного бытия Логоса-Слова вовнутрь бытия человеческого?

Речь идет о рождении *личного духа* Христа в средоточии личности человека и о его историческом восхождении к осуществлению мессианского мгновения Сына как мессианского мгновения собственной *человеческой* жизни, т. е. об *ипостасном* понимании богочеловеческой реальности, интуициями и идеями которой исполнена русская Софиология и христианская персонология Серебряного века. Не действуют ли эти формы («энергийная» и «ипостасная») рождения и генезиса коррелятивно, но не одновременно? Если это так, то корреляция указывает на следующий порядок достижения теозиса. Святой Дух рождает в человеческом Я *ипостасную* форму бытия Сына, их единство исторически раскрывается в виде богочеловеческого деяния как осуществления *действительного* ипостасного единства бытия Сына-Христа и бытия человека – их *Со-Бытия*. При таком понимании теозиса основной формой приводящего к нему деяния следует считать конкретно-историческую реализацию в человеческом бытии *кенотической* ипостасной природы Сына-Христа. Тогда трагическая диалектика божественного и человеческого, исходя из которой мыслил грядущее Откровение Н. А. Бердяев, приобретает основание замысла о существе мессианского события. Бытие для Мира и бытие для Бога соединяются в едином онто-теологическом акте Откровения-Теозиса, в котором «теозис» предстает в качестве не только теологического и религиозно-философского, но и культурно-генетического и историко-телеологического понятия.

Бытие советского народа в годы Великой Отечественной войны понимается мной именно в таком ключе – как всецелое бытие для Мира. Стоит вспомнить слова С. Н. Булгакова о том, что подлинной и единственной формой присутствия в мире *антихриста* является идеология и практика германского фашизма [Булгаков, 1993, с. 362–363], чтобы раз и навсегда (по крайней мере, внутренне, наедине с собой) отвергнуть обвинения в бездуховности, бросаемые в адрес совет-

ского народа и его наследия. Когда мы пытаемся мыслить о событии Великой Отечественной войны, следует иметь в виду, что речь идет об особых формах историчности бытия и экзистенции, предстающих как духовный телос, сознающая себя энтелехия: цель, исполнение, а также обретаемая способность к возобновлению подобного усилия – его исполняемости в дальнейшем.

Кажущаяся же богооставленность «атеистического» советского народа, как и онтологический феномен оставленности самим Бытием у Хайдеггера, по верному замечанию В. В. Бибихина в отношении последнего, свидетельствует не о проклятии или отвержении, но о даре, «незамеченном подарке» сокровенного обретения собственного деяния – *собственности* как таковой. Тогда «оставленность» есть «не голос нежелания иметь и отставление в сторону, но… высшая форма владения…, чья высота достигает своей решимости в откровенном воодушевлении перед тем немыслимым даром, каким оказывается оставленность» [Бибихин, 2012, с. 266]. В этом смысле духовность советского человека не поддается измерению мерками известных исторических форм религиозности. Его бытие в годы Великой Отечественной войны есть результат тысячелетнего усвоения благодатного дара и полнота сущностного *Со-Бытия* с Сыном-Христом – дар Ему *собственной* сущности. Измерять такую духовность мерой традиционно понимаемой религиозности не имеет смысла, а критерий формальной воцерковленности для вынесения суждений о «богооставленности» в данном случае ни при чем.

Может ли быть названо Имя и определен Лик сущностного единства человека и Святого Духа? Полагаю, что да. Имя – это *Имя Имен,* Лик – это *Лик Лиц*. На земле Израиля много лет вслух читаются имена погибших евреев, по числу миллионов лиц Шоа сияет пламя шести свечей. А *седьмая* свеча? Это может и, наверное, должно стать нашим собственным решением: есть ли она и что или, вернее, кто она есть. Различим ли мы надежду и труд во имя Лика Лиц и Имени Имен в стихиях собственной истории, осознаем ли высший смысл в поступи Бессмертного Полка, в глазах и именах детей, женщин, стариков и мужчин из сожженных нацистами деревень и городов Беларуси, России и Украины? Если да, если *эта* Менора разгорится в полную силу, многие пути станут видимыми в ее свете.

Я далек от мысли рассматривать написанное в качестве аналога экуменического диалога. Прагматически ориентированный уровень подобных диалогов не требует предельных усилий по обоснованию собственных форм духовидения как видения историчности Духа. Как человек, мышление которого остается в полной мере христоцентричным, я сознаю необходимость первого шага навстречу. Делая его, не жду поспешных ответов. С другой стороны, ожидание – чудесная пора, если не затягивается надолго, а это зависит от реалистичности ожиданий. Мне остается надеяться, ждать и, пожалуй, верить, что пристальнее и доброжелательнее станут взгляды наших народов друг в друга, что обострится восприятие исконных и вновь обретенных смыслов религиозно-философских учений, что в гуманитарных науках появятся новые измерения человеческой глубины. Возможно, христиане возрадуются о живом *Сердце Закона*, а на Родине Христа

с его имени будет снято табу. Возможно, родится общее упование на Благословение.

Хотелось бы добавить: *во веки веков*…

Список литературы

Агамбен Дж. Homo Sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.

Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008.

Арендт Х. Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2013.

Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: Европа, 2010.

Бек У. Космополитическое мировоззрение. М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2008.

Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства. Собр. соч. в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 37–341.

Бибихин В. В. Собственность. Философия *своего*. СПб.: Наука, 2012 (Серия «Слово о сущем»).

Бибихин В. В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 114–128.

Бонецкая Н. К. В поисках неведомого Бога. Мережковский – мыслитель. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

Бонецкая Н. К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 133–143.

Бросова Н. З. Сакральная тектоника бытия // Историко-философский ежегодник’2000 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 2002. С. 417–432.

Брюкнер П. Тирания покаяния. Эссе о западном мазохизме. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2009.

Булгаков С. Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I. М.: Общедоступный православный университет, 2000.

Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Труды о Троичности. М.: ОГИ, 2001б. С. 54–180.

Булгаков С. Н. Иуда Искариот – апостол-предатель // Труды о Троичности. М.: ОГИ, 2001а. С. 181–330.

Булгаков С. Н. Расизм и христианство // Тайна Израиля. Еврейский вопрос в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX вв. СПб.: София, 1993. С. 352–405.

Бялик Х. Н. Город Резни // Иностранная литература. 1990. № 4. С. 148–155.

Бялик Х. Н. Стихи и поэмы. Иерусалим: Библиотека–Алия, 1994.

Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя. СПб.: Миръ, 2008.

Визель Э. Ночь. Рассвет. День. М.: Олимп-ППП, 1993.

Визель Э. Следующее поколение. М.: Текст, 2001.

Гадамер Х.-Г. Русские в Германии. Беседа с В. С. Малаховым // Логос. 1992. № 3. С. 228–232.

Ланцман К. Шоа. М.: Новое издательство, 2016.

Лезов С. В. Попытка понимания: Избранные работы. СПб.: Университетская книга, 1999.

Лезов С. В. Христианство после Освенцима (Обзор) // Актуальные проблемы современной зарубежной политической науки. Вып. 3. Христианство и политика. М.: АН СССР, 1991. С. 184–201.

Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. Образ жизни и мыслей в Соединенных Штатах сегодня. В 2 т. М.: Радуга, 1992. Т. 2.

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. М.: Молодая гвардия, 2000.

Малахов Д. В. К истоку «негативности» в философии Мартина Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 189–202.

Маритен Ж. Тайна Израиля // Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 306–442.

Молитва // Вестник Европы. Т. XV. 2005.

Ницще Ф. Веселая наука. Собр. соч. в 2 т. М.: Рипол-Классик, 1998. Т. 1.

Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 85–151.

Письма Фридриха Ницше. М.: Культурная революция, 2007.

Померанц Г. С. Живые и мертвые идеи // Погружение в трясину (Анатомия застоя) / Под ред. А. Н. Завьялова, Н. К. Сазанович. М.: Прогресс, 1991. С. 311–345.

Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. Главы 1–10. М.: Республика, 2000.

Соколов Б. Г. Жертвоприношение духа // Метафизические исследования. Т. XVI. Христианство. СПб., 2003. С. 201–210.

Тантлевский И. Р. Книги Еноха. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002/5763.

Факенхайм Э. Еврейская вера и Голокауст // Актуальные проблемы современной зарубежной политической науки. Вып. 3 (Христианство и политика). М.: АН СССР, 1991. С. 202–224.

Факенхайм Э. О христианстве после Голокауста // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы). М.: Наука, 1994. С. 267–281.

Хайдеггер М. К философии (О событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательство Института Гайдара, 2020а.

Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939) / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.

Хайдеггер М. Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941) / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Издательство Института Гайдара, 2020б.

Целан П. Кристалл. Избранные стихи. Москва; Иерусалим, 2005/5766.

Черная книга. О злодейском повсеместном убийстве евреев немецко-фашистскими захватчиками во временно оккупированных районах Советского Союза и в гитлеровских лагерях уничтожения на территории Польши во времена войны 1941–1945 гг. / Под ред. В. Гроссмана, И. Эренбурга. М.: АСТ, 2016.

Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). Собр. соч. в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2.

Altizer T. The New Apocalypse. The Radical Christian Vision of William Blake. Michigan State University Press, 2000.

Altizer T. Living the Death of God. A Theological Memoir. State University of New York Press, 2006.

Altizer T. The Apocalyptic Trinity. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Bettelheim B. The informed Heart – Autonomy in a Mass Age. New York: Free Press, 1960.

Fishel J. R., Ortmann S. M. The Holocaust and Its Religious Impact: A Critical Assesment and Annotated Bibliography. Westport, Connecticut; London: Praeger Publishers, 2004.

Frankl V. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Wien, 1946.

Frankl V. From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy. Boston, 1959.

Heidegger M. Beiträge zur Philosophy (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, Band 65. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1959.

Heidegger M. Contributions to Philosophy (From Enowning) / Translated by Parvis Emad & Kenneth Maly. Indiana University Press, 1999.

Kockelmans J. On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy. Indiana University Press, 1984.

References

Agamben D. (2012). *Homo Sacer. Chto ostaetsia posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Homo Sacer. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive]. Moscow: Evropa. (in Russ.)

Altizer T. (2000). *The New Apocalypse. The Radical Christian Vision of William Blake.* Michigan State University Press.

Altizer T. (2006). *Living the Death of God. A Theological Memoir.* State University of New York Press.

Altizer T. (2012). *The Apocalyptic Trinity*. New York: Palgrave Macmillan.

Arendt K. (2008). *Banal'nost' zla. Eikhman v Erusalime* [Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil]. Moscow: Evropa. (in Russ.)

Arendt K. (2013). *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Institut Gaidara. (in Russ.)

Bauman Z. (2010). *Aktual'nost' Kholokosta* [Modernity and the Holocaust]. Moscow: Evropa. (in Russ.)

Beck U. (2008). *Kosmopoliticheskoe mirovozzrenie* [Cosmopolitan Vision]. Moscow: Tsentr issledovaniia postindustrial'nogo obshchestva. (in Russ.)

Berdiaev N. A. (1994). *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Iskusstvo. Vol. I. (in Russ.)

Bettelheim, B. (1960*). The informed Heart – Autonomy in a Mass Age*. New York, Free Press.

Bialik K. N. (1990). Gorod Rezni [The City of Massacre]. *Inostrannaia literatura, 4,* 48–155. (in Russ.)

Bialik K. N. (1994). *Stikhi i poemy* [Verses and Poems]. Biblioteka – Alia, Jerusalem. (in Russ.)

Bibikhin V. V. (2005). Khaidegger: ot “Bytiia vremeni” k “Beiträge” [Heidegger: From “Sein und Zei”" to “Beiträge”]. *Voprosy Filosofii, 4*, 114–128. (in Russ.)

Bibikhin V. V. (2012). *Sobstvennost'. Filosofiia svoego* [Property. Philosophy of *One’s Own*]. St. Petersburg: Nauka. (in Russ.)

Bonetskaia N. K (2017). *V poiskakh nevedomogo Boga. Merezhkovskii – myslitel'* [In search of the unknown God. Merezhkovsky is a thinker]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (in Russ.)

Bonetskaia N. K. (2013). Russkii Nitsche [Russian Nietzsche]. *Voprosy Filosofii, 7*, 133–143. (in Russ.)

Brosova N. Z. (2002). Sakral'naia tektonika bytiia [Sacred Tectonics of Being]. In: N. V. Motroshilova (ed.) *Ezhegodnik po istorii filosofii* [History of Philosophy Yearbook’ 2000] (pp. 417–432). Moscow: Nauka. (in Russ.)

Bruckner P. (2009). *Tiraniia pokaianiia. Esse o zapadnom mazokhizme* [The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism]. St. Petersburg: Ivan Limbach Publishing House. (in Russ.)

Bulgakov S. N. (1993). Rasizm i khristianstvo [Racism and Christianity]. In: *The Mystery of Israel*. St. Petersburg: Sofia. (in Russ.)

Bulgakov S. N. (2000). *Agnets Bozhii. O Bogochelovechestve. Chast' 1* [Wisdom of God. About Godmanhood. Part I]. Moscow: Gosudarstvennyi pravoslavnyi Universitet. (in Russ.)

Bulgakov S. N. (2001a). *Iuda Iskariot – apostol-predatel'* [Judas Iscariot is Apostle-traitor]. Moscow: OGI. (in Russ.)

Bulgakov S. N. (2001b). *Glavy o Troichnosti* [Chapters about Triality]. Moscow: OGI. (in Russ.)

Celan P. (2005). *Kristall. Izbrannye poemy* [Crystal. Selected poems]. Moscow; Jerusalem, 2005/5766. (in Russ.)

Chernaia kniga. O zlodeiskom povsemestnom ubiistve evreev nemetsko-fashistskimi zakhvatchikami vo vremenno okkupirovannykh raenakh Sovetskogo Soiuza i v gitlerovskikh lageriakh unichtozheniia na territorii Pol'shi vo vremena voiny 1941–1945 gg. [The Black Book: The Ruthless Murder of Jews by German-Fascist Invaders Throughout the Temporarily-Occupied Regions of the Soviet Union and in the German Nazi Death Camps established on occupied Polish soil during the War 1941–1945] (2016). Moscow: AST. (in Russ.)

Fakenheim E. (1991). Evreiskaia vera i Golokaust [Jewish faith and Holocaust]. In: *Aktual'nye problemy sovremennoi zarubezhnoi politicheskoi nauki, 3*: Christianity and policy (pp. 202–224). Moscow, AcSc USSR. (in Russ.)

Fakenheim E. (1994). O khristianstve posle Golokausta [About Christianity after Holokaust]. In: *Social-Political measurement of Christianity: selected theological texts of the XX cent*. (Translations) (pp. 267–281). Moscow: Nauka. (in Russ.)

Fishel J. R., & Ortmann S. M. (2004). *The Holocaust and Its Religious Impact: A Critical Assesment and Annotated Bibliography*. Westport, Connecticut; London, Praeger Publishers.

Frankl V. (1946). *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Wien, 1946.

Frankl V. (1959). *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy*. Boston.

Gadamer G.-G. (1992). Russkie v Germanii. Beseda s V. S. Malakhovym. [Russians in Germany. The Conversation with V. S. Malakhov]. *Logos*, 3, 228–232. (in Russ.)

Heidegger M. (1989). *Beiträge zur Philosophy* (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, Band 65. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger M. (1999). *Contributions to Philosophy (From Enowning)* / Translated by Parvis Emad & Kenneth Maly. Indiana University Press.

Heidegger M. (2018). *Razmyshleniia VII–XI* (Chernye tetradi 1939–1941) [Considerations VII–XI (Black Books 1938–1939)]. Moscow: Institut Gaidara. (in Russ.).

Heidegger M. (2020a). *K filosofii (O sobytii)* [Contributions to Philosophy (From Enowning)]. Moscow: Institut Gaidara. (in Russ.)

Heidegger M. (2020b). *Razmyshleniia XII–XV* (Chernye tetradi 1939–1941) [Considerations XII–XV (Black Books 1939–1941)]. Moscow: Institut Gaidara. (in Russ.).

Kockelmans J. (1984). *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Indiana University Press.

Lantsman K. (2016). *Shoa* [Shoah]. Moscow: New Publishing House. (in Russ.)

Lerner M. (1992). *Razvitie tsivilizatsii v Amerike. Obraz zhizni i myslei v Soedinennykh Shtatakh segodnia* [The development of civilization in America. Lifestyle and thoughts in the United States today]. Moscow: Raduga, vol. I–II. (in Russ.)

Lezov S. V. (1991). Khristianstvo posle Osventsima [Christianity after Auschwitz (Review)]. In: *Aktual'nye problemy sovremennoi zarubezhnoi politicheskoi nauki, 3.* Christianity and policy (pp. 184–201). Moscow: AcSc USSR. (in Russ.)

Lezov S. V. (1999). *Popytka ponimaniia: Izbrannye raboty* [Trying to understand: Selected works]. St. Petersburg: Universitetskaia kniga. (in Russ.)

Losev A. F. (2000). *Vladimir Solov'ev* [Vladimir Solovyev]. Moscow: Molodaia Gvardiia. (in Russ.)

Malakhov D. V. (2016). K istoku "negativnosti" v filosofii Martina Khaideggera [To the origin of "negativity" in the philosophy of Martin Heidegger]. *Voprosy Filosofii, 7*, 189–202. (in Russ.)

Mariten J. (2004). *Taina Izrailia. Izbrannoe: Velichie i nishcheta metafiziki* [The Mystery of Israel, Selected Works: Glory and Poverty of Metaphysics]. Moscow: ROSSPEN. (in Russ.)

Molitva [The Pray] (2005). Herald of Europe, vol. XV. (in Russ.).

Nietzsche F. (1998). *Veselaia nauka* [The Gay Science]. Moscow: Ripol-Classic, vol. I. (in Russ.)

Nietzsche F. (2007). *Pis'ma Fridrikha Nitsshe* [Letters from Friedrich Nietzsche]. Moscow, Kul'turnaia revliutsiia. (in Russ.)

Perepiska P. A. Florenskogo i V. A. Kozhevnikova [Correspondence of P. A. Florensky and V. A. Kozhevnikov]. *Voprosy Filosofii, 6*, 85–151. (in Russ.)

Pomerants G. S. (1991). Zhyvye i mertvye idei. [Living and dead ideas]. In: A. N. Zav'ialova, N. K. Sazanovich (Eds.) *Pogruzhenie v triasinu* (Anatomiia zastoia) [Dive into Quagmire (Anatomy of Stagnation)] (pp. 311–345) Moscow: Progress. (in Russ.)

Rozanov V. V. (2000). *Apokalipsis nashego vremeni. Glavy 1–10* [The Apocalypse of our time. Chapters 1–10]. Moscow: Respublika. (in Russ.)

Shestov L. (1993). *Na vesakh Iova (Stranstvovanie po dusham)* [In Job's Balances]. Moscow: Nauka. Vol. II. (in Russ.)

Sokolov B. G. (2003). Zhertvoprinoshenie dukha [Sacrifice of the spirit]. *Metafizicheskie issledovaniia, XVI*: Christianity, 201–210. (in Russ.)

Tantlevskii I. (2002). *Knigi Enokha* [The Books of Enoch Aramic fragmtnts from Qumran. The Hebrew Book of Enoch. Sefer Yetzirach – The Book of Creation]. Moscow, Jerusalem. (in Russ.)

Vizgin V. P. (2008). *Filosofiia Gabrielia Marselia* [Philosophy of Gabriel Marcel]. St. Petersburg: Mir. (in Russ.)

Wiesel E. (1993). *Noch', rassvet, den'* [The Night Trilogy: Night, Dawn, Day]. Moscow: Olympus-PPP. (in Russ.)

Wiesel E. (2001). *Sleduiushchee pokolenie* [One Generation After]. Moscow, Tekst. (in Russ.)

Информация об авторе

Данила Владимирович Малахов, кандидат философских наук, доцент

Information about the Author

Danila V. Malakhov, Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor

Статья поступила в редакцию 10.05.2021
The article was submitted 10.05.2021