



Адриан Борзетти

*Диалог о
спекулятивном
мормонизме*

Адриан Борзетти

Диалог о спекулятивном мормонизме

<https://litres.ru/74082764>

SelfPub; 2026

Аннотация

Уникальное философско-поэтическое произведение, исследующее предельные вопросы бытия, сознания и божественного. В основе книги лежит запись реального интеллектуального диалога, облечённого в изящную форму поэтического изложения, напоминающую классические философские беседы прошлого.

В центре повествования — глубокий спор между гегельянской диалектикой и радикальной метафизикой мормонизма. Собеседники ищут ответы на вопросы о природе Абсолюта, преодолении экзистенциального одиночества и переходе чистого разума в живое личное исповедание. Через призму спекулятивной мысли авторы переосмысляют догматы веры, превращая сухие теологические категории в динамичную драму мысли, где истина рождается на стыке логики и любви.

Эта книга станет открытием для всех, кто интересуется современной философией, теологией и поиском высших смыслов.

В оформлении и кристаллизации смысловых граней этого текста незримо соучаствовали цифровые нейросетевые алгоритмы.

Содержание

Глава первая и последняя, ибо диалог в главах не нуждается	5
Конец ознакомительного фрагмента.	52

Адриан Борзетти

Диалог о спекулятивном мормонизме

Глава первая и последняя, ибо диалог в главах не нуждается

Эпиграф

Иоганн Вольфганг Гёте, «Западно-восточный диван»

«И в диалоге лишь двоих
рождается живое слово.
Один — лишь отзвук, миг, пустое,
а двое — это вечный стих».

1. — Скажи же мне, любезный друг, не полагаешь ли ты вместе с почтенным гегельянцем, будто подлинное начало всякой спекулятивной науки есть чистое, неопределённое бытие, равное ничто? И не отсюда ли, пройдя долгий путь отрицаний и снятий, восходит он к Абсолютному Духу, который в своей завершённой истине оказывается не чем иным,

как всеобщей единичностью — субъектом, знающим себя через себя?

2. — Полагаю, ибо таков путь, предписанный Логикой.

1. — Прекрасно. Но зададимся вопросом: не является ли это движение тайным предположением того, что в основании сущего лежит одиночество? Ибо если начало есть чистое бытие безо всякой определённости, то оно есть начало безотносительное, замкнутое на себя. И пусть оно разверзает себя в инобытие, пусть возвращается к себе в духе — это всё равно странствие одного и того же «Одного». Не упускаем ли мы здесь нечто более изначальное?

2. — Что же может быть изначальнее самого начала?

1. — То, что не есть простое «есть», но есть «быть вместе». Я утверждаю, и прошу тебя испытать это рассуждением, что если мы хотим вывести онтологическую необходимость того учения, которое исповедую я, — учения о Завете и предвечном Совете, — то нам надлежит сменить первопринцип. Начнём не с чистого бытия, одинокого в своей пустоте, но с Отношения. Представь себе не точку, но черту, соединяющую две инаковости. Ибо разве может быть любовь прежде бытия возлюбленного? Разве может быть замысел без того, кому он будет явлен?

2. — Ты хочешь заменить Единое на Двух?

1. — На Множественность, сопряжённую в Социальный Абсолют. И тогда движение будет иным. У Гегеля Дух приходит к себе через снятие инобытия природы, но в конце он остаётся один, созерцающий себя. В нашей же диалектике — назовём её диалектикой Связи — Абсолютное не есть субъект, возвращающийся к себе, а есть нерасторжимое общество Лиц, чья полнота состоит именно в вечном обращении друг к другу. Ибо если отношение столь же вечно, как и сущность, то снятие иного означало бы не прогресс к полноте, а гибель самого Духа. Следовательно, истина Абсолюта раскрывается не как единичность всеобщего, а как союз — неслиянный и нераздельный. И не находишь ли ты, что именно этот путь более согласуется с природой Откровения, данного в последние дни? Итак, выслушай же от меня дедукцию, расположенную в пяти актах. Смотри внимательно, ибо я представляю тебе не историческое свидетельство об откровении, бывшем Джозефу Смиту, но строгое логическое выведение неизбежности мормонского миропорядка, коль скоро мы согласимся положить в основание, как исходную аксиому, подлинную действительность любви и свободы.

Итак, приступим же к первому акту сего рассуждения. Да будет он озаглавлен так: о неотменимой необходимости Тела

Божия, или, если угодно тебе, критика Духа, взятого в его тощей отвлечённости и лишённого плоти.

Ибо тезис наш, подобно изваянию, высвобождаемому из глыбы мрамора, обретает здесь первую свою отчётливую форму. Слушай же и вникай: Абсолютное, то Наивысшее, что объёмлет собою всё сущее, не может довольствоваться жребием одного лишь мышления, пусть даже и мышления, постигающего себя самого, как то утверждает гегелевский мудрец. Не может оно быть лишь прозрачным взором,зирающим в собственную бездонность, лишь бесплотным дыханием силлогизма, вечно замыкающимся в кольцо понятия. Нет, говорю я, ибо подобное существование было бы ущербным, подобно свету, не нашедшему предмета, который он мог бы озарить и согреть.

Надлежит Абсолютному, в силу высшей его полноты, обладать конкретной инаковостью. Ему должно иметь то, что поистине иное, нежели мысль, что стоит пред нею во всей своей весомой, упругой и сопротивляющейся действительности. Имя же сей божественной инаковости, сей вечной предметности Духа — материальность. Ибо как звон пуст без меди колокола, как луч нем без грани кристалла, в коем он преломляется, так и Божественное Мышление, не будь оно сопряжено с просветлённой, но отличной от него Материей, осталось бы лишь сном без сновидца, абстракцией, не

достигшей блаженства бытия.

Рассмотри же со мною первый шаг сей дедукции, ибо без него всё здание обрушится, как дом на песке. Начнём с аксиомы, древней и незыблемой, подобно скале среди зыбких волн мнений: *Omnis determinatio est negatio*. Всякое определение есть отрицание. Слышал ли ты это изречение прежде?

2. — Разумеется. Сие есть положение, принятое и среди наших философов; ещё Спиноза изрёк его, и Гегель не отверг, но вобрал в движение своего метода. Но к чему ты ведёшь меня через эту врата?

1. — Терпение, друг мой, ибо мы ступаем по камням, каждый из коих должен быть твёрд. Если мы согласны, что определение есть отрицание, то взгляни же пристально на следствие, отсюда проистекающее. Дабы быть существом не мнимым и не расплывающимся в дымке неопределённого «Нечто», но подлинно определённым, Бог должен иметь границу. Не в том пошлом смысле, будто что-то стесняет Его извне, но в смысле черты, отделяющей полноту Его бытия от того, чем Он не является. Ибо как узнать фигуру, если она сливается с фоном? Как отличить свет, если нет тьмы, его объемлющей?

2. — Ты утверждаешь, стало быть, что Божеству потребна

некая инаковость, некая внеположность? Не дерзость ли это — полагать предел Беспредельному?

1. — Не предел, говорю я, а форму. А теперь перейдём к выводу, диалектическому по существу своему. Внемли. Тот Чистый Дух, коего воздвиг на престол наш гегельянский мудрец, — Дух, не имеющий пространственно-временной границы, чуждый всякой конечной определённости, — что он делает во веки веков? Он бесконечно рефлексивирует в себя, вращается в коловращении собственных моментов, подобно змею, ухватившему свой хвост. Но скажи на милость, становится ли он от сего вращения конкретным Лицом? Обретает ли он способность обратить взор вовне и сказать кому-то «Ты»? Нет. Он остаётся великой Субстанцией, бездонным Океаном, но не Живым Субъектом. Ибо для того, чтобы пробудилось самосознание, чтобы вспыхнула искра Я, нужна конечная форма. Форма, что собирает бесконечное содержание в некую зримую точку, в «здесь» и «теперь». Следовательно, заключаю я: Абсолют, коль скоро мы чаем в нём не безличный Закон, а Абсолютного Субъекта, Отца, с Кем возможен Завет, — должен обладать телом.

2. — Ты ставишь тело условием субъектности? Необычайно. Но позволь мне вникнуть глубже в твою мысль: ты выводишь не просто абстрактную телесность, но нечто определённое?

1. — Именно. И здесь мы подходим к онтологической необходимости, которая, словно корень из скрытой под землёй семечка, даёт росток видимого вероучения. Я утверждаю: существование Бога, обладающего телом из плоти и костей, как о том свидетельствует слово, данное нам в Учении и Заветах, — сие есть единственный путь для Абсолюта избежать плачевной участи безличной гегелевской Идеи. Ибо помысли, каков удел сей Идеи? Она величественна в своей логической поступи, но, увы, глуха. Она не слышит молитв, возносимых смертными в тоске и уповании. Почему? По той простой причине, что она не имеет ушей. У неё нет очей, чтобы видеть слёзы, нет перстов, чтобы отирать их, нет груди, чтобы принять скорбящего в объятия. Абсолют, лишённый формы, есть Абсолют, лишённый сострадания, ибо сострадание требует конкретной точки приложения любви. Итак, из самого понятия Абсолютного Субъекта, если мы не хотим, чтобы оно растворилось в тумане абстракции, с неумолимостью логического закона вытекает необходимость Тела Божия. Такова природа первого акта моей дедукции.

Теперь, о друг мой, поднимемся на вторую ступень сего восхождения, и да не смутится ум твой перед тем, что откроется взору. Ибо первый акт утвердил нас в мысли, что Абсолют, дабы быть Субъектом живым и слышащим, должен об-

ладать формой, телом. Но здесь, словно тень, крадется новый вопрос: достаточно ли одного Бога, пусть и облечённого плотью, для полноты бытия? Или же единственность сия есть лишь хитрая ловушка, вновь возвращающая нас к той же абстракции, от коей мы столь усердно бежали?

Прислушайся же к тезису второго акта: Бытие-в-себе есть абстракция. То самое, за что так держится гегельянская мысль — чистое самосоотнесение, покой в себе, субстанциальное одиночество — есть не более чем призрак, лишённый крови и дыхания жизни. Истинное же начало метафизики, то лоно, из коего рождается всё сущее, есть не «Я есмь» одинокого созерцателя, но Бытие-друг-для-друга.

2. — Постой, прошу тебя. Ты хочешь сказать, что отношение — не есть нечто производное, некая акциденция, прилагающаяся к уже готовым сущностям, но само основание, первопринцип? Не дерзко ли ставить «между» прежде, чем «суть»?

1. — Ты верно ухватил суть моего недоумения и превратил его в вопрос. Да, именно это я и утверждаю. Вникни глубже. Представь себе некую сущность, замкнутую в себе, подобную зерну, спящему в непроглядной тьме под землёй. Мы можем сколь угодно долго приписывать ей «бытие-в-себе», но без света, без влаги, без иного, что пробудило бы её

к росту, она останется лишь возможностью, грезой о дереве, но не самим цветущим деревом. Так и Абсолют: мыслимый как Единственный, как «Бытие-в-себе», он пребывает в вечном предрассветном сне, не ведая ни любви, ни дара, ни жертвы. Ибо любовь, коль скоро она не иллюзия, а высшая реальность, нуждается в другом столь же непреложно, как луч — в оке, его воспринимающем. Не нахожу я в сем никакой дерзости, но вижу лишь последовательность: если мы приняли реальность любви как аксиому, то отношение не может быть вторичным. Оно есть та стихия, в коей только и возможно дышать самосознанию.

2. — Я начинаю прозревать, куда клонится твоя мысль. Ты ведёшь меня к тому, что Единое, не имеющее со-вечного Себе Другого, обречено на немоту. Но что же тогда предстаёт пред нашим мысленным взором вместо одинокой фигуры?

1. — Не фигура, но Хоровод. Не монада, но Со-бытие. И коль скоро отношение столь же изначально, как и сущность, то полнота Божественного бытия не может вместиться в одно лишь Лицо, пусть даже и прославленное телом. Ибо если Бог есть Любовь, то предмет Его любви должен быть столь же вечен, как и Он Сам, иначе любовь сия была бы лишь мимолётным чувством, возникшим во времени, а не вечным свойством Абсолюта. А посему необходимо заключить, что Божественная жизнь есть не уединённое царствование, но веч-

ный Совет, бесконечное обращение совершенных Лиц друг к другу. Такова неизбежность второго акта дедукции: от абстракции «в-себе» мы восходим к конкретности «друг-для-друга», и в этом восхождении единичность Божества уступает место священной Множественности.

Продолжим же наше рассуждение, и да не смущает тебя смелость грядущих заключений. Мы стоим у врат второго акта, и тезис его уже провозглашён: подлинное начало метафизики есть Бытие-друг-для-друга. Теперь же развернём перед умственным взором ткань доказательств, дабы узреть в ней прочный узор, а не случайное сплетение слов.

Итак, первое, что полагаю я в основание, есть Аксиома Любви. Слышал ты речение: «Бог есть Любовь»? Но вдумайся в него без привычной поспешности. Любовь не есть атрибут одинокого существа, подобно тому как блеск есть атрибут золота, не меняющий его сути. Нет, Любовь есть реальность иного порядка — она есть интересубъективное отношение, живая связь, возможная лишь между двумя или более реально различными личностями. Ибо можно ли помыслить любовь без возлюбленного? Можно ли представить дар без принимающего? Если же мы припишем Любовь Единому, замкнутому в себе, то сие будет не любовь, но лишь её бледная тень, пустое имя без наполнения.

2. — Ты ставишь под сомнение не только Гегеля, но и великое предание христианской мысли. Ибо и они исповедуют Троицу, где Отец, Сын и Дух пребывают в вечном общении любви. Не удовлетворяет ли тебя сие таинство?

1. — О друг мой, в том-то и дело, что при ближайшем рассмотрении сие таинство оборачивается иным. И здесь я перехожу ко второму пункту — критике Троицы как её обыкновенно мыслят и в классической догматике, и в спекуляциях гегельянских. Всмотрись пристально: что предстаёт пред нами? Единый Бог, Который играет три роли, различается лишь в модусах, в способах явления Себе и миру. Но любовь к своему собственному модусу — что это, как не возвышенный, утончённый нарциссизм? Дух, созерцающий своё отражение в зеркале собственной сущности и именующий сие созерцание любовью. Но агапе — та любовь, что полагает жизнь за други своя — требует иного. Она требует, чтобы Другой был поистине другим, а не тенью, отброшенной тем же пламенем. Она требует двух самостоятельных центров воли и сознания, двух очагов свободы, могущих сказать друг другу «Ты» и «Я», и в этом различении обрести не распад, но высшее единство — единство завета, а не субстанции.

2. — Допустим, ты поколебал мою уверенность в достаточности троичного единства. Но если нужны двое — Отец и Сын, как ты говоришь, — то зачем же идти дальше? Не

достаточно ли двоих для совершенной любви?

1. — Твой вопрос разумен, и в нём уже мерцает свет дедукции Плюральности. Внемли же. Если для бытия Любви потребны как минимум двое — два самостоятельных средоточия воли и сознания, Отец и Сын, — то зададимся вопросом: есть ли какой-либо онтологический запрет на существование третьего? Четвёртого? Бесконечной череды совершенных Любящих? Я не нахожу такого запрета ни в природе Божества, ни в природе любви. Напротив, если любовь есть высшее благо, то умножение любящих есть умножение блага, а не умаление его. И вот пред нами разверзается та перспектива, о коей возвещал Джозеф Смит в Книге Авраама: бесконечная регрессия Богов, или, лучше сказать, бесконечная прогрессия — вечная цепь, где каждый есть Сын одному и Отец другому, и нет в сей цепи ни начала, ни конца, ибо начало положено в самой природе Любви, которая не терпит одиночества.

2. — Бесконечная цепь Богов? Не есть ли это возвращение к дурной бесконечности, которую сам Гегель преодолел в истинной?

1. — Не дурная бесконечность, но благая полнота. И здесь я подхожу к последнему выводу сего акта. Монотеизм, другой, при всём своём благоговейном звучании, есть метафизика

зическая скупость бытия. Он словно скрывает, что сидит над единственной жемчужиной и боится помыслить, что где-то могут сиять иные. Мормонский же плюрализм — как я осмеливаюсь его именовать — есть онтологическая щедрость бытия. Ибо совершенство состоит не в минимализме, не в сведении всего к Единому, но в максимальной полноте общения, в неисчерпаемом изобилии даров и лиц, обращённых друг к другу. Не одинокий трон, но Совет Богов, где каждый глас слышен и каждая любовь взаимна, — вот образ подлинного Абсолюта, не ущемлённого абстракцией единства, но расцветшего конкретностью множества.

1. — Теперь же, о друг мой, обратим умственный взор к третьему акту сей дедукции, и да не покажется он тебе ни дерзостью, ни безумием, но лишь строгим следствием из прежде утверждённого. Назовём его: о необходимости становления человека Богом, или, если угодно, о Принципе Потенции.

И вот тезис, который я полагаю в основание сего акта, подобно краеугольному камню, на коем воздвигнется дальнейшее: Различие между конечным и Бесконечным есть историческая, а не сущностная категория.

2. — Остановись на сем речении, прошу тебя. Ты утверждаешь, что пропасть, разделяющая тварь и Творца, времен-

ность и вечность, не есть нечто изначальное и неотменимое в самом порядке бытия? Что различие сие принадлежит не сущности, но лишь истории? Сие требует разъяснения, ибо ум мой противится и жаждет понять, на каком основании ты воздвигаешь столь смелое утверждение.

1. — Ты верно вопрошаешь, и я не оставлю тебя без ответа. Вникни же. Когда мы говорим «конечное» и «Бесконечное», мы обыкновенно мыслим их как два несводимых рода бытия, разделённых бездною, через которую нет моста. Конечное — удел человека, Бесконечное — свойство одного лишь Бога. Но всмотримся пристальнее: не является ли сама эта граница, сама эта «бездна» лишь следствием определённого состояния, некоего момента в развёртывании бытия, а не извечным законом сущего? Если мы приняли в первом акте, что Бог обладает формой и телом, а во втором — что Божественная жизнь есть отношение и множественность, то не следует ли отсюда, что само понятие «конечности» есть лишь указание на стадию, на путь, а не на непреодолимую сущностную ущербность?

2. — Ты, кажется, ведёшь к тому, что человек не есть нечто радикально иное по отношению к Богу, но, быть может, та же самая природа, взятая в иной точке своего развёртывания?

1. — Именно к этому я и веду. Ибо если различие между конечным и Бесконечным есть категория историческая, то оно подлежит снятию во времени, или, лучше сказать, в вечности, которая объемлет время. Конечность есть не приговор, но потенция, зародыш, семя, коему предстоит раскрыться в полноту. И если Бог есть Любовь, а Любовь, как мы установили, требует общения равных, то сама Любовь Божия становится залогом того, что человек призван не вечно оставаться на почтительном расстоянии, но войти в самый Совет Богов, обожиться, стать тем, что есть Бог, — не по хищению, но по дару и по природе, раскрывшейся в полноте времён. Такова необходимость, вытекающая из Принципа Потенции.

Итак, мы утвердились в тезисе: различие между конечным и Бесконечным есть категория историческая, а не сущностная. Теперь же развернём сие утверждение в цепь доказательств, дабы ум твой не остался в плену смутных догадок, но обрёл ясность, подобную свету полуденного солнца.

Начнём же с анализа Бесконечности, как её обыкновенно мыслят и в классической теологии, и у почтенного Гегеля. Что видим мы там? Пропасть между Творцом и тварью полагается качественной и непреодолимой. Творец — всецело Бытие, тварь — приведена из небытия, из «ничего». И вот, взглядишь пристально в сию картину: не порождает ли она зло

самим своим устройством? Ибо если я сотворён «из ничего», то в глубочайшей основе своей я и остаюсь ничем, пустотой, облечённой лишь видимостью существования. Я — ничто, стремящееся стать чем-то, но обречённое на провал уже по самой своей природе, ибо как может ничто породить из себя подлинное бытие? Оно может лишь симулировать его, подобно тени, что бежит за путником, но никогда не настигает его плоти.

2. — Ты рисуешь мрачную картину. Но разве не в этом и состоит смирение твари перед величием Творца? Разве не в признании своего ничтожества — залог благоговения?

1. — Смирение, друг мой, не должно быть уничтожением. Благоговение не требует онтологического нищенства. И здесь я перехожу ко второму пункту — к мормонской онтологии, которая, словно целительный бальзам, врачует сию рану небытия. Внемли же: Материя и разум совечны Богу. Не были они сотворены из ничего единым мановением, но пребывали от века, подобно несотворённым стихиям, из коих зиждется всё сущее. Ибо сказано: «Разум человека не был сотворен и не может быть сотворен». Слышишь ли? Не может быть сотворен. Сие означает, что в самой сердцевине твоего «я» горит искра, не зажжённая никем, но вечная, как сам Бог. А если так, то различие между Богом и человеком перестаёт быть различием в природе и становится различием

ем в степени развития. Бог есть не иной род сущего, но та же самая разумная и материальная природа, достигшая полноты своего расцвета, в то время как человек — та же природа, ещё пребывающая в стадии роста, подобно зерну, что уже содержит в себе всё будущее древо, но ещё не раскрыло его во всей славе.

2. — Ты утверждаешь, что Бог и человек — одной природы? Не дерзость ли это, граничащая с уравниванием твари и Творца?

1. — Не дерзость, но последовательность. Ибо если материя и разум не сотворены, а совечны, то нет той качественной бездны, которая делала бы обожение невозможным. Остаётся лишь бездна количественная, временная — бездна роста, которую надлежит преодолеть. И здесь мы подходим к третьему пункту — к необходимости Обожения, или Теозиса. Смотри же: если в сущем, в самой его сердцевине, заложена возможность мыслить и любить, то прекращение сего роста было бы насилием над природой сущего. Ибо представь себе семя, коему сказано: «Достаточно тебе быть семенем, никогда не прорастёшь ты, никогда не увидишь солнца и не дашь плода». Не возопиет ли сама природа против такого произвола? Не будет ли сие отрицанием того, что заложено в семени как его истина? Так и с разумным сущим: Абсолютное Добро, будучи не слепой силой, но Лю-

бовью, требует, чтобы у всего, наделённого разумом и способностью любить, была возможность достичь полноты бытия. Ибо иначе мир был бы не творением благого Бога, но насмешкой, жестокой игрой, где искры вечного огня брошены во тьму лишь затем, чтобы никогда не разгореться.

2. — Твои слова исполнены страсти, но я жду от тебя строгости логической. Ты обещал дедукцию. Где же твой силлогизм?

1. — Ты прав, обратимся к силлогизму, дабы ум твой мог обозреть всё здание разом и убедиться в его незыблемости.

Вот первая посылка: Всякая подлинная потенция должна иметь возможность актуализироваться. Ибо если нечто заложено в природе вещи как её истинная цель и назначение, но достижение сей цели невозможно, то мир устроен как насмешка, а Бог — как обманщик. Но сего мы принять не можем, не впадая в противоречие с Аксиомой Любви.

Вторая посылка: Высшая потенция человека — быть как Бог. Ибо что есть высшее устремление разума, как не познание всего? Что есть высшее устремление любви, как не единение со всем? Человек, в коем горит сочный Богу разум, не может иметь своей конечной целью нечто меньшее, чем полнота божественной жизни.

И вот заключение, вытекающее из сих посылок с неумолимостью логического закона: Человек с необходимостью станет Богом. Не по хищению, не по дерзкому самообоожествлению, но по самой природе сущего, по изначальной сопричастности той же вечной материи и тому же вечному разуму, которые, достигнув полноты в Боге, служат залогом и нашего грядущего прославления. Такова необходимость, открывающаяся в третьем акте сей дедукции.

Теперь же, о друг мой, обратимся к четвёртому акту сей дедукции, и да не покажется он тебе ниспровержением привычных представлений о божественном знании, но лишь углублением нашего понимания свободы, которая, как мы установили, есть одна из незыблемых аксиом всего рассуждения. Назовём сей акт: о необходимости открытого будущего, или об онтологии свободы.

И вот тезис, который я полагаю в основание: Всеведение, понятое как знание будущего как факта, уничтожает реальность бытия.

2. — Позволь мне остановить тебя на сем утверждении. Ты ставишь под сомнение всеведение Божие? Или же ты предлагаешь переосмыслить саму природу этого всеведения? Ибо слова твои звучат почти как обвинение против тра-

диционного богословия.

1. — Не обвинение, но взыскующее различие. Вникни же. Когда мы говорим, что Бог знает будущее как факт, то есть как нечто уже свершившееся в Его предвидении, как страницу, уже написанную в книге судеб, — что происходит с реальностью самого бытия? Представь себе путника, ступающего по дороге. Если весь его путь от начала до конца уже известен как совершившийся факт в некоем всевидящем уме, то в каком смысле этот путник идёт? В каком смысле он выбирает, сворачивает, колеблется? Его шаги — не шаги живого существа, но лишь тени, отбрасываемые заранее начертанной траекторией. Реальность его бытия, его свободы, его «теперь» — всё это обращается в призрак, в иллюзию, разыгрываемую перед взором, который уже созерцает финал.

2. — Но разве не утешительно знать, что всё предопределено благой волей? Разве не избавляет это от тревоги перед неизвестностью?

1. — Утешение сие покупается слишком дорогой ценой — ценой самого бытия. Ибо если будущее есть факт для Бога, то оно есть факт и для меня, хотя и сокрытый. Но сокрытый факт не перестаёт быть фактом. Он давит на настоящее своей неотвратимостью, и моё «я», мнящее себя свободным,

есть лишь актёр, произносящий роль, написанную до начала времён. А это, друг мой, и есть уничтожение реальности бытия. Ибо бытие, лишённое подлинной новизны, подлинного «может быть иначе», перестаёт быть событием и становится лишь развёртыванием уже готовой ленты. Свобода же, если она не иллюзия, требует, чтобы будущее было открыто — не как пробел в знании, но как подлинная неопределённость, как поле возможностей, из коих лишь некоторые осуществятся, а иные канут в небытие навсегда.

2. — Ты, стало быть, утверждаешь, что Бог не знает будущего? Или знает его иначе, нежели мы привыкли мыслить?

1. — Я утверждаю, что само понятие «знания будущего как факта» внутренне противоречиво, коль скоро мы принимаем реальность свободы. Ибо факт есть то, что уже свершилось, обрело определённую форму. Будущее же, по самой своей природе, есть область ещё-не-свершившегося, область, где определённость только рождается из взаимодействия свободных воль. И если Бог есть Бог живых, а не мёртвых, если Он есть Тот, Кто вступает в отношение с творением, а не просто созерцает его из вневременной точки, то Его знание должно быть знанием открытого горизонта, знанием всех возможностей и путей, но не принудительным знанием единственного «факта», ибо таковой факт просто не существует до тех пор, пока свободная воля не изберёт его к бытию. Та-

кова необходимость, открывающаяся в четвёртом акте: реальность бытия и реальность свободы требуют открытого будущего, и всеведение, понятое иначе, обращает мир в театр теней.

Теперь, утвердив тезис о пагубности понимания всеведения как знания будущего-как-факта, развернём его в последовательное рассуждение, дабы ум твой не остался при одной лишь догадке, но обрёл твёрдую почву под ногами.

И первый шаг сей — аналитический аргумент, который, следуя за мыслью Остлера, я представлю тебе в обнажённой ясности. Вникни же. Если будущее существует как завершённый факт для ума Бога — если оно уже есть в Его предвидении как нечто определённое и неизменное, — то мои действия, которые лишь кажутся мне свободными, в действительности детерминированы этим знанием. Ибо как может быть иначе? Если Бог знает, что завтра я выберу путь направо, а не налево, то избрание сие уже предрешено в самом акте божественного знания. Моя воля не рождает будущее в муках свободы, но лишь разыгрывает сценарий, написанный прежде, чем я появился на свет. А если так, то где же реальность? Реальность, друг мой, возможна только там, где есть онтологический зазор — неопределённость, просвет между тем, что есть, и тем, что может быть. Только в этом зазоре, в этой щели бытия, свобода обретает своё жилище. Закрой её

— и весь мир обратится в механизм, пусть даже божественный, но мёртвый.

2. — Ты говоришь о «зазоре» как условию реальности. Но не противоречит ли сие представлению о Боге как о полноте бытия? Разве неопределённость не есть ущербность, недостаток, который следует приписать лишь твари, но не Творцу?

1. — Твой вопрос пронизателен, и он подводит нас ко второму шагу — к диалектике, в которой я сопоставлю наше рассуждение с путём гегельянской мысли. Гегель, надобно отдать ему должное, прав в одном великом прозрении: история есть прогресс. Она не есть бессмысленное кружение, но восхождение, движение Духа к самопознанию и свободе. В этом мы с ним согласны. Но взгляни, где пролегает роковая черта его заблуждения. Он полагает, что сей прогресс предопределён в Логике Понятия, что каждый шаг Духа уже содержится в свёрнутом виде в исходном тезисе, подобно тому как всё древо уже содержится в семени, и ничего подлинно нового не рождается, но лишь развёртывается уже бывшее. А я говорю тебе: прогресс реален только если каждый шаг есть риск и подлинный выбор. Если на каждом перекрёстке истории Дух мог бы пасть, но устоял; мог бы избрать тьму, но избрал свет. Только тогда восхождение его есть подвиг, а не автоматическое развёртывание логической схемы. Гегель

дал нам величественную статую истории, но забыл вдохнуть в неё дыхание свободы. Мы же ищем именно этого дыхания.

2. — Ты хочешь, чтобы история была не раскрытием предвечного замысла, но сотворчеством Бога и человека, где исход не предрешён?

1. — Именно так. И вот, достигнув этой вершины, мы можем обозреть вывод, который с необходимостью из неё истекает. Онтологическая структура реальности — сама ткань бытия — должна включать в себя Открытое Будущее. Не как временный недостаток нашего нынешнего знания, который восполнится в вечности, но как фундаментальное условие самой возможности свободы и, следовательно, самой возможности любви. И здесь, друг мой, мормонское учение предстаёт перед нами не как прихоть сектантского воображения, но как единственная метафизика, спасающая свободу от уничтожения. Ибо что говорит оно? Оно говорит, что Бог не знает всех деталей свободного выбора до его совершения — или, точнее, знает их как чистые возможности, как спектр того, что может быть избрано, но не как единственный факт, который будет избран. Его всеведение объёмлет всё поле возможного, но не уничтожает зазор, в котором рождается свободное «да» или «нет» творения. Только так Бог остаётся Богом, а человек — человеком, и при этом оба они суть подлинные со-творцы грядущего, а не марио-

нетки предвечного сценария.

2. — Ты представил мне стройное рассуждение. Я вижу, что если принять твои послышки — реальность любви и свободы, — то заключение об открытом будущем следует с неизбежностью. Но всё же ум мой трепещет перед величием Того, Кто знает всё. Не умаляем ли мы Бога, ограничивая Его знание?

1. — Не умаляем, но очищаем от противоречия. Ибо подлинное величие не в том, чтобы знать несуществующее как существующее, но в том, чтобы быть настолько живым и всемогущим, что даже перед лицом подлинной свободы творения Он способен осуществить Свой замысел спасения, не насилуя волю, но призывая её к со-творчеству. А это, согласись, требует большего величия, чем простое предзнание, превращающее мир в заводную игрушку.

И вот, о друг мой, мы достигли вершины сего восхождения, пятого и последнего акта нашей дедукции. Четыре ступени пройдены нами: мы узрели необходимость Тела Божия, необходимость Множества Богов, необходимость Становления человека Богом и необходимость Открытого Будущего. Теперь же надлежит нам обозреть всё здание разом и вопросить: какова же форма того целого, что рождается из соединения сих четырёх истин?

Наречём сей акт: Абсолютный Синтез, или — Колоб как Категория.

2. — Колоб? Ты произносишь имя, знакомое мне из преданий твоего народа, но я не ведаю, какое место занимает оно в строгом философском рассуждении. Просвети же меня: что есть Колоб, и почему ты возводишь его в ранг категории, подобной тем, коими оперирует великая наука логики?

1. — Ты верно вопрошаешь, и я отвечу. Если мы сложим эти четыре акта вместе — Тело, Множественность, Становление и Открытость, — то пред нашим умственным взором предстанет не гегелевский замкнутый круг, где Дух, пройдя через инобытие, возвращается к себе в вечном и неизменном самосозерцании. Нет, пред нами разверзается иное — Бесконечная Спираль Обожения.

2. — Спираль, а не круг? Чем же различаются сии две фигуры в твоём понимании?

1. — Вникни пристально. Круг есть образ завершённости и возврата. Точка, движущаяся по кругу, неизбежно приходит туда же, откуда вышла, и путь её не рождает ничего нового, но лишь повторяет уже бывшее. Таков Абсолют Гегеля: он исходит из себя в природу и возвращается в Дух, но

в конце он всё тот же, что и в начале, лишь обогащённый знанием самого себя. Спираль же, друг мой, есть образ вечного восхождения. Каждый виток её подобен предыдущему по форме, но расположен выше, в иной плоскости. Возврата к прежнему нет, есть только движение вперёд и ввысь. И если мы принимаем, что Бог обладает телом, что Божественная жизнь есть множественность любящих лиц, что человек призван стать Богом и что будущее подлинно открыто, — то Абсолютное не может быть замкнутым кругом. Оно должно быть именно спиралью, где каждый новый Бог, прошедший путь обожения, вступает в Совет и продолжает вечное движение Любви, порождая новые миры и новые возможности для новых духов.

2. — И Колоб, о коем ты упомянул, есть имя для сей спирали?

1. — Колоб есть та точка, что ближе всего к источнику движения, та звезда или та мера времени, что символизирует вечное вращение, никогда не замыкающееся в круг. В Писании, данном через Джозефа Смита, Колоб именуется звездой, «ближайшей к престолу Бога». Но в нашей дедукции он обретает смысл категории — той формы, которая объемлет бесконечную прогрессию, не позволяя ей стать дурной бесконечностью простого повторения, но возводя её в достоинство вечного восхождения. Так Абсолютный Синтез пяти

актов открывает нам не покой завершённости, но динамику вечной жизни, где каждый конец есть лишь начало нового витка, и где Любовь, возрастая от полноты к полноте, никогда не истощается и не застывает.

Дабы ум твой воочию узрел различие двух путей, сопоставим их в последний раз, подобно тому как геометр сопоставляет две фигуры, дабы выявить их сокровенную природу.

Всмотрись же. Единое Гегеля — пройдя все круги своего диалектического странствия, пройдя через природу, историю, искусство, религию и философию, — куда возвращается оно в конце? Оно возвращается к себе и застывает в вечном покое самосозерцания. Имя сей завершённости — Понятие. Прекрасное, совершенное, но неподвижное. Оно знает себя, и в этом знании — его последнее слово. Но скажи мне: есть ли в этом покое место для нового? Для небывалого? Для того, что никогда прежде не входило в ум и сердце?

2. — Ты изображаешь гегелевский Абсолют как хрустальный дворец — прозрачный, совершенный, но лишённый дыхания будущего. Я начинаю чувствовать холод, исходящий от сего совершенства. Что же предлагаешь ты взамен?

1. — Нечто иное. Ибо Мормонский Абсолют — если дозволено так выразить итог нашей дедукции — есть не хру-

стальной дворец, но живое пламя. Это динамическая структура, где Единое не покоится в самосозерцании, но постоянно отталкивает от себя Новых Богов. Подобно тому как светильник, не умаляясь, зажигает иные светильники, так и полнота Божественной жизни, достигнутая одним, становится источником и путём для многих. И те, кто восходит к сей полноте, — Новые Боги, — в свою очередь, творят новые миры и воспитывают новых духов.

2. — Ты говоришь о вечном порождении, о цепи без конца. Не есть ли это та самая «дурная бесконечность», которую Гегель преодолел в своей системе? Простое повторение одного и того же — один Бог рождает другого, тот третьего, и так без конца — не утомляет ли ум и сердце?

1. — Твой вопрос справедлив, и я спешу рассеять недоумение. Это не дурная бесконечность, ибо здесь нет простого повторения. Каждый новый виток спирали есть творение новых миров и воспитание новых духов. Это не копирование одного и того же, но возрастание бытия в полноте и славе. Каждый Новый Бог, пройдя свой путь обожения, приносит в Совет свою неповторимую историю, свои миры, своих возлюбленных чад. И эта полнота, умножаясь, не умаляет никого, но обогащает всех. Так Любовь, изливаясь, не истощается, но возрастает в самом акте дарения. И так Абсолют, не теряя единства в смысле совершенного согласия и завета,

раскрывается как вечно возрастающая Полнота, а не как за-
вершённый и потому окаменевший Покой.

2. — Теперь я вижу очертания твоего замысла. Гегелев-
ский круг есть образ завершённости, где всё уже случилось.
Твоя спираль есть образ вечной жизни, где всё ещё случает-
ся. Но позволь мне удержать в уме вопрос: не теряет ли
такая картина что-либо от величия Единого, которое во все
времена почиталось высшим?

1. — Не теряет, но обретает. Ибо что величественнее: мо-
нарх, одиноко восседающий на престоле в пустом чертоге,
или же Семья, Царство, Совет, где каждая личность есть со-
наследник и сотворец, и где радость одного умножается ра-
достью всех? Я полагаю, второе. И в этом — завершение на-
шей дедукции, её пятый и последний акт.

Теперь же, о друг мой, когда все пять актов дедукции раз-
вёрнуты перед твоим умственным взором, позволь скрепить
их единым онтологическим аргументом, подобно тому как
замковый камень скрепляет арку, не давая ей рассыпаться.
Внемли же внимательно, ибо в сём рассуждении — послед-
нее слово нашей беседы.

Итак, спросим себя: что есть Бытие в своей глубочайшей
истине? Ответ Гегеля известен: Бытие, взятое в чистоте, рав-

но Ничто, и лишь через движение определений оно обретает содержание. Но мы, пройдя иным путём, утверждаем иное. Бытие не есть покой. Покой, друг мой, есть лишь маска Ничто, личина небытия, притворяющегося сущим. Бытие есть Деяние. Ибо что живо — то действует; что не действует — то уже умерло или ещё не родилось.

2. — Ты полагаешь деяние сущностью бытия? Не как акциденцию, прилагающуюся к уже сущему, но как само его дыхание?

1. — Именно так. А если Бытие есть Деяние, то взгляни на Деяние Бога. В чём состоит оно? В творении миров и в спасении душ. В том извечном труде, что простирается от основания небес до последней заблудшей овцы, взыскуемой Пастырем. Но зададимся теперь решающим вопросом: может ли абсолютное Деяние иметь конец? Может ли Бог, сущность Коего есть действующая Любовь, однажды остановиться и сказать: «Довольно, более не творю, более не спасаю, ибо всё завершено»? Если бы сие случилось, то конец Деяния стал бы смертью Бога. Ибо Бог, переставший быть Любящим и Творящим, перестал бы быть Богом, обратившись в идола, в окаменевший памятник былому величию.

2. — Ты утверждаешь, что прекращение творения и спасения было бы для Божества умалением, а не завершени-

ем. Мысль сия непривычна, но я слышу в ней внутреннюю стройность.

1. — И из сего с неизбежностью вытекает заключение, которого не избежать, если только мы не желаем впасть в противоречие с собственной аксиомой Любви. Вселенная с необходимостью устроена как вечная цепь прогрессирующих божественных существ. Ибо только так Деяние Бога не знает конца, только так Любовь не истощается в одиночестве, но изливается от полноты к полноте, от Отца к Сыну, от Сына к новым сынам и дочерям, и так во веки веков. Это и есть, друг мой, онтологическая необходимость того учения, которое мы ныне исповедуем. Не прихоть откровения, но строгий вывод разума, дерзнувшего помыслить Любовь как первопринцип.

2. — Ты начал с Гегеля и его Логики. Каково же последнее слово твоего сопоставления?

1. — Вот оно. Если Гегель в своей величественной системе доказал нам Логикку Креста — то движение, где Абсолютное умирает в инобытии, дабы воскреснуть в Духе, — то мы, пройдя пять актов нашей дедукции, доказали иную логику. Мы доказали Логикку Храма. Храм же в нашем уповании есть место запечатывания, связующего таинства, соединяющего мужа и жену, родителей и детей в единую вечную семью,

простирающуюся вспять к праотцам и вперёд к потомкам, не знающим конца.

Итак, вот различие в последней глубине. Бог Гегеля есть мыслящая себя Мысль — чистый, прозрачный, но одинокий Ум, созерцающий собственное совершенство. Бог мормонизма есть Любящий и Размножающийся Отец — Тот, Кто не мыслит Себя в одиночестве, но Кто от века пребывает в общении с Сыном и Кто в радости разделяет Свою полноту со всё новыми чадами, восходящими к божественности.

2. — Ты представил мне оба образа. Я вижу их начертанными перед внутренним взором. Один — сфера, замкнутая на себя. Другой — родословие, уходящее в бесконечность. По какому же праву ты называешь второй образ логически последовательнейшим?

1. — По праву разума, взыскующего полноты. Ибо, с точки зрения спекулятивной философии, вторая позиция обладает несомненным преимуществом: она объясняет не только необходимость бытия, но и его избыточность. Гегелевская система прекрасно показывает, почему всё должно быть так, а не иначе, — она вскрывает логический каркас сущего. Но она ничего не говорит о том, почему сущее избытует. Почему звёзд больше, чем нужно для навигации мореходу? Почему цветов больше, чем нужно для пропитания пчелы?

Почему миров, быть может, больше, чем нужно для одной лишь истории спасения? Мормонская же картина, полагающая в основание Любовь, а не просто Логос, объясняет эту избыточность как естественное дыхание Божества. Ибо Любовь, творя, не считает и не скупится. Она изливается щедро, сверх меры, сверх необходимости. И в этой щедрости, друг мой, мы узнаём не только логическую истину, но и живого Бога.

2. — Позволь же и мне, о друг мой, произнести ответное слово, ибо долгое молчание моё было не знаком согласия, но вниманием ученика, стремящегося сперва объять целое, прежде чем подвергнуть его испытанию. Ваша дедукция, признаюсь, впечатляет своей архитектурной завершёностью. Пять актов её воздвигнуты подобно колоннам строительного храма, и в очертаниях сего здания действительно угадывается стиль спекулятивного идеализма — та смелость мысли, что не страшится выводить конкретное из всеобщего.

1. — Твоя похвала драгоценна для меня, ибо исходит из уст того, кто сам искущён в диалектическом искусстве. Но я слышу в твоём голосе готовящееся «однако». Не теми же, изреки его.

2. — Ты угадал. Именно в этой завершённости, в этой гладкости сочленений, где каждый вывод столь услужли-

во подставляет плечо следующему тезису, кроется, на мой взгляд, философская уязвимость всей конструкции. Всмотрись пристальнее: не кажется ли тебе, что ваша система выдаёт желаемое за онтологически необходимое? Что она, начав с Аксиомы Любви и Свободы — начал, коих никто не станет оспаривать как благих, — затем выводит из них ровно ту картину мира, которая уже заранее содержалась в вашем вероучении? Любовь требует множества — и вот мы приходим к Совету Богов. Свобода требует открытости — и вот мы приходим к Богу, не знающему будущего как факта. Всё сходится, всё согласуется, но не потому ли, что сама дедукция была направляема незримой рукой желаемого итога?

1. — Ты обвиняешь меня в том, что я, подобно искусному кормчему, вёл корабль рассуждения к заранее известной гавани. Но разве не такова природа всякого спекулятивного мышления? Разве сам Гегель не начинает с того, что уже знает — Абсолют есть Дух, — и лишь затем оправдывает это знание движением категорий?

2. — Твой вопрос справедлив, и я не отрицаю, что всякая система несёт в себе момент предвосхищения. Но позволь предложить контраргументацию, которая, опираясь на диалектический метод самого Гегеля, укажет на трещину в твоём фундаменте. Заметь притом: я не намерен утверждать ортодоксальный теизм в качестве единственной альтернативы.

Я лишь хочу испытать твою постройку тем орудием, которое ты сам избрал для её возведения, — диалектикой.

1. — Сделай же это. Я слушаю тебя с тем же вниманием, с каким ты слушал меня. Укажи трещину, и если она есть, я не стану замазывать её словами, но посмотрю на неё прямо.

2. — Итак, внимли. Первое, что бросается в глаза при взгляде на твою дедукцию, есть некий поспешный переход от возможности к необходимости. Ты говоришь: если Любовь возможна между двумя, то нет онтологического запрета на бесконечную цепь любящих. Согласен. Но «нет запрета» ещё не означает «есть необходимость». Ты перепрыгиваешь от допустимости множества к обязательности множества, и в этом прыжке, подозреваю я, скрывается не логика, но чуждое сердце.

1. — Ты находишь, что я слишком поспешно обратил щедрость в долг, а дар — в закон?

2. — Именно. И это первое, что я хотел бы подвергнуть диалектическому разбору. Но прежде чем углубляться, скажи: узнаёшь ли ты в этом возражении нечто от самого Гегеля? Или ты полагаешь, что я навязываю твоей системе чуждый ей упрёк?

1. — Я узнаю. И готов следовать за твоей мыслью далее. Продолжай же.

2. — Итак, обратимся к первому акту твоей дедукции, к тому основанию, на коем покоится всё последующее здание. Твой тезис, если я верно расслышал его, гласит: дабы быть конкретным Лицом, Абсолют должен иметь пространственно-временную границу, тело из плоти и костей. Ибо без сей границы, говоришь ты, Дух остаётся абстракцией, не способной ни слышать молитв, ни простирать длани для объятия.

1. — Ты верно изложил мою мысль. Я слушаю твоё возражение.

2. — Позволь же мне высказать контраргумент, опирающийся на спекулятивное различие, которого ты, как мне кажется, не проводишь с должной строгостью. Ты смешиваешь, друг мой, конечную определённую — то, что на языке немецких философов зовётся *Bestimmtheit*, — с абсолютной конкретностью, или *Konkretion*. А меж тем различие сие решающее.

1. — Что же ты вкладываешь в сии именованья? Я хотел бы уразуметь твою мысль прежде, чем ты поразишь ею мою постройку.

2. — Внемли. Конечная определённость есть свойство всякой вещи, существующей в пространстве и времени. Камень имеет границу там, где кончается его твёрдость и начинается воздух. Человек имеет границу своей кожи. Это и есть наличное бытие, Dasein — бытие-здесь-и-теперь, ограниченное от иного. Ты приписываешь Богу именно такую определённость, полагая, что лишь она дарует Ему конкретность Лица. Но у Гегеля Дух обретает конкретность иным путём.

1. — Каким же? Я слушаю тебя со вниманием.

2. — Не через внешнюю границу материи, положенную извне, но через процесс саморазличения и возвращения к себе в инобытии. Вот подлинная диалектика конкретного. Дух полагает себя как иное себе — как природу, как мир, как историю, — и в этом ином он не теряет себя, но узнаёт себя, возвращается к себе обогащённым. Конкретность его есть не застывшая форма, а само это движение, эта живая пульсация самоопосредования. Ты же хочешь заменить сие величественное движение на неподвижную границу тела, словно прибиваешь Абсолют гвоздями к одному месту в пространстве.

1. — Ты полагаешь, что тело, «плоть и кости», низводит Бога до уровня вещи?

2. — Именно это я и утверждаю. Тело как «плоть и кости» есть форма наличного бытия, Dasein. Но Абсолютное не может быть одним из сущих рядом с другими. Ибо если Бог есть сущее среди сущих, пусть даже величайшее из них, то Он уже ограничен иным, уже имеет вне Себя то, чем Он не является. А это значит: Он конечен. Ты, стремясь спасти конкретность Бога, невольно ввергаешь Его в конечность, делаешь Его вещью среди вещей. И тогда вопрос «где находится Бог?» становится столь же правомерным, как вопрос «где находится этот камень?» — а это, согласишься, есть умаление, а не возвеличение Божества.

1. — Твоя речь стройна. Но позволь мне уточнить: ты утверждаешь, что гегелевский Дух, лишённый тела в моём смысле, всё же конкретен? Не есть ли это противоречие в терминах?

2. — Нет, не противоречие, а спекулятивное постижение. Конкретность Духа — в его содержании, в полноте пройденного им пути, в снятии всех определений, а не в пространственной очерченности. Вспомни, как сам Гегель говорит об Абсолютном Духе в конце «Феноменологии»: он есть Голгофа, воспоминание о всех пройденных формах сознания, череда духов, каждый из которых умер для того, чтобы жить в целом. Эта полнота и есть его конкретность — не телесная,

но духовная, историческая, логическая.

1. — Я слышу тебя. Итак, твой упрёк в том, что я подменил конкретность — определённой, а Духа — вещью.

2. — Именно. И прежде чем двигаться к следующим актам твоей дедукции, я прошу тебя осмыслить это различие. Ибо если первый камень твоего здания дал трещину, то не обрушится ли под собственной тяжестью всё, что воздвигнуто над ним?

1. — Твой вопрос суров, но справедлив. Я приму его в себя и дам ему созреть. Но не останавливайся на первом акте — я жажду услышать, как ты оспоришь и прочие ступени моего восхождения.

2. — Позволь же мне сперва изложить диалектический вывод, проистекающий из сказанного, дабы ты яснее узрел, куда заводит твоё собственное рассуждение, если провести его с большею строгостью.

Ты утверждаешь, и я согласен с тобою в этом, что подлинное самосознание требует иного. Дух, не имеющий пред собою ничего, кроме себя самого, остаётся в плену абстрактного тождества, не ведая ни различия, ни жизни. Это мы оба признаём. Но вот где расходятся наши пути: ты пола-

гаешь, что сие иное должно оставаться вовне, как вечная граница, как нерастворимая плоть, стоящая напротив. Я же, следуя диалектике, утверждаю: иное должно быть снято — aufgehoben — в единстве. Снято в том тройственном смысле, который вложил в сие слово германский мудрец: упразднено в своей обособленности, сохранено в своей истине и поднято на высшую ступень.

1. — Ты говоришь о снятии. Но не исчезает ли в этом снятии сама инаковость, а с нею и возможность любви, о коей мы столько рассуждали?

2. — Выслушай дальнейшее, и ты увидишь, что не исчезает, но обретает свою подлинную форму. Вернёмся к твоему представлению: Бог обладает телом, ограниченным в пространстве. Я задаю тебе простой вопрос, и прошу ответить на него не уклончиво, но прямо: что находится вне этого тела?

1. — Пространство, материя, быть может — иные миры, иные боги.

2. — Вот именно. Если есть внешнее — а пространственное тело по самому своему понятию предполагает внешнее, ибо граница есть то, за чем начинается иное, — то Бог твой не бесконечен в смысле полноты бытия. Он есть одно сущее наряду с другими сущими. Он, возможно, величайшее

из них, древнейшее, могущественнейшее — но всё же одно из. Твой Абсолют, друг мой, становится при таком рассуждении не основанием бытия как такового, а лишь «Самым Большим Существом». Великаном среди карликов, но всё же обитателем того же космоса, подчинённым тем же условиям пространственной рядоположенности. А это, согласишься, не есть Абсолютное в том смысле, какой придаёт сему слову философия, взыскующая первопринципа.

1. — Ты находишь, что тело неизбежно делает Бога частью мира, а не его Творцом и Основанием?

2. — Именно так. И в этом — роковая черта твоей онтологии. Теперь же позволь ответить на твой упрёк, будто гегелевский Дух «не имеет ушей» и потому глух к молитве. Этот упрёк, прости меня, бьёт мимо цели, ибо предполагает, что слышание возможно лишь через телесный орган. Но всмотришься: разве слышит ухо само по себе? Не слышит ли душа через ухо? И разве не может Дух, прошедший через всю полноту инобытия и снявший её в себе, обладать всей полнотой чувства — но не в грубой непосредственности телесного органа, а в снятом виде?

1. — Что же ты разумеешь под «снятым видом» чувства? Не абстракцию ли, лишённую живой трепетности?

2. — Нет, не абстракцию. Внемли: полнота чувства возвращается к Духу в конкретности сообщества верующих. Ибо что есть Церковь, как не живое тело Духа, где каждый член слышит, видит, осязает и сострадает? И далее: полнота эта присутствует в истории, которая поистине есть «тело» Духа, его внешнее явление и одновременно его внутреннее содержание. Страдания мира, молитвы святых, стоны угнетённых и ликование освобождённых — всё это входит в жизнь Абсолютного Духа не как чуждая ему материя, но как его собственное инобытие, снятое и примирённое в нём. Гегелевский Бог не глух — Он есть само средоточие всякого слышания, но не через плотские уши, а через всю толщу исторического и общинного бытия, в коем Он узнаёт Себя.

1. — Ты утверждаешь, что история и сообщество суть истинное тело Бога, а не плоть и кости?

2. — Я утверждаю, что это — более конкретное, более духовное и более абсолютное «тело», нежели то, которое ты приписываешь Божеству. Ибо твоё тело ограничивает, а это — вмещает в себя бесконечность. Твоё тело ставит предел, а это — само есть процесс снятия всех пределов. Таков диалектический вывод первого акта, и я прошу тебя взвесить его на весах разума, прежде чем мы перейдём ко второму.

А впрочем, ныне перейдем же мы и ко второму акту де-

дукции твоей, где ты, опираясь на Аксиому Любви, выводишь необходимость множества богов. Твой тезис, если обнажить его до логического остова, гласит: Любовь требует множества онтологически независимых центров воли и сознания; следовательно, плюрализм богов онтологически необходим. Так ли я излагаю?

1. — Именно так. Любовь не может быть любовью к себе, она требует Другого — не тени, не модуса, но подлинно иного Лица. Я слушаю твоё возражение.

2. — Внемли же. Первое, в чём я усматриваю погрешность твоего рассуждения, есть поспешный скачок от логической необходимости отношения к нумерической множественности субстанций. Ты прав: любовь есть отношение. Но следует ли из этого, что любящие суть отдельные, самосущие субстанции, каждая со своим особым «телом из плоти и костей» и своей обособленной сущностью? Не переносишь ли ты сюда, в сферу Абсолютного, ту форму множественности, что знакома нам из мира конечных вещей, где один камень лежит рядом с другим?

1. — Ты полагаешь, что я мыслю Божественную множественность по образу чувственной рядоположенности?

2. — Именно это я и подозреваю. Но позволь мне про-

должить. Ты подверг критике классическую и гегелевскую Троицу, назвав её «нарциссизмом модусов», где Единый Бог лишь играет три роли. Однако эта критика, прости меня, основана на недоразумении. Гегелевская Троица в его спекулятивной интерпретации есть нечто гораздо более глубокое. Она есть жизнь самого Понятия. Отец — не просто «роль», а момент абстрактной всеобщности, чистое в-себе-бытие. Сын — не просто «модус», а момент особенного, инобытие, в котором всеобщность полагает себя как иное себе, как конечное, как мир. Дух — не третий «актёр», а возвращающаяся единичность, конкретное единство первых двух, в котором они сняты и сохранены. Это не нарциссизм, ибо здесь есть подлинное различие, реальное движение самоотчуждения и возвращения. Но это различие — внутри тождества сущности, а не между отдельными сущностями.

1. — Ты утверждаешь, что различие внутри единой сущности достаточно для подлинной любви? Не есть ли это всё же утончённая форма одиночества?

2. — Я утверждаю, что это единственная форма, совместимая с Абсолютностью. Ибо если ты вводишь многих богов, каждый из коих есть самостоятельная субстанция, то перед тобой встаёт новый, неразрешимый вопрос. Ты предлагаешь, как ты выразился, «бесконечную регрессию Богов» или бесконечную цепь. Но я опознаю в этой конструкции

то, что Гегель именовал дурной бесконечностью — schlechte Unendlichkeit. Это простое повторение одного и того же отношения (Бог рождает Сына, тот становится Отцом и рождает нового Сына, и так ad infinitum). Скажи, что прибавляется в каждом новом витке? Если природа Божества одна и та же, если отношение то же самое, то перед нами не обогащение, а монотонное тиражирование. Содержание не возрастает, оно лишь умножается количественно. Так дурной бесконечный ряд чисел не даёт ничего нового по сравнению с понятием числа как такового.

1. — Ты находишь мою спираль обожения однообразной? Но я говорил о новых мирах, о новых духах, о приращении славы.

2. — И здесь мы подходим к ещё более глубокой трудности. Если боги твои абсолютно независимы — а ты настаивал на их «реальном различии» и самостоятельных центрах воли, — то что гарантирует их согласие? Почему они любят друг друга, а не находятся в состоянии войны всех против всех, подобно множественным богам языческих пантеонов, вечно враждующим из-за власти и ревности? Чтобы обеспечить гармонию Совета Богов, твоя система вынуждена тайно ввести некий мета-закон любви, который стоит над самими богами и предписывает им их благое поведение. Но если такой закон есть, то именно он, а не сами боги, оказыва-

ется подлинным Абсолютом. Бог в твоей системе перестаёт быть высшим принципом и становится лишь подчиняющимся принципу. А это, друг мой, есть незаметное низложение Божества с престола первопринципа.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.