

## НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



### Наталья РОСТОВА

кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 1; e-mail: nnrostova@yandex.ru

## ИДЕЯ СМЕРТИ БОГА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассматривается идея смерти Бога с точки зрения философской антропологии. Автор подробно разбирает историю формирования этого понятия, отмечая, что интеллектуальной колыбелью для него послужила культура эпохи Возрождения и философия Нового времени, квинтэссенцией которой стало высказывание Л. Фейербаха о том, что тайна теологии кроется в антропологии. Другими словами, Бог провозглашён Фейербахом проекцией человеческой субъективности. Автор статьи показывает, что известному тезису Ф. Ницше «Бог умер» предшествует почти столетняя рефлексия идеи смерти Бога. В частности, она наблюдается у немецких мыслителей Жан-Поля, Гегеля и Гейне. Автор отмечает, что в XX в. редукция фигуры Бога характерна для психоанализа, экзистенциализма, философии постмодернизма, философии сакрального. В современной мысли автор отмечает два направления в осмыслении фигуры Бога – утилитаризм и так называемую философию теологического поворота. Эти направления, по мнению автора, различны не по фундаментальной установке, а по степени откровенности в раскрытии своей позиции. Представители утилитаризма открыто предъявляют свои атеистические послышки, представители философии теологического поворота, по преимуществу, пытаются завуалировать своё желание редуцировать абсолютного трансцендентного Бога.

Ключевой раздел статьи посвящён разбору основных в современной философии интерпретаций идеи смерти Бога. Автор выделяет восемь таких трактовок, а именно: 1) Смерть Бога как смерть метафизики; 2) Смерть Бога как

смерть Смысла; 3) Смерть Бога как рождение автономного Тела; 4) Смерть Бога как атеизм Бога; 5) Смерть Бога как тотальное воплощение; 6) Смерть Бога как смерть телеологии; 7) Смерть Бога как имманентизм; 8) Смерть Бога как смерть человека. Разбирая каждую из этих интерпретаций отдельно, автор показывает проблематичные моменты их аргументации.

Автор делает вывод о том, что подлинная суть идеи смерти Бога раскрывается тогда, когда она рассматривается как реализация философии имманентизма. Прямым следствием этой философии является идея смерти человека. Фигура Бога онтологически обеспечивает возможность антропологического феномена, т. е. автономного и свободного присутствия в мире субъективности. Бог в своей единственности, трансцендентности и абсолютности является той внутренней для человека крепкой, которая позволяет хаосу субъективности выстроиться в порядок сознания. Это позволяет автору заключить, что тайна антропологии, вопреки Фейербаху, кроется в теологии.

**Ключевые слова:** смерть Бога, смерть человека, сознание, субъективность, имманентизм, теологический поворот в философии, антропология, постметафизика, сакральное, атеизм

Однажды, на заре новой эры, корабль, проплывающий тихим вечером мимо острова Пакси, достигла ошеломительная новость. «Великий Пан умер», – возвестил неведомый голос с острова. «Тамуз, – продолжил голос, обращаясь к кормчему, – когда будешь проходить мимо Палоди, объяви о том, что Великий Пан умер». Кормчий исполнил повеление, и в ответ услышал великий плач. Так рассказывает Плутарх историю, послужившую источником культурного мифа. Великий Пан умер, на смену язычеству пришло христианство. И не важно, кем был этот Тамуз, не произошло ли простое совпадение имени случайного кормчего и сирийской транскрипции имени бога Адониса, по которому раздался ритуальный плач, объясним ли Пан в терминах греческой культуры или его фигуру следует разгадывать, исходя из египетской традиции, о чём до сих пор спорят учёные, важно то, что культура освоила эту формулу, взяв её за основу. Время прежней силы истекло. Её теперь теснят иные основания. Но вот на рубеже XVIII–XIX вв. мы вновь слышим: «Бог умер». Человечество снова решается вступить в новую эру.

Формула «Бог умер» является определяющей для современного сознания. Она содержит в себе трамплин, воспользовавшись которым человек приступил к опытам самоконфигурирования. Бог умер, и это событие несёт позитивный смысл, ибо Бог с необходимостью должен быть преодолен, дабы человек родился. Именно такое воодушевление объективировано в этой формуле. Поэтому заявление философии о «смерти Бога» не имеет никакого отношения к Голгофской драме, вопреки мнению некоторых историков мысли и прогрессивных теологов.

Христианский Бог до сих пор на кресте, он вечно умирает за человечество и вечно воскресает, воскрешая тем человека. Он не умер, а «смертью смерть поправ». Философия тем временем редуцирует Бога к этапу формирования Человека. И смыслом этой редукции преисполнены самые изощрённые философские системы, пытающиеся преподнести нам смерть Бога как смерть идола и рождение подлинного Бога. Но подлинность эта на поверку оказывается связанной с человеком, а не с Богом. О новом человеке грежит философия, а не о новом Боге.

## **Ницше**

Событие «смерти Бога» в культуре связано с именем Ницше. Однако его клич явился лишь поздней квинтэссенцией настроения эпохи.

В 1882 г. Ф. Ницше в «Весёлой науке» провозглашает смерть Бога. Безумец, бегающий при дневном свете с фонарём, восклицает: «Где Бог? – воскликнул он. – Я хочу сказать вам это! 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 её солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперёд, во всех направлениях? Есть ли ещё 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 всё сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим ещё шума могильщиков, погребавших 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 – 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!» [16].

Уже в этих словах Ницше очерчивает смысл события смерти Бога – не должны ли, говорит он, мы сами теперь обратиться в богов? Смерть Бога сулит рождение высшей породы человека. Но смерть Бога оказывается недостаточным основанием для этого. Ведь помимо Бога есть ещё его тень, и нужно, говорит Ницше, победить и её. «Бог мёртв: но такова природа людей, что ещё тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. – И мы – мы должны победить ещё и его тень!» [17, с. 71].

Задолго до Ницше ещё жёстче и пронзительнее о смерти Бога высказались три великих немца – Жан-Поль, Гегель и Гейне.

## Жан-Поль

Открывая «внутреннюю Африку» человеческой души, Жан-Поль обнаруживает в ней страх смерти Бога. Страх перед немой вселенной, полной случайностей. Страх перед тем, что разрушает «я». В романе «Зибенкэз», опубликованном в 1796–1797 гг., Жан-Поль приводит речь мёртвого Христа, говорящего с вершины мироздания о том, что Бога нет.

Жан-Поль рассказывает, будто ему привиделся храм на окружённом свинцовым туманом кладбище, по которому бегали никем не отбрасываемые тени. Он вошёл в храм, тени окружили алтарь. «И вот, – говорит Жан-Поль, – снизошёл на алтарь высокий, благородный образ, исполненный вечной боли, и все мёртвые возгласили: “Христе, Бога нет?” И он ответил: “Бога нет”. И тогда не только грудь призраков, но все они забились в конвульсиях и один за другим стали распадаться от страшного трепета. А Христос продолжал: “Я шёл через миры, проникал в горячие звёзды и летел вместе с млечным путём через пустыни вселенной, но Бога нет. Я спускался вниз до последних пределов, куда доходит тень сущего, смотрел в бездну и звал: “Отче, где ты?” – но слышал я лишь гудение вечности, никем не управляемое. Мерцающая радуга жизни повисала над бездной, с неё скатывались капли и падали вниз. Но радугу может зажечь только солнце, а солнца не было! Я искал божественного ока в бесконечной вселенной, но вселенная смотрела на меня пустой бездонной глазницей. Вечность снова и снова пережёвывала самое себя, она лежала на хаосе, сея в нём всё больший распад. Вопиите, разлаженные звуки, разрывайте тени: “Его нет!”» [10, с. 342]. Тени рассеялись. Храм провалился. Земля и солнце исчезли. Мироздание низверглось. «И теперь Христос, – продолжает Жан-Поль, – стоял на вершине безмерного мира и смотрел вниз на усеянную тысячами солнц вселенную, она была подобна руднику, в вечной ночи которого солнца были лампами рудокопа, а млечные пути сереброносными жилами. Когда Христос посмотрел на теснящиеся миры, на факельный танец небесных блуждающих огней, на красно-коралловые островки бьющихся сердец, когда он увидел, как один обитаемый мир за другим бросает свои наполненные тёплым светом души на мёртвое море, подобно морским бомбам, разбрасывающим плавающие огни по волнам, он поднял свой взгляд и устремил его на Ничто, на пустую бесконечность и, будучи преисполнен своей природы Высшего человека, произнёс: “Застывшее, немое Ничто! Холодная, вечная необходимость! Безумная случайность! Вам ведомо то, что есть под вами? И когда же вы совсем разрушите этот воздвигнутый мир и меня? Скажи, случайность, ты не знаешь, что, проносясь ураганом через

звёздную метель, ты задуваешь огни солнц, что рядом с тобой росинки созвездий перестают сверкать? Но до чего же каждый из нас одинок в огромном склепе вселенной, рядом со мной только я! Отче, Отче, где твоя бесконечная грудь, я бы смог отдохнуть на ней! И если каждое я есть свой собственный отец и создатель, почему оно не должно быть и своим собственным ангелом смерти?..” ...Христос смотрел вниз, и его взгляд был полон слёз. Он сказал: “Раньше я был на ней. Тогда я был счастлив, тогда у меня ещё был мой вечный Отец. С нагорных мест я смотрел радостно в бескрайнее небо, и моя пронзённая грудь припадала к Его успокоительному образу, и в своей горькой смерти я мог ещё произнести: “Отче, освободи Своего сына из его кровавой оболочки, поднеси его к Своему сердцу!”.. Счастливые, сверхсчастливые жители Земли, вы ещё верите в Него. Может быть, сейчас заходит ваше солнце, и вы падаете на колени в слезах, цветах и сиянии, возносите блаженно-счастливые руки и взываете к открытому небу: “И меня знаешь Ты, Бесконечный, и все мои раны знаешь. В моём вечном упокоении Ты меня примешь и закроешь эти раны”. ...Бедные люди, после смерти никто не уймёт ваши раны! Горемыка, ложащийся больной спиной в землю, чая восстать ото сна прекрасным утром полным правды, добра и радости, пробуждается в бурлящем Хаосе, в вечной ночи. Утро не приходит, не приходит исцеляющей руки, не приходит бесконечный Отец. Смертный, стоящий рядом со мной, молись Ему, если ты ещё жив, или ты потеряешь Его навечно!”» [10, с. 342–343]. Я, говорит Жан-Поль, проснулся и начал молиться. Передо мной был бранный мир и бесконечный Отец.

Для Жан-Поля Христос – уже человек, но его голос пока ещё полон ужаса от того эксперимента, который предстоит человеку, утратившему Бога. Он знает, что без Бога дух рассыпается на «на ртутные шарики бесчисленных я», что осиротевший человек тогда в своей неприкаянности «прилеплен к огромному мёртвому телу природы» [10, с. 340]. Бог умер, но, говорит Жан-Поль, возможен Бог как видение, как тот, кто существует, покуда мы молимся ему. XIX век примет этот эксперимент с радостью.

## **Гегель**

Гегель связывает смерть Бога с несчастным сознанием, с «трагической судьбой достоверности себя самого». Как он говорит, несчастное сознание есть «сознание потери всей существенности в этой достоверности себя и потери именно этого знания о себе, – потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что бог умер» [5, с. 416]. Гегелю важно превращение всеобщего в самосознание, чистого духа – в действительный дух, субстанции – в субъект, и точкой этого превращения он полагает смерть Бога.

В 1807 г. в «Феноменологии духа» Гегель пишет: «Смерть посредника есть смерть не только природной стороны его или его особенного для-себя-бытия; умирает не только сорванная с сущности уже мёртвая оболочка, но и абстракция божественной сущности. Ибо посредник, поскольку его смерть ещё не завершила примирения, есть то одностороннее, которое знает “простое” мышления как сущность, знает в противоположности к действительности; эта крайность самости ещё не обладает одинаковой ценностью с сущностью; это обретается самостью только в духе. Следовательно, смерть этого представления содержит в себе в то же время смерть абстракции божественной сущности, которая не установлена в качестве самости. Эта смерть есть скорбное чувство несчастного сознания, что сам бог умер. Это жестокое выражение есть выражение просто сокровеннейшего знания себя, возвращение сознания в глубину ночного мрака “я = я”, который вовне себя уже ничего не различает и не знает. Это чувство, следовательно, на деле есть потеря субстанции и её противостояния сознанию; но в то же время это – чистая субъективность субстанции или чистая достоверность себя самого, чего недоставало субстанции как предмету или тому, что непосредственно, или чистой сущности. Таким образом, это знание есть одушевление, в силу которого субстанция стала субъектом, её абстракция и безжизненность умерли, она, следовательно, стала действительной и простым и всеобщим самосознанием» [5, с. 434–435].

Переводчики и комментаторы Гегеля часто видят в его словах о смерти Бога цитату из гимна Лютера. У Лютера, равно как и в другой христианской литературе, близкой по времени к Лютеру и последующей, действительно встречается фраза о смерти Бога. Лютер пишет о Христе, который лежит в оковах смерти. Но далее продолжает: отданный за наши грехи, и снова он воскреснет и дарует нам жизнь. Тот же христианский мотив содержит гимн Иоганна Риста. Он пишет:

О великая беда!  
Сам бог умер,  
На кресте погиб,  
И этим Царствие Небесное  
С любовью заработал для нас.

В этих гимнах воспевается спасительная жертвенность Христа, а не тотальная смерть Бога, которая противоречит идее спасения. Гегеля же волнует именно эта тотальность. Он ссылается на Паскаля, который видел в мире утрату Бога. Но обходится с ним так же, как и с истинами христианства. Паскаль говорит: «То, что является нам, не свидетельствует ни о совершенном отсутствии, ни о явном присутствии божества, но о присутствии Бога сокровенного. На всём лежит эта печать. Единственный, кто знает природу, – знает ли он её лишь на горе себе?.. Нельзя, чтобы он вовсе ничего не видел; нельзя также, чтобы он видел так много, что мог

бы вообразить, будто обрёл Бога; но пусть он видит достаточно, чтобы знать, что он Его утратил; ведь, чтобы знать о своей утрате, нужно видеть и не видеть; это как раз и есть нынешнее состояние природы» [18, с. 202]. Бог ни открыт, ни закрыт, но, по словам пророка, сокровенен. Что значит: Бог сокровенен? Это значит, что Бог открывается в смирении. Или, как говорит Паскаль, Он даёт достаточно света ищущим Его и достаточно тьмы отвернувшимся от Него. Знать об утрате Бога – значит постичь свою греховность, открыть смысл Христа. Сознание утраты Бога – это не смерть Бога, это смерть ветхого человека, момент обращения, узрение света, который открывает мир как разлад и Христа как Истину. «Если бы вовсе, – пишет Паскаль, – не было тьмы, человек не осознал бы своей греховности; если бы вовсе не было света, человек не надеялся бы на исцеление. Итак, это не только справедливо, но и на пользу нам, что Бог отчасти сокровенен, отчасти открыт, потому что для человека равно опасно и знать Бога, не зная своего ничтожества, и знать своё ничтожество, не зная Бога» [18, с. 200]. Сокровенность – это испытание, дверь, преграждающая путь фамильярному отношению к Богу, равно как и любовь Бога, не желающего тирании самоутверждения над человеком. Гегель желает видеть здесь лишь тезис о пустотах, уготованных миром Богу.

Что значат «жестокие» слова «бог умер»? Они, говорит Гегель, «просто» значат сокровеннейшее знание себя, чистую достоверность себя ценой потери субстанции. Абстрактная и безжизненная божественность умирает, позволяя родиться субъекту. Возвращение сознания в глубину ночного мрака «я = я» не есть смерть или безумие, но одушевление человеком субстанции, или, что то же самое, учреждение себя в преодолении её самодовлеемости. Другими словами, Бог – это помеха для достоверности человека. Преодолевая Бога, человек достигает своей истины. Или, как говорит Гегель, субстанция становится субъектом.

Понятие субъекта Гегелю необходимо для того, чтобы уйти от статики субстанции, чтобы рассматривать бытие не только как природу, но и как человека. Кожев резюмирует суть гегелевской системы: «...Гегель принимает иудео-христианскую антропологическую традицию лишь в её крайне атеистической форме. Абсолютный Дух или Субстанциальный Субъект, о которых говорит Гегель, не тождественны Богу. Гегелевский Дух представляет собой пространственно-временную тотальность природного Мира, которая включает в себя человеческий Дискурс, раскрывающий этот Мир и самого себя. Другими словами, Дух есть Человек-в-Мире: смертный Человек, живущий в Мире, лишённом Бога, и говорящий обо всём том, что существует, и обо всём том, что он создаёт, включая самого себя» [13, с. 146].

Уходя от античной модели человека к иудео-христианской, позволившей говорить о человеке как о свободном индивидуе, Гегель преодолевает и последнюю. Для него дух – это человеческий дух, а не божественный. И именно он обожествляется.

Сутью гегелевской системы Кожев называет идею смерти. Именно добровольная осознанная смерть человека, его принципиальная конечность делает возможной диалектику. Смерть – это залог свободы человека. От вечной статики Бытия и Бога, от детерминированности данным спасает смертность как момент отрицания наличного. Смерть, говорит Кожев, есть высшее проявление свободы. «Человек не мог бы быть свободным, если бы он, по самой своей сущности, не был смертным. Свобода есть независимость от данного, то есть возможность отрицать его таким, как оно дано, и только через добровольную смерть человек может избежать захваченности какими бы то ни было условиями наличного существования. Если бы Человек не был бы смертен, если бы он не имел возможности “без необходимости” предать себя смерти, то он не смог бы избежать жёсткой определённости тотальностью наличного Бытия, которую, в таком случае, вполне можно было бы назвать “Богом”» [13, с. 172–173]. Здесь смерть Бога совпадает со смертью человека. Упраздняя власть тотальной данности, человек извлекает свободу. Смерть Бога есть прощание с субстанцией, и в том же самом смысле есть смерть человека наличного, природного, античного. Перефразируя Делёза, можно сказать, что Гегель призывает убить в себе Бога, преодолеть субстанцию, позволяя высвободиться свободе субъекта. Идея конечности привносит в мир возможность становления, динамики как пространства свободы. Кожев поэтически назовёт гегелевского человека ошибкой бытия. Но эта ошибка становится возможной благодаря необратимому приятию на себя атрибутов Христа – свободы, индивидуальности, историчности.

Гейне говорит, что Гегель выстраивал такие сложные рассуждения, будто бы опасаясь, что его поймут.

## Гейне

В 1835 г. в книге «К истории религии и философии в Германии» Г. Гейне с «чувством неизъяснимого ужаса» вещает нам о духовной катастрофе, разразившейся в германском мире, и уподобляет её Великой Французской революции, ибо она рушит старый образ мысли, рвёт связи с прошлым и отсекает все традиции. «Наша грудь, – пишет Гейне, – полна ужасающего сострадания – к смерти готовится сам старый Иегова. Мы так хорошо знали его, с его колыбели в Египте, где он воспитывался среди божественных тельцов, крокодилов, священных луковиц, ибисов и кошек. Мы видели, как он распрощался с этими соучастниками детских игр и с обелисками и сфинксами родной нильской долины и как в Палестине стал он у бедного пастушеского народа маленьким Богом-Царём и обитал в собственном дворце-храме. Мы видели затем, как он соприкоснулся с ассирийско-вавилонской цивилизацией и отринул от себя свои слишком человеческие страсти, перестал изрыгать только гнев и



месть, во всяком случае перестал немедленно обрушиваться громом по поводу всякой мелкой подлости. Мы видели, как он переселился в Рим, в великую столицу, где он отрёкся от всех национальных предрассудков, провозгласил небесное равенство всех народов и с помощью столь прекрасных фраз образовал оппозицию против старого Юпитера и так долго интриговал, пока не добился главенства и не подчинил себе с высоты Капитолия и град и мир – *urbem et orbem*. Мы видели, как он всё более и более одухотворялся, как он стонал в блаженной расслабленности, как он сделался любвеобильным отцом, всеобщим другом человечества, благодетелем вселенной, филантропом... Всё это ничем не могло ему помочь. Слышите звяканье колокольчика? Преклоните колена... Это несут святые дары умирающему Богу» [6, с. 132–133].

Бог умирает, и причину его смерти Гейне видит в немецкой философии. Канта он называет «великим разрушителем в царстве мысли», который «далеко превзошёл своим терроризмом Максимилиана Робеспьера» [6, с. 139]. Именно с его «Критики чистого разума», вынесшей вопрос о Боге за скобки, начались необратимые идейные сдвиги. Завершил «великий цикл революции» Гегель [6, с. 196]. Но это не значит, что революция в прошлом. Революция – в будущем. Гейне предчувствует её нарастающую мощь. Христианство, говорит он, ослабило германский воинственный дух. Но этот «талисман» покидает его. Настанет день, и воинственность вновь покажет себя: «...из забытого мусора восстанут старые каменные боги, протрут глаза, засыпанные тысячевековой пылью, и, наконец, поднимется на ноги Тор со своим исполинским молотом и разгромит готические соборы...» [6, с. 200].

## **От интеллектуальной колыбели до наших дней**

Событие смерти Бога было подготовлено эпохой Возрождения и философией Нового времени. Обратную сторону антропоцентризма эпохи Возрождения, при котором человек приоткрыл свою звериную суть, описал А. Лосев [14]. Философию Нового времени определил Декарт. Для него человек стал субъектом, который сам в себе ищет удостоверение себя и мира и сам устанавливает себе закон. Знаменитое *cogito ergo sum* говорит о новом положении человека, который отныне становится основанием достоверности и истины. Как замечает Хайдеггер, христианство в Новое время продолжает существовать, но теперь оно подобно свету угасшей тысячелетие назад звезды. Оно уже более не имеет силы, ибо оказывается неспособным создавать само. Оно лишь приспособливается к себе завоевания модерна.

Свобода создавать самому себе закон теснит свободу Откровения. В XVII в. оформилось представление об автономии морального и правового мира по отношению к миру религиозному. Гуго Гроций сформу-

лировал идею естественного права. Для него «естественное право настолько неизменно, что изменить его не может даже Бог... Так же как Бог, – говорит Гроций, – не мог повлиять на то, чтобы дважды 2 не было четыре, Он не может повлиять и на то, чтобы дурное по своей внутренней природе не было дурным» [9, с. 208]. Отныне Богу приходится приспособливаться к истинам мира.

Религию Откровения, конкретность христианства потеснила идея естественной религии. Понятие об общей для всех религий истине, к которому пришли уже Х.Л. Вивес, Ж. Боден, Дж. Бруно, берёт на вооружение деизм Просвещения. Но философия Нового времени преодолела и деизм, равно как и пантеизм, поставив фигуру Бога под вопрос.

Юм и Кант свели религию к здравому смыслу. Для Фихте Бог оказался моральным порядком, который осуществляет сам человек. Другими словами, Бог существует в той мере, в какой человек актуализирует этот порядок. Гегель связал нерасторжимой связью постижение человеком самого себя в Боге с постижением Богом самого себя в человеке. Бог оказался этапом на пути самопознания исторического духа. Бруно Бауэр сравнил Гегеля с ветхозаветным змием и объявил час суда над ним, который должен сделать тайное явным. Вскрывая завуалированную суть гегелевской системы, он показал, что для Гегеля религиозное отношение есть не что иное, как внутреннее отношение самосознания к самому себе, что кажимые различия между сознанием и субстанцией есть лишь производное самого этого сознания, объективирующего свои состояния в религиозные представления. Субстанция – это лишь момент движения, в котором сознание расстается со своей конечностью на пути к самосознанию, которое воспримет бесконечность и всеобщность субстанции как свою сущность. Кто, говорит Бауэр, вкусил религиозное ядро этой системы, «тот умер для бога, ибо он считает бога за мертвеца» [2, с. 60].

Фейербах пошёл дальше, предложив принять «духовные ванны» и освежиться «холодной водой естественного разума» [20, с. 11]. Тайна теологии, говорит он, есть антропология. В глубине сверхъестественных тайн религии лежат естественные истины, «мистерии человеческого рода» [20, с. 22]. Религия есть не что иное, как раздваивание человека в самом себе, объективация собственной сущности и представление её в качестве Другого. Бог – это очищенная, объективированная сущность человека. Другими словами, Бог есть результат субъективных состояний человека, это конфигурация, разворачивающаяся в рамках его имманенции. А это значит, что Бога нет. Нет трансценденций, нет и у человека трансцендентных измерений.

О засилье «имманентизма» в философии писал ещё в 1916 г. С. Булгаков, назвав его «суховеем», тянущим с германского запада: «Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Бёме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен –

все эти, – говорит Булгаков, – столь далеко расходящиеся между собою струи германства в “имманентизме”, однако, имеют общую религиозную основу. Столь слабо ощущается в нём расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро- и человекобожию разных оттенков и проявлений» [4, с. 8–9].

Набирающая мощь наука позволила О. Конту создать проект позитивной религии человечества. То есть религии без Бога, имеющей в качестве предмета почитания единое и истинное Великое Существо – социальный организм. Понятие религии Конту понадобилось лишь для того, чтобы подчеркнуть примат коллективного над индивидуальным, альтруистического – над эгоистическим, аффективного – над умозрительным в нравственном устройстве социума.

XX век приступил к ещё более смелым антропологическим экспериментам. Бог в психоанализе оказался детерминированным бессознательными душевными процессами. Экзистенциализм разрушил представление о сущности человека, выдвинув на первый план категорию существования и вместе с тем отказав Богу в конституирующей функции по отношению к человеку. Этой стратегией воспользовалась постмодернистская линия, усилив её тем, что устранила из своей онтологии категорию ничто. Философия сакрального, оформившаяся на рубеже XIX–XX вв., подменила абсолютного трансцендентного Бога идеей абстрактного, в конечном итоге приватного сакрального.

Современная мысль в вопросе о фигуре Бога колеблется между утилитаризмом и тем, что в литературе принято называть «теологическим поворотом». Эти позиции, однако, вовсе не задают интеллектуальной амплитуды. Скорее, они синонимично служат выражением одной и той же идеи – идеи преодоления трансцендентного Бога. Позитивно-утилитарный подход к фигуре Бога строится на открытых атеистических позициях, чаще всего оперируя истинами биологии, психологии и социологии. К представителям такого подхода можно отнести Р. Рорти, Р. Докинза, Д. Деннета, А. де Боттона, М. Онфре, С. Харриса, К. Хитченса и др. Философия теологического поворота, напротив, скрывает в своём дискурсе идею смерти Бога, пытаясь её трактовать как смерть *такого* Бога – морального, опредмеченного, наличного, не соответствующего тем самым идее божественности. К представителям философии теологического поворота в широком смысле относятся Э. Левинас, М. Анри, Ж.-Л. Марион, А. Бадью, Дж. Ваттимо, С. Жижек, Дж. Агамбен и др. Наряду с таким прочтением тезиса о смерти Бога следует рассмотреть иные трактовки, характерные для современной философии.

## Что значит смерть Бога?

Приведём наиболее популярные интерпретации идеи смерти Бога.

### 1. Смерть Бога как смерть метафизики

С лёгкой подачи Хайдеггера, комментирующего Ницше, смерть Бога и смерть метафизики стали эквивалентными понятиями. Но так ли это? Что значит смерть метафизики?

Под лозунгом современной философии о смерти метафизики скрывается несколько смыслов. Постметафизика читается как переход от сверхчувственных понятий в описании мира к чувственным, от представления о структуре и статике как основаниях мира – к представлению о его динамике, от оперирования понятием Бога и его объективаций – к его хвале, от понимания философии как системы – к свободе творчества и интерпретаций. Постметафизика не претендует на знание абсолютной истины и завершённое описание бытия, а потому в её рамках нельзя браться не только за доказательство истины и Бога, но и за их опровержение. Напряжение между наукой и религией, верой и атеизмом оказывается снятым. Как говорит Дж. Капуто: «Заявление о смерти Бога имеет целью обезглавить всё, что претендует на главенствующее положение, а это значит – не только воскурения и аромат христианских таинств, но и всё, что притязает быть Последним Словом» [12, с. 200–201].

Очевидно, что понятие смерти Бога содержит смысловой излишек по отношению к понятию смерти метафизики. И в этом «излишке», быть может, кроется и намеренно сокрывается самая суть проблемы – живой конкретный Бог. Смещение рассуждений в область метафизики само по себе уже содержит редукцию фигуры Бога. А потому смерть Бога и смерть метафизики не тождественные понятия.

### 2. Смерть Бога как смерть Смысла

В 1968 г. Р. Барт объявляет о смерти автора. Смерть автора означает смерть Субъекта, прошлого времени и Смысла. Автор перестаёт быть тем, кто имеет замысел о книге, кто вынашивает её и, как отец сыну, всегда ей предшествует. Пришедший на смену автору скриптор, пишет Барт, «отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом: остаётся только одно время – время речевого акта, и всякий текст вечно пишется здесь и сейчас» [1, с. 387]. Автор умирает вместе со Смыслом, на смену которому приходит «письмо, не знающее остановки» – множественность смыслов, непрестанное их порождение и одновременно угасание. Барт пишет: «Ныне мы знаем, что текст пред-

ставляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл (“сообщение” Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным» [1, с. 388]. В таком тексте «расшифровывать нечего», здесь никогда «невозможно достичь дна» [1, с. 389].

Автор, говорит Барт, родился в Новое время, а теперь пришло время ему умереть. Нужно строить рассказ ради рассказа, подобно тому, как это было в первобытных обществах, которые знали шаманов и сказителей. «Десакрализация» автора ведёт, согласно Барту, к освобождению читателя и высвобождению смысла: «Присвоить тексту автора – это значит как бы застопорить текст... замкнуть письмо» [1, с. 389].

В этой знаменитой небольшой работе Барт сказал нам гораздо более того, что первым бросается в глаза. Барт сказал нам, что, когда умрёт автор, тогда родится читатель. Но это значит, что, когда умрёт автор, умрёт и Бог. Барт обозначил проблему автора, с одной стороны, как проблему субъективности автора и её следов в тексте, а с другой, как проблему «застопоренности» текста. Но очевидно, что это не одна и та же проблема. Смысл – это не следы субъективности. Соотношение индивидуальности и гения автора, мелочей его частной жизни и того всеобщего, что он выговаривает, того, что и делает его автором, – это проблема для литературоведов. Но Барт под прикрытием литературоведческих вопросов прокрался в область философии и подступил к неразрывной связи автора и Смысла. А это значит, что Барта волнует не индивидуальность автора, а событие Смысла, которое в своей предельности подразумевает Бога, ибо только в Боге смысл выступает во всей своей абсолютности и трансцендентной силе. Бог есть предельный гарант Смысла. «Не останавливать течение смысла, – говорит Барт, – значит в конечном счёте отвергнуть самого бога и все его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон» [1, с. 390]. Течение смысла – не то же, что Смысл. Принципиально ситуативное – не то же, что абсолютное. Хаос – не то же, что порядок. Сама в себе удостоверенная имманенция – не то же, что конституирующая трансценденция. Мир Барта-Гераклита выталкивает из себя категорию Истины, оставляя нас в тотальном сейчас, в котором, как скажет Делёз, не может быть ошибки, ибо всякая ошибка предполагает предшествующую ей истину.

Оставаясь на литературоведческих позициях, Барт Новому времени противопоставляет первобытные сообщества, которые не знают индивидуальности. Но Барт не говорит о том, что индивидуальное и частное в таких сообществах встроено во всеобщее, в жёстко организованную систему табу. Он не говорит о том, что шаман или сказитель выговаривает это всеобщее, тот самый тотальный Смысл, который удерживает мистериальное сообщество. Шаман не рассказывает ради рассказа, но воспроизводит исходный порядок общины. Барт смешивает две

проблемы – проблему рождения индивидуального творчества в Новое время (здесь можно говорить и об эпохе Возрождения), т. е. проблему перехода от мистериальных сообществ к социальным, и проблему Абсолютного Смысла и тотальной процессуальности смыслопорождения. Смысл – это не то, что порождено Автором Нового времени, это то, что индивидуальность стала присваивать себе в Новое время, отвоёвывая на это право у Бога.

Освобождение читателя и смысла, провозглашённое Бартом, означает освобождение от Бога – противопоставление непреходящего абсолютного трансцендентного порядка смене частных субъективных состояний, мира Истины – ситуативности, конституирующего трансцендирования – самодостаточности в имманенции. Не высвобождение смысла и читателя, но смерть и того, и другого подразумевает призыв Барта.

### 3. Смерть Бога как рождение автономного Тела

Нашу культуру, говорит Нанси, определяет евангельская формула «Сие есть тело мое» (Мф. 26,26). Её признают все – и верующие, и неверующие. Символ нашей традиции – тело Бога. То есть тело человека, уточняет Нанси [15, с. 104]. Но есть ли принципиальная разница между телом Бога и телом человека? Это уточнение, равно как и в целом рассуждения Нанси, направлено на то, чтобы уничтожить саму возможность разницы. Дискурсу, строящемуся на бинарных оппозициях «тело-душа», «физическое-психическое», «трансцендентное-имманентное», «смысл-плоть», «внутреннее-внешнее» и проч., он противопоставляет дискурс Тела, снимающий подобные бинаризмы.

Мы создали, говорит Нанси, тело. Но для этого нам понадобилось создать небеса. «А что если, – задаётся он вопросом, – мы и небо придумали лишь затем, чтобы сбрасывать с него тела?» [15, с. 29]. Христианский Бог имеет тело. Но христианский Бог умирает. Для Нанси это означает одно – «Мир тел на подходе» [15, с. 65]. У Бога больше нет тела. Мир перестаёт быть опространствованием Бога. «В действительности, – говорит Нанси, – тело Бога было телом самого человека: плоть человека была тем телом, что даровал себе Господь. Человек есть тело – непреложным образом – или же его не существует: либо тело Бога, либо мир тел, ничего другого» [15, с. 90]. Если так, то в смерти Бога на смену одной конфигурации Тела приходит другая конфигурация Тела. «Бог, Смерть, Плоть: тройное название тела во всей онтотеологии», – говорит Нанси [15, с. 105]. Мир тел, пришедший через смерть Бога, не отсылает более к иным мирам. *Mundus corpus* – мир без Субъекта, «баснословная скученность тел», мир, брезгующий «слабым» и «гиблым» дискурсом подобия и симулякров, это не мир видимостей, но «место реальных протяжений» [15, с. 67]. Здесь Бог отступает, освобождая божественное место нашим телам.

«...Бог, – пишет Нанси, – выказывается мёртвым в качестве мира тел. С одной стороны – божественное тело, разложившееся, сгнившее, окаменевшее – перед лицом Медузы и Смерти, – а с другой, как обратная сторона всё той же смерти Бога, – божественное тело, выставленное в показе, первейшая материальная протяжённость мира тел. Бог бесконечно меняющийся. То есть: Бога нет, как нет и богов, – есть только места. Места: они божественны, потому что освобождены от Тела Господня и от Воплощённой Смерти. Божественны той разомкнутостью, в которой рушится и отступает всё “божественное”, обнажая мир наших тел» [15, с. 91]. Тело Бога во славе – это и есть мир тел на подходе. Перемена в «материи», равно как и Воплощение. Или Творение. Бог делает себе плоть. Бог творит мир. Но, говорит Нанси, творение не есть творение из ничего. Творение – это «такая ситуация, при которой материя вообще (просто то, что существует) в своей основе меняется: творение – не субстанция, но растяжение и расширение “модусов”, или, если говорить точнее, оно показывает то, что есть» [15, с. 91]. Смерть Бога – преодоление «гиблых» дискурсов, христианства, освобождение автономного Тела во славе. Не ясно, однако, отчего человеку для того, чтобы создать тело, потребовалось создать «небеса»? Отчего человеку потребовалось сбросить с этих небес тело и освоить его? Как вообще в такой онтологии возможно говорить о человеке? Человек, равно как и «небеса», невозможны в мире без онтологических разрывов, в мире тотальной материи. Автономность присуща лишь трансценденции. Пафос высказывания Нанси не оправдывается соответствующими по интеллектуальному замаху аргументами. Идея «тела Господня» оказывается несовместимой с миром самоконфигурирующегося Тела.

#### **4. Смерть Бога как атеизм Бога**

«Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты оставил Меня?» (Мф 27:46). Эти слова Христа на кресте будоражат ум верующих и атеистов, художников и обычных людей. Философия усматривает в них атеизм Бога. Жижек, ссылаясь на Г.К. Честетона, видит в атеизме две версии. Атеизм как неверие людей в Бога и атеизм как неверие Бога в самого себя. В «Ортодоксии» Честертон пишет: «Мир содрогнулся и солнце затмилось не тогда, когда Бога распяли, а когда с креста раздался крик, что Бог оставлен Богом. Пусть мятежники ищут себе веру среди всех вер, выбирают Бога среди возрождающихся и всемогущих богов – они не найдут другого Бога-мятежника. Пусть атеисты выберут себе бога по вкусу – они найдут только одного, кто был покинут, как они; только одну веру, где Бог хоть на мгновение стал безбожником» [11, с. 251]. Бог прошёл не только через страдания, но и через сомнения. Жижек заключает: «В традиционном атеизме Бог умирает для людей, которые перестают в Него

верить; в христианстве Бог умирает для Самого Себя» [6, с. 251]. Только христианство обращает сомнение в самого Бога. Только в христианстве «Бог не верит сам в себя» [11, с. 252].

Подобные рассуждения подспудно игнорируют идею абсолютного Бога, редуцируя Троицу к Христу. Эта же уловка характерна для трактовки смерти Бога как Его тотального воплощения.

## 5. Смерть Бога как тотальное воплощение

Эта идея популярна как в философии (например, Ваттимо, Жижек), так и в теологии (см. теологию смерти Бога). Воплощение Бога, венчающееся его смертью, есть прощание с властью трансценденций. Жижек, апеллируя к Гегелю, воспроизводит старую альтицеровскую мысль: «С вочеловечиванием Иисуса, экстернализацией / самоотчуждением божественного переход от трансцендентного Бога к конечным / смертным индивидам оказывается свершившимся фактом. Пути назад уже нет; всё, что есть, всё, что “реально существует”, отныне держится на индивидах; уже больше нет идей Платона или субстанций, существование которых в некотором смысле более реально. При переходе от Сына к Святому Духу снятым оказывается сам Бог: после распятия, после смерти воплощённого Бога универсальный Бог возвращается как Дух общины верующих; ОН есть тот, кто переходит от бытности трансцендентной субстанциальной реальностью к виртуальной / идеальной сущности, существующей лишь как предпосылка действующих индивидов» [11, с. 265].

Что значит: Бог отныне существует как Дух? Или как «Святой Дух»? Это значит, что на кресте умирает трансцендентный Бог. Не только Сын, но и Отец. Жижек предлагает нам усвоить основной урок божественного воплощения: «...конечное существование смертных людей есть единственное вместилище Духа, вместилище, в котором Дух достигает своей актуальности. Это значит, что, несмотря на всю свою фундирующую власть, Дух является виртуальной сущностью в том смысле, что его статус произведен от субъективного предположения; он существует лишь постольку, поскольку субъекты действуют так, как если бы он существовал. Его статус аналогичен статусу идеологических начинаний, будь то коммунизм или национализм; он есть субстанция индивидов, которые признают себя в нём...» [11, с. 264]. Не стоит, говорит Жижек, видеть в гегелевском Духе какого-то мегасубъекта, речь идёт именно о конечных субъектах, в которых и через которых Бог только и действует. Слова Бадиена из драмы Поля Клоделя «Заложник» кратко выражают суть этого события. Бадиен говорит: «Бог без нас не может ничего сделать». Жижек подхватывает: «...без нас он бессилён, он действует только в нас и через нас, его существование постулируется нашим действием, являющимся



предпосылкой его существования. Поэтому Христос бесстрастен, эфемерен, хрупок: чистый сочувствующий наблюдатель, беспомощный сам по себе» [11, с. 265].

Подобная трактовка паразитирует на редукции христианства к религии Христа. Воплощение Сына Бога подменяется представлением о воплощении Бога Христа. Понятия Сына и Отца смешиваются, позволяя говорить о тотальном божественном воплощении. Святой Дух лишается ипостасного статуса. Другими словами, данная логика рассуждений зиждется на разрушении идеи христианской Троицы.

## **6. Смерть Бога как смерть телеологии**

Жижек предлагает ещё одну трактовку смерти Бога. Отождествляя фигуры Иова и Христа, он видит в них провозвестников страдания. Страдания, не оплаченного смыслом. Подобно описанному Фрейдом сну, в котором умерший мальчик приходит к своему спящему отцу с невыносимым упрёком: «Отец, разве ты не видишь, что я горю?», заставляя его тем самым пробудиться, Христос словами «Отец, почему ты оставил меня?» обращается к трансцендентному Богу, ставя под вопрос его телеологию. «Принимая на себя (не грехи, но) страдания человечества, – пишет Жижек, – Христос ставит Отца перед фактом бессмысленности происходящего» [11, с. 261]. Христос, принявший на себя в своей смерти страдания и бессмысленность мира, – это радикальный ответ потустороннему Богу смысла. Жижек пишет: «Наследие Иова запрещает нам искать убежище в привычной трансцендентной фигуре Бога как тайного властелина, знающего смысл того, что, с нашей точки зрения, представляется бессмысленной катастрофой; в Боге, созерцающем всю перспективу в целом, в рамках которой болезненные пятна – это составляющие глобальной гармонии. Не постыдно ли считать события, подобные Холокосту или смерти миллионов людей в Конго, пятнами на общем фоне, которые в конечном счёте способствуют тотальной гармонии? Есть ли такое целое, которое может телеологически оправдать и таким образом искупить / снять даже Холокост? Смерть Христа на кресте означает необходимость отказа от представлений о Боге как трансцендентном опекуне, гарантирующем счастливый исход наших дел; гарантия исторической телеологии – это то, что смерть Христа на кресте есть смерть такого Бога, она повторяет установку Иова и отвергает любой глубокий смысл, отвлекающий от жестокой реальности исторических катастроф» [11, с. 260].

Правда, такое сравнение Иова и Христа кажется натянутым, ведь, как отмечается в христианской литературе, Иов – не Христос. Если бы Иову была ведома истина «блаженны плачущие», он бы не стенал, но в высшей степени был духовно восхищён.

## 7. Смерть Бога как имманентизм

В русской философии встречается понятие имманентизма как отрицание запредельных величин, а в современной западной философии Чарльз Тайлор вводит понятие «закрытого мира», или «горизонтального» мира [19], т. е. мира, исключаящего трансцендентное и делающего его немислимым для находящегося внутри его структуры. Понятие закрытого мира Тайлор связывает с идеей смерти Бога. Суть этой идеи он видит в следующем: «...в современном мире возникли такие условия, при которых уже невозможно честно, рационально, без смущений, фальсификаций или смирения ума верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что можно верить, кроме самого человека – человеческое счастье, человеческий потенциал, героизм...» [19, с. 39]. Другими словами, предельным горизонтом человека оказывается сам человек.

Понимание идеи смерти Бога как реализации философии имманентизма приоткрывает её подлинную суть и последствия, ключевым из которых будет идея смерти человека.

## 8. Смерть Бога как смерть человека

Мариону, паразитирующему на идее смерти *такого* Бога, ничего не остаётся, как объявить заключение от смерти Бога к смерти человека пошлым и непристойным. Однако в философии оно популярно. Его придерживаются Фуко и Делёз.

Фуко считает, что Ницше первым осуществил попытку избавить философию от антропологического сна: «...через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична смерти человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти бога» [21, с. 437].

В работе о Ницше Делёз насчитывает пять смыслов смерти Бога.

1. Иудейский Бог предаёт сына смерти, чтобы сделать его независимым от Него и посылает иудейского народа, высвобождая смысл любви к жизни и космополитизма. 2. На кресте умирает старый Бог и рождается новый – Отец умирает, Сын переделывает для нас Бога. Он требует не страха, но любви и веры. 3. Фальсификация Павла, который заставил видеть в смерти Христа искупление за человеческие грехи. 4. Неблагодарный реактивный человек, неспособный вынести сострадание Бога, его любопытство и видение потаённых уголков человеческой души, умерщвляет его и сам становится на место «бестактного» свидетеля [7, с. 305–308]. 5. Постижение подлинного Христа, избавленного от «Павловой мифологии», Христа, понятого вслед за Ницше как буддиста. Этого кроткого и лишённого злопамятности Христа, проповедующего светлую смерть и пассивное угасание, Делёз называет «птицей Будды».

Комментируя Фуко, Делёз вновь возвращается к Ницше. «Из Ницше делают философа, провозгласившего смерть Бога, и тем самым искажают его мысль. Последним философом смерти Бога был Фейербах: он показал, что поскольку Бог всегда был всего лишь разглаженной формой человека, то человек должен сгибать и свёртывать Бога. Но для Ницше это уже была старая история» [8, с. 168]. Ницше не философ смерти Бога. Ницше – философ смерти человека (аналогичное замечание сделал С. Булгаков [3, с. 50]). Пока есть Бог, собственно человек, человек как конфигурация сил, как «форма» не существует. Человек появляется ценной смерти Бога. Но форма-человек в самой себе содержит смерть человека. Делёз отмечает три аспекта этой смерти: в отсутствие Бога у человека нет гаранта идентичности; конечность человека; рассредоточение схем организации жизни как способ существования человека.

## **9. Резюме**

Все трактовки идеи смерти Бога объединяет пафос построения новой онтологии и новой антропологии. Смерть Бога, как бы она ни мыслилась – как укор Сына Отцу или как метаморфозы материи, – означает одно – скрадывание трансценденции в пользу тотальной имманентности, неминуемо ведущее к превращению человека в элемент мира наличного. Антропология становится региональной онтологией, имея дело с имманентной, плюральной, процессуальной природой человека, лишь ситуативно, или, как сказал бы Делёз, в силу соотношения сил отличной от прочих регионов мира. Не случайно темы смерти Бога и смерти человека идут в философии рука об руку. Тайна антропологии оказывается связанной с тайной теологии.

### **Тайна антропологии – это теология**

Отсутствие Бога ставит под вопрос возможность антропологического феномена. Бог как трансценденция есть «выступ» из природной детерминированности, обозначение того разрыва мира, в котором может возникнуть субъективность. Без этого разрыва человек превращается в элемент мира наличного, т. е. в производное от имманентного целого. В европейской философии после смерти Бога эту функцию стало выполнять ничто. Хайдеггер будет говорить о трансцендировании в ничто. Но как возможно говорить о трансцендировании без трансцендентного?

Ничто и Бог – не одно и то же. Ничто – это не трансцендентное, но, как скажет Хайдеггер, обратная сторона бытия. Ничто – это аморфное, недифференцированное имманентное пространство, не имеющее в себе точек отсчёта, т. е. пространство хаоса. В смысле антропологическом важна именно трансценденция, наличие абсолютного трансцендентного единственного центра, который своей трансцендентной

силой, абсолютностью и единственностью давал бы возможность удержать антропологический хаос в форме того, что мы называем человек, т. е. в форме сознания.

Сознание – это всегда противоположность хаосу состояний, это результат самоупорядочивания антропологического хаоса. Порядок возможен только благодаря тому, что может положить начало этому порядку. Но что может упорядочить хаос? Как возможно начало начал? Для этого должен быть какой-то первичный запрет, который бы своим длением заставил хаотичное выстроиться в порядок. Этот первичный запрет принципиально единственен, ибо множественность сохраняет хаос. Первичный единственный запрет даёт возможность появиться сложнейшей утончённой структуре, но его внеположенное ряду начало всегда будет единственным. Как поразительно и ясно об этом говорит библейская традиция, начинающая с заповеди заповедей о единстве Бога: «Я Господь, Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исход 20, 2–3). Почему, хочется задаться вопросом, первой заповедью является не более понятное повседневному сознанию «не убивай», «не кради», а столь абстрактное «Бог един»? Потому что эта заповедь есть условие всех остальных заповедей, и в этом смысле она есть заповедь заповедей, то, что позволяет им появиться, то, что даёт им почву, основание. Как пифагорейская единица есть число чисел, которое позволяет появиться числовому ряду. Как первичные абсолютные запреты в других традициях. Например, в буддизме, начинающемся с положения «всё есть страдание». Или в исламе, принятие которого начинается со свидетельствования о том, что нет Бога, кроме Аллаха.

Эта внеположенная «единица», этот центр, дабы иметь силу удерживать собой «вечно шевелящийся» хаос, должен быть абсолютным и иметь силу трансценденции, силу обязательности и внеположенности. Силу того, что существует по принципу «так и никак иначе» и именуется сегодня неоправданно фашизмом. В этом его воинственный характер, который следует читать не превратно, как это даётся в терминах «фашизм», «сталинизм», «террор» и т. п. в смысле внешней агрессии, но в смысле избавления его от характера относительности. Относительное – это явление хаоса. Абсолютное – это условие порядка, та внутренняя скрепа, которая его охраняет от ситуативности, природа его самого.

Тема первичного запрета с поразительной настойчивостью будет возникать у лучших умов Европы. Например, у Фрейда, Батая, теоретиков тотемизма. И у Фуко, который скажет, что человек вообще начинается с линии непреодолимого. Какая-то мощная интуиция будет не давать покоя тем, кто соприкоснулся с религиозными и антропологическими феноменами на их стыке. Но главным здесь является вопрос о природе этого запрета. Чтобы иметь силу, запрет должен быть внутренним. Он должен быть само-запретом, нарушение которого ведёт к само-наказанию, с примерами которого мы встречаемся в первобытных обществах.

Как говорит Фрейд, человек первобытных обществ, нарушивший табу, ложится и умирает не от наказания, но от само-наказания, от того, что сделало его бытие невозможным. Этот интимный характер запрета как внутренний источник структуры сознания представлен в фигуре Бога, или, проще, тотема. А потому можно обратить тезис Фейербаха и сказать, что тайна антропологии кроется в теологии. Именно в Боге человек обретает себя, подобно тому, как хаос приносит плод порядка, а блуждающая субъективность рождает звезду сознания.

### Список литературы:

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. 616 с.
2. *Бауэр Б.* Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: КРАСАНД, 2010. 144 с.
3. *Булгаков С.* Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Свободная мысль, 1906. 80 с.
4. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. 672 с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Академический проект, 2014. 494 с.
6. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии. М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. 232 с.
7. *Делёз Ж.* Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.
8. *Делёз Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // *Делёз Ж.* Фуко. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 160–171.
9. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 464 с.
10. *Жан-Поль.* Мёртвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет // *Логос.* 1994. № 6. С. 340–345.
11. *Жижек С.* От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла // *Логос.* 2011. № 3. С. 246–266.
12. *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // *Логос.* 2011. № 3. С. 186–205.
13. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. 208 с.
14. *Лосев А.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
15. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. 255 с.
16. *Ницше Ф.* Весёлая наука. [Электронный ресурс] URL: <http://www.klex.ru/37t> (дата обращения: 18.01.2016).
17. *Ницше Ф.* Весёлая наука: злая мудрость. М.: Триада-Файн, 1993. 239 с.
18. *Паскаль Б.* Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. 481 с.
19. *Тайлор Ч.* Структуры закрытого мира // *Логос.* 2011. № 3. С. 33–55.
20. *Фейербах Л.* Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. 416 с.
21. *Фуко М.* Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. 487 с.

## SCIENCES OF MAN

**Natalia ROSTOVA**

Ph.D in Philosophy, Senior lecturer. Lomonosov Moscow State University. Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: Nnrostova@yandex.ru

### THE IDEA OF DEATH OF GOD FROM THE POINT OF VIEW OF ANTHROPOLOGY

The article discusses the idea of God's death from the point of view of philosophical anthropology. Examining in detail the history of the formation of this concept the author notes that its intellectual cradle are the culture of the Renaissance and the philosophy of the New time, the quintessence of which is the statement of L. Feuerbach that the mystery of theology lies in anthropology. In other words, Feuerbach proclaims God the projection of human subjectivity. The author shows that the well-known thesis of F. Nietzsche "God is dead" is preceded by almost a century of reflection on the idea of the death of God, in particular by German thinkers Jean Paul, Hegel, and Heine. The author notes that in the twentieth century the reduction of the figure of God is characteristic of psychoanalysis, existentialism, philosophy of postmodernism, philosophy of sacred. The author notes two trends in the interpretation of the figure of the God in modern thought – utilitarianism and the philosophy of the so-called theological turn. According to the author, these trends are not different in a fundamental attitude, but in the degree of sincerity in disclosing their position. Advocates of utilitarianism openly impose their atheistic premises; the advocates of philosophy of the theological turn are trying to obscure the desire to reduce the absolute transcendent God.

In the key section, the author examines the main modern interpretations of the idea of death of God. She identifies eight of such interpretations: 1. The death of God as the death of metaphysics; 2. The death of God as the death of meaning; 3. The death of God as the birth of the Autonomous body. 4. The death of God as the atheism of God; 5. The death of God as the total embodiment; 6. The death of God as the death of teleology; 7. The death of God as immanentism; 8. The death of God as the death of a man. Examining

each of these interpretations separately, the author shows the problematic points in their argument. In particular, the identification of the idea of the death of God and the death of metaphysics itself provides the reduction of the figure of God, as metaphysics deals with the term supersensible, leaving out the figure of the concrete living God.

In Nancy's approach, the death of God marks the birth of the Autonomous body. To the discourse built on binary oppositions "body-soul", "physical-psychic", "transcendental-immanent", "meaning-flesh", "internal-external" and so on, Nancy contrasts the discourse of the Body, that conceals such binarism. The event of the death of God, according to Nancy, means that one configuration of the Body substitutes another configuration of the Body. However, the presented ontology eliminates the idea of man and the idea of God, or "the heavens" with inherent autonomy, as Nancy says. Man, as well as "heaven", is impossible in a world without ontological gaps, in a world of total matter. Autonomy is inherent only in transcendence. Therefore, Nancy's idea of "God's body" is incompatible with the world of the self-configuring Body.

The interpretation of the words of Christ on the cross "My God, my God! Why hast Thou forsaken me?" (Matt 27:46), as well as the interpretation of the death of God as His total incarnation are built on the original ignoring of the idea of absolute God, on the reduction of the Trinity to Christ. Another interpretation of the words of Christ on the cross refers to the idea of suffering, not paid by sense. Christ with the words "Father, why hast Thou forsaken me?" addresses to the transcendent God, questioning his teleology. Taking upon himself in his death the suffering and meaninglessness of the world, he becomes a radical response to the otherworldly God of sense. However, the appeal to the meaninglessness of suffering and the comparison of Christ with the Job do not correspond to the Christian idea of suffering. According Christian literature, if Job knew the truth "blessed are those who mourn", he would not wail and would be spiritually elated.

In Russian philosophy, the concept of immanentism represents a denial of transcendent values, and in modern European philosophy, Charles Taylor introduces the notion of "closed world", or "horizontal" world, i.e. the world, that excludes the transcendental and make it unthinkable for its inner structure. Taylor connects the concept of the closed world with the idea of death of God, according to which the ultimate horizon of man is man himself.

The understanding of the idea of the death of God as the realization of philosophy of immanentism reveals its true nature and consequences, the main of which is the idea of the death of man. The figure of the God ontologically provides the possibility of an anthropological phenomenon, that is, autonomous and free presence in the world of subjectivity. God, in his uniqueness, transcendence and absoluteness is the internal bond, which enable the chaos of subjectivity to line up in the order of consciousness. This allows the author to conclude that the mystery of anthropology, contrary to Feuerbach, lies in theology.

**Keywords:** death of God, death of man, consciousness, subjectivity, immanentism, the theological turn in philosophy, anthropology, post-metaphysics, sacred, atheism

## References

1. Barthes, R. *Izbrannyye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected works. Semiology. Poetics]. Moscow: Progress Publ., 1994. 616 pp. (In Russian)
2. Bauer, B. *Trubnyi glas strashnogo suda nad Gegelem* [The Trumpet of the Last Judgement against Hegel]. Moscow: KRASAND Publ., 2010. 144 pp. (In Russian)
3. Bulgakov, S. *Religiya chelovekobožestva u L. Feierbakha* [The religion of man-god in L. Feuerbach]. Moscow: Svobodnaya mysl' Publ., 1906. 80 pp. (In Russian)
4. Bulgakov, S. *Svet Nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [The Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow: AST Publ., Kharkov, Folio Publ., 2001. 672 pp. (In Russian)
5. Caputo, J. "Kak sekulyarnyi mir stal postsekulyarnym" [How Secular World Became Post-Secular], *Logos*, 2011, no 3, pp. 186–205. (In Russian)
6. Deleuze, G. "O smerti cheloveka i o sverkhcheloveke" [On the Death of Man, and Superman], in: G. Deleuze, *Fuko* [Foucault]. Moscow: Gumanitarnaya literature Publ., 1998, pp. 160–171. (In Russian)
7. Deleuze, G. *Nitsše i filosofiya* [Nietzsche and Philosophy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2003. 392 pp. (In Russian)
8. Dilthey, W. *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii* [World View and Investigation of Man from the Renaissance and Reformation]. Moscow: St. Petersburg, Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 464 pp. (In Russian)
9. Feuerbach, L. *Sushchnost' khristianstva* [The Essence of Christianity]. Moscow: Mysl' Publ., 1965. 416 pp. (In Russian)
10. Foucault, M. *Slova i veshchi* [Words and Things]. Moscow: Progress Publ., 1977. 487 pp. (In Russian)
11. Hegel, G. W. F. *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2014. 494 pp. (In Russian)
12. Heine, H. *K istorii religii i filosofii v Germanii* [On the History of Religion and Philosophy in Germany]. Moscow: Progress Publ., 1994. 232 pp. (In Russian)
13. Jean Paul. "Mertvyi Khristos govorit s vershiny mirozdaniya o tom, chto Boga net" [Speech of the Dead Christ from the Universe that There Is No God], *Logos*, 1994, no 6, pp. 340–345. (In Russian)
14. Kozhev, A. *Ideya smerti v filosofii Gegelya* [The idea of death in Hegel's philosophy]. Moscow: Logos Publ., Progress-Traditsiya Publ., 1998. 208 pp. (In Russian)
15. Losev, A. *Estetika Vozrozhdeniya* [The Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl' Publ., 1978. 623 pp. (In Russian)
16. Nancy, J.-L. *Corpus* [Corpus]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1999. 255 pp. (In Russian)
17. Nietzsche, F. *Veselaya nauka* [The Gay Science]. [<http://www.klex.ru/37t>, accessed on 18.01.2016]. (In Russian)



18. Nietzsche, F. *Veselaya nauka: zlaya mudrost'* [The Gay Science: Wicked Wisdom]. Moscow: Triada-Fain Publ., 1993. 239 pp. (In Russian)

19. Pascal, B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow: Sabashnikovs Publ., 1995. 481 pp. (In Russian)

20. Taylor, Ch. "Struktury zakrytogo mira" [Closed World Structures], *Logos*, 2011, no 3, pp. 33–55. (In Russian)

21. Žižek, Slavoj. "Ot Iova k Khristu: prochtenie Chestertona cherez apostola Pavla" [From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton], *Logos*, 2011, no 3, pp. 246–266. (In Russian)