

Время и культ
в книге «Звезда спасения»
Франца Розенцвейга

В статье исследуется связь понятий времени и культа в книге Ф. Розенцвейга «Звезда спасения». Предварительно рассматривается смысловой центр темпоральной концепции Розенцвейга: время в диалоге Я и Ты, время и откровение. Далее анализируется, как идея диалога связана с идеей церкви, а также взгляд Розенцвейга на соотношение иудаизма и христианства. Иудаизм и христианство в рамках его метафизики оказываются этапами откровения, которое должно завершиться синтезом двух религий. Рассматривается связь понятий времени и церкви (общины). В связи с этим обнаруживается, что время имеет сотериологический характер и соответственно неотрывно от культа. Тем самым в статье представлена попытка, описав эту связь, показать синтетический характер времени в «Звезде спасения».

Ключевые слова: время, диалог, откровение, христианство, иудаизм, церковь, культ, спасение.

Культ как средоточие символической деятельности человека стал предметом философской рефлексии, по меньшей мере, с начала XIX в. Если трактовать философию культа как философию культуры, то к нему нужно относить и философскую герменевтику, начиная с Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера, и экзистенциализм. Но и идеи *собственно* философии культа, предполагающие онтологический анализ символических действий в богослужении, таинств и обрядов, праздников, церковной живописи и музыки, церковных одежд, с целью обоснования их важности в деле спасения человека, можно найти уже в XIX в. Так, например, Франц Баадер в своей работе «О святой Евхаристии» (“Über das heilige Abendmahl”) трактовал таинство причастия, с одной стороны, как акт, прямо противоположный вкушению человеком от древа познания добра и зла (падению), а с другой стороны, как то, что невидимо содержится в каждой трапезе. По Баадеру, люди соединяются

с Христом не только в причастии, но и при каждом вкушении пищи, для чего каждая трапеза должна быть освящена, ей должна предшествовать молитва. Точно так же он стремился философски обосновать и таинство брака:

...человек был в своем первоначале определен к тому, чтобы питаться райски и размножаться райским способом. Теперь после своего падения он вынужден воспроизводить себя, подобно животным земли. Не нужно поэтому удивляться, когда он, вспоминая свою честь и свою первоначальную славу, со стыдом и горечью, желает, чтобы время трапезы и брак были освящены¹.

Уже у Баадера проводится параллель между Евхаристией как жертвой и временем как жертвой Бога своею вечностью². История есть постоянная жертва Жертвователя, его умаление и погружение в темноту, и временное существование человека есть принятие этой жертвы. Культ же построен на воспроизведении этой жертвы.

В русской философии философское осмысление культа связано с именами В.В. Розанова и о. П. Флоренского, поставившими задачу оправдания культа как одной из областей нисхождения Бога к человеку, кенозиса. В культе происходит встреча Бога и человека: хотя в таинствах Бог спускается к человеку, но культ творится человеком, Бог дает возможность спастись, но спасается человек. Культ – не одна из многих областей соприкосновения немощного человека с Божьей правдой, чувственного с умопостигаемым, но наиболее адекватная область такого соприкосновения. Эта постоянно возобновляемая встреча двух миров дает возможность человеку оставаться человеком, поэтому Флоренский определяет философию культа как антроподицею. Рефлексия над культом неизбежно переходит в рефлексию над проблемой культового времени³, поскольку части служб и службы как целое имеют точно определенное богослужбное время, само богослужение имеет ритм, праздник – циклически повторяется. Циклы служб связаны с календарем, а календарь – с хозяйственным годом, отражающим циклы природы. Кроме того, культ является областью памяти: праздник есть воспоминание о том или ином событии. Культ выявляет, что время не есть последовательность точек, измеряемая при помощи часов, но связано со спасением как целью жизни человека и всего человечества. Культ обнажает вторжение вечности во время. Поэтому философия культа не может не быть философией времени. Скажем, у Флоренского культ обнаруживает, что время есть не только горизонтальная линия, разрезанная вертикалью – Пришествием Христа, но и круг, поскольку это есть Пришествие,

повторяемое и ежегодно (Пасха), и еженедельно (воскресенье). Подобно Флоренскому, в своих размышлениях о природе времени, пришедшему к необходимости анализа культа, Ф. Розенцвейг в своей книге «Звезда спасения» (“Der Stern der Erlösung”, 1921) также тесно связывает время и культ.

1. Время и Другой

Время для Розенцвейга не есть нечто, созерцаемое бесстрастным наблюдателем, оно является деянием человека. Эта мысль, несмотря на то что Розенцвейг стремится решительно порвать с немецким идеализмом и метафизикой «от ионийцев до Иены», роднит его с Шеллингом. Дж.Р. Бец даже полагает, что Розенцвейг мыслит свою философию именно как завершение поздней философии Шеллинга⁴. В концепции Розенцвейга легко узнаются три шеллинговские мировые эпохи, связываемые с творением, откровением и спасением. Божественное Нет, Ничто – это потенциальность Бога, его свобода. Из него Бог выступает как Да, выходит наружу божественный образ. Эта божественная сущность есть качество Бога, осуществляющееся в творении. Тематика откровения раскрывается у Розенцвейга в идее любви Бога и человека, и человека с человеком. Спасение осуществляется, когда в единство ближних связывается *весь* мир, когда каждый смотрит на другого как на ближнего и все вместе они образуют единый хор. Тем самым у Розенцвейга, как и у Шеллинга, история понимается как дело не только Бога, но и человека. И это дело человека – любовь, которая рождается в диалоге, в котором Я соединяется с Ты. Диалог этот начинается уже в творении человека. Событие диалога есть то, что именно постоянно рождается как нечто новое, как обновление. Поэтому Розенцвейг понимает его как «сбывающееся событие» (eigene Ereignis), и это и есть время. Концепция времени Розенцвейга уникальна: время – это то, что происходит, сбывается между мной и Другим. При этом время как событие встречи есть обновление без убывания, умирания и гибели, в нем прошлое не уходит по мере наступления будущего, но оно и не противоположно вечности. Поэтому история, откровение, есть постоянно обновляющееся взаимодействие Бога и человека, т. е. временный процесс, в котором раскрывается Царство Божие, т. е. вечное будущее Царство:

Хотя мир в начале создан неготовым, но, по определению, должен стать готовым. Будущее его становления-готовым творится одновременно с ним в качестве будущего. Или, если говорить только о той

части мира, на которую возложено становление готовым – ибо присутствие должно лишь постоянно обновляться, не становясь готовым – Царство, оживление присутствия, прибывает с самого начала, оно всегда в прибытии. Таким образом, его рост необходим. Оно всегда будущее – но будущим оно является всегда. Оно всегда в равной мере и всегда уже наличное, и будущее. Оно раз и навсегда еще не Вот. Оно вечно приходит. Вечность – это не очень долгое время, но такое завтра, которое в равной мере могло бы быть и сегодня. Вечность – это будущее, которое, не прекращая быть будущим, остается, тем не менее, настоящим. Вечность – это Сегодня, которое, однако, признает себя большим, чем Сегодня. И если Царство прибывает вечно, то это означает, что, хотя его рост необходим, мера времени этого роста не определена, точнее: что рост вовсе не имеет отношения ко времени. Присутствие, однажды вступившее в Царство, не может из него выпасть, оно вступает в Раз-и-навсегда, оно стало вечным⁵.

Понятие Царства Божия у Розенцвейга близко к евангельскому описанию: оно и в будущем, и всегда при нас, в нас. Любовь как мгновение, как постоянно обновляемое, получает от прошлого длительность, от настоящего – само бытие в каждый момент времени, дар вечности. И именно то, что каждое мгновение может оказаться последним, делает его началом будущего Царства. Смысл времени в том, *что* происходит между Я и Ты, как между человеком и человеком и человеком и Богом. Встреча с ближним уподобляется Розенцвейгом движению от настоящего к будущему. Временной процесс и любовь для него просто совпадают. Можно сказать, что в концепции Розенцвейга человек встречает ближнего, как настоящее встречается с прошлым, а будущее встречается с настоящим. В обоих случаях рождается Царство Небесное, как то, к чему стремится история. И одновременно, как ближний всегда при нас и наша любовь к нему воспроизводится каждое мгновение, Царство Божие всегда «близ есть, при дверех». По словам Б. Каспера, «в действительности, центральное для розенцвейговского мышления понятие “опыт”, которое в нововременном понимании ограничивается, с одной стороны, пониманием опыта с точки зрения эмпиризма, а с другой, критическим кантовским пониманием, сначала должно быть освобождено от ограничения этими контекстами и поставлено в связь, с одной стороны, с феноменальностью совершающегося исторического *времени*, а с другой, с тем, что обнаруживается через посредство *спасения*»⁶. Итак, Розенцвейг приходит к мысли о связи времени и спасения.

2. Христианство и иудаизм

Специфика розенцвейговского подхода ко времени в том, что время возникает там, где один разговаривает с другим, где двое стремятся установить контакт, объясниться друг с другом, понять друг друга и принять. Время не есть ни число движения, которое возможно измерять с помощью часов, ни поток, в котором живет сознание, ни индивидуальное переживание. Оно есть там, где происходит диалог, взаимопонимание, или его попытка. В самом деле, диалог как обмен словами есть последовательность, в котором рождаются смыслы, взаимопонимание; осмысленный процесс. Диалог тем самым есть нечто целестремительное, направленное к итогу. Тем самым у Розенцвейга в одной философии описано сразу рождение и времени, и языка, и нравственности. Но, кроме того, диалог объясняет природу той формы бытия, в рамках которой человек общается с Богом, т. е. церкви. Рожденная предвечно, церковь тем не менее имеет конкретные формы. Как замечает Б. Каспер, «Розенцвейг, в противоположность некоторым более поздним попыткам, мыслит другого также и как другое: как реальные отношения мира»⁷. Поэтому Розенцвейг переходит от феноменологии диалога к разговору о реальных, конкретных религиозных общинах. Представляется, что для него существуют лишь две религии, опирающиеся на подлинное откровение: иудаизм и христианство. Поэтому важнейшей темой «Звезды спасения» являются размышления о времени и спасении с точки зрения библейского опыта, приводящие философа к построению своей версии своеобразной синтетической иудео-христианской религиозной философии. Розенцвейг сравнивает христианство и иудаизм как два единственных пути к спасению, рассматривает эти религии как дополняющие друг друга, как тезис и антитезис, примирение которых произойдет в будущем синтезе.

По Розенцвейгу, чтобы стать христианином, прежде всего необходимо отказаться от своей самости (от самостной гордости язычества), и поэтому путь христианина, в трактовке философа, – постоянное преодоление самости, в том числе и национальной. Путь иудея – напротив, погружение в самость, идентификация со своим иудейством, «так как хотя он рожден как иудей, но “иудейскость” есть нечто, что он также в себе должен переживать»⁸. Розенцвейг уверен, что чем больше иудей погружается в свою самость, тем «больше» он становится иудеем, тем дальше уходит от язычества. Дело в том, что иудей погружается в *свой* мир, *своего* Бога и *своего* человека не ради себя, а ради мира, человека и Бога *вообще*. В итоге за кажущимся погружением иудея в узконациональный закон

обнаруживается движение ко всеобщему порядку. Розенцвейг вспоминает идею Шехины – Божьего присутствия, Славы Бога, а также мистическое учение Каббалы о собирании рассыпанных по всему миру божественных частиц. «Рассыпанную по всему миру на бесчисленные искры славу Божию (Gottesherrlichkeit) человек соберет из рассеяния и когда-нибудь снова вернет тому, кто был лишен славы (Herrlichkeit). Всякое его деяние, всякое исполнение закона частично осуществляет это объединение»⁹. Соблюдением закона иудей восстанавливает единство Бога, мира и человека. Путь иудаизма – путь собирания в единство онтологических начал, возвращения всего к Богу уже здесь, на земле. Путь христианства – это путь, устремленный наружу, поэтому Бог, мир и человек остаются в пределах истории отдельными точками. Еврей уже сейчас может собирать рассеянные частицы, в христианстве же, полагает философ, представление о том, что Бог будет «все во всем», во-первых, не догмат, а только теологумен, а во-вторых, оно относится только к конечному состоянию мира, к вечности, потусторонней времени. Таким образом, христианство живет целиком во времени, иудаизм – в вечности, именно поэтому христианство надеется на Царство Божие только на небе, за границами истории, а иудаизм строит Царство Бога уже здесь, на земле. Но как раз вечная жизнь еврейского народа, по мысли Розенцвейга, и дает залог спасения миру, антиципирует конец истории уже в его начале¹⁰. Вечный народ живет так, как будто весь мир уже готов к спасению, как будто он уже заранее спасен. Розенцвейг стремится показать, что именно иудаизм победил язычество, он является первой откровенной религией, и христианство поэтому неизбежно питается от шестиконечной Звезды спасения, распространяя уже ее по всему миру. Тем самым философ интерпретирует задачу христианской проповеди как дальнейшее просвещение мира. Однако, с точки зрения Розенцвейга, и христианство, и иудаизм обладают только частью истины, полная истина не принадлежит никому до тех пор, пока история не завершилась и Бог не стал «все во всем».

Очевидно, что для Розенцвейга иудаизм и христианство оказываются двумя дополняющими друг друга религиями. Для описания их взаимодействия Розенцвейг использует образ Звезды Давида.

Из пламенного ядра звезды испускаются лучи. Они ищут свой путь сквозь долгую ночь времен. Это должен быть вечный, а не временный путь, хотя он и ведет сквозь время. Он не вправе отрицать время, ведь он должен вести сквозь него. И, тем не менее, нельзя, чтобы время одолело его. И, опять-таки, он не вправе, подобно тому, как это делает постоянно зачинающий себя в самом себе вечный народ, творить себе

свое собственное время и тем самым освободиться от времени. Таким образом, ему остается одно: он должен стать господином времени¹¹.

Лучи, испускаемые Звездой – это иудаизм, из которого появляется христианство. Иудаизм – «общность (Gemeinschaft) вечной жизни», христианство – «общность вечного пути»¹². Иудаизм с внешней стороны историчен, но внутри имеет вечное, неизменное ядро. После исчезновения государства у евреев нет истории, точнее, евреи проходят сквозь историю человечества, оставаясь сами собой, не меняясь и не участвуя в событиях мировой истории. Т. е. начало спасения положено в выдвинутом из истории народе; в нем посажены семена вечной жизни. «Бог лишил еврея этой жизни, возведя до небес над потоком времени мост своего закона, под сводом которого оно теперь бессильно шумит в вечности»¹³. На смену иудаизму приходит христианство, которое уже находится не в вечности, а во времени, находится в гуще исторических событий.

Христианство в качестве вечного пути должно постоянно распространяться дальше. Голое сохранение своего состояния означало бы для него отказ от своей вечности и тем самым смерть. Христианский мир обязательно должен миссионерствовать. Для христианства это столь же необходимо, как для вечного народа – самосохранение в защите чистого источника крови от чужой примеси. Миссионерство и есть форма его самосохранения. Христианский мир размножается, распространяясь. Вечность становится вечностью пути, поскольку она постепенно делает все точки пути центрами. <...> Вместо телесного струения одной крови, которая в рожденном (gezeugten) внуке свидетельствует (bezeugt) о предке, здесь общину свидетельства должно учреждать изливание духа в беспрерывно текущем от одного к другому водном потоке крещений¹⁴.

Чтобы родиться христианином, нужно креститься. «Необходимо рождение в вифлеемском хлеву перенести в свое собственное сердце. Если бы Христос тысячу раз родился в Вифлееме, но не родился в тебе, ты все же потерян»¹⁵. Иудей же становится иудеем как представитель народа, получившего откровение на Синае. Это откровение всякий раз обновляется во всяком родившемся иудее, и его принадлежность вере и народу осуществляется в воспоминании синайского откровения, во всякий раз новом возобновлении завета с Богом, в сознании, что Бог – «наш и наших отцов». Представляется, что для Розенцвейга движение иудея в истории происходит с постоянным обращением к точке начала откровения

и потому интерпретируется как пребывание в вечности, движение христианина понимается как постоянное воспроизведение таинства Боговоплощения и потому как движение во времени. Поэтому мыслитель не раз повторяет мысль, что иудаизм вечен, а христианство временно.

Розенцвейг предпринимает детальный анализ того, что можно назвать анализом христианского понимания времени. Христианство, по мысли Розенцвейга, овладевает временем, разрезая его точками вторжения трансцендентного. Христианское время помещается между вечностью до начала истории и вечностью после конца, вмещается в границы земной жизни. Прошлое – время до Боговоплощения, настоящее – от Боговоплощения до Страшного суда, после которого наступит будущее. Однако, по Розенцвейгу, центральной точкой каждого мгновения этого потока является Христос. Христос есть центр истории, центр каждой точки, а потому он присутствует во всей истории. Это означает, что вся история свернута в этой центральной точке. История у Розенцвейга, таким образом, есть и линия, и точка, в которой отражается вечность. Следовательно, можно сказать, что благодаря тому, что каждое событие истории соотносимо с трансцендентным, есть его вторжение, оно есть, во-первых, центр истории, а во-вторых, само является вечным. Но это означает, что прошлое – *вечное* прошлое, настоящее – *вечное* настоящее, а будущее – *вечное* будущее. «И христианство шествует этим путем, на котором время его сопровождает только в качестве послушного счетчика шагов, шествует, отрешенное и уверенное в своем вечном настоящем, всегда в центре свершения (*des Geschehens*), всегда в событии (*Ereignis*), всегда в текущем (*auf dem Laufenden* – букв. “в курсе дела”, “в курсе последних событий”. – *T. P.*), всегда с властным взглядом сознания, что путь, которым оно шествует, есть вечный путь»¹⁶. Можно сделать вывод, что для Розенцвейга именно христианское понимание времени оказывается синтетичным, но нужно всегда помнить, что в основе христианства лежит иудаизм, давший миру саму идею откровения. Без этой вечной основы и само христианство существовать не может.

3. Время и культ

Свою версию иудео-христианского диалога философ применяет в анализе праздников, в циклическом времени которых в жизнь людей вторгается вечность. Время, не расчлененное событиями откровения на До и После, Раньше и Позже, не может быть действительным временем. Праздник есть, с одной стороны,

расчленение потока времени, а с другой – вторжение вечного во временную жизнь, чудесного – в обыденное. Поскольку философ стремится показать, что и иудаизм, и христианство содержат в себе начало, середину и конец, т. е. творение, откровение и спасение, он ищет отражения этих трех эпох в главных праздниках иудаизма и христианства. На первом месте стоят суббота у евреев и воскресенье у христиан – особенные, священные дни. Оба, так или иначе, указывают на творение, поскольку символизируют собой день покоя, завершающего Шестоднев:

...и пусть хранят сыны Израилевы субботу, празднуя субботу в роды свои, как завет вечный; это – знамение между Мною и сынами Израилевыми на веки, потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмой почил и покоился¹⁷.

Однако покой седьмого дня в еврейской субботе указывает на покой освободившегося из плена еврейского народа, на спасение, на *завершение*. Христианское же воскресенье Розенцвейг трактует как праздник творения, *начала* «духовного года». «Мы познали, с какой силой христианское сознание с середины пути, на котором оно стоит, рвалось к началу. Крест – всегда начало, всегда исходная точка координат мира. Как христианское летосчисление берет от него свое начало, так и вера всегда берет от него новый разбег. Христианин есть вечный начинатель; завершение – не его дело – все хорошо, что хорошо начинается. Это вечная юность христианина; каждый христианин преимущественно проживает свое христианство сегодняшним днем, как если бы он был первым»¹⁸. Воскресенье – символ вечно юного христианства.

И как для нашего духовного года характерно, что его начало непосредственно примыкает к концу праздников вечного спасения, в известной мере вырастая из этого конца как совершающееся вопреки ему, поскольку время для этой вечности еще не пришло, всякий раз новое начало, точно так же и церковный год начинается, что тоже в высшей степени характерно, с первого воскресенья Адвента как затакта праздника, которым начинается христианское откровение, – как если бы круговорот суббот начинался прежде праздника национального освобождения¹⁹.

Розенцвейг анализирует смысл трех еврейских праздников (Рош ха-Шана, Шавуот и Суккот) и трех христианских (Рождество, Пасха и Троица), стремясь вписать их в свою концепцию творения, откровения и спасения²⁰. Поскольку для Розенцвейга

христианство – это «начало», начало пути, центральным христианским праздником Розенцвейг считает Рождество Христово. Он стремится усмотреть его параллели с праздниками иудаизма. Так, философ, прежде всего, сравнивает Рождество с еврейским праздником освобождения из плена, т. е. Песахом. «Оба праздника торжествуют начало видимого движения откровения над землей»²¹. Для обоих праздников важен «рассказ»: евангельское повествование о Рождестве Христа и Пасхальная Агада, которая читается за домашней вечерней трапезой. «Благодаря центральному положению истории, зачитываемой во время праздничного торжества, Рождество оказывается среди праздников откровения повторяющимся праздником общего слушания, слушания благой вести»²². Рождество как праздник «духовного года», соединяющий в себе творение (начало) и откровение (явление Христа), а также указывающий на спасение, является одновременно и началом светского года, т. е. освящает собой гражданский год.

Рождество стоит среди воскресений как день примирения²³ среди суббот: оно, не обязательно падая на воскресенье, действительно есть воскресенье, именно как день рождения церковного года, оно есть то, чем является воскресенье для недели: новое начало; точно так же, как день примирения, как день входа в вечность, в нашем годе есть то, что суббота означает для недели: завершение²⁴.

Рождество сопоставляется с праздником Суккот: ясли, через которые пришел Спаситель, сравниваются с небом, которое обязательно должно просвечивать сквозь палатки, похожие на те, в которых ночевал народ во время путешествия через пустыню. Рождество среди воскресных дней подобно Йом-Кипуру (Судному дню) среди суббот. Поскольку христианство есть вечный путь, Розенцвейг делает акцент на первом дне христианского календаря, на начале, а так как еврейство – вечность, вечная жизнь, философ акцентирует Судный день, день конца. Йом-Кипур празднуется с вечера, и потому праздник оказывается «долгим днем», а Рождество произошло ночью, поэтому оно празднуется как «долгая ночь». «Христианин проживает такой долгий день в день начала, мы же – в день конца»²⁵. Тот день, который предвосхищает конец, есть указание *внутренней* силы самостояния еврейского народа в вере; день, обновляющий начало, является знаком наружного утверждения христианства над жизнью. За Рождеством следует Пасха, являющаяся уже собственно праздником откровения.

Только Голгофу и пустую гробницу, а не ясли Вифлеема, христианство почитает началом своего пути. <...> Также и для нас прежде всего чудо Синая, дар Торы, а не исход из Египта, означает

откровение, которое постоянно нас сопровождает; исход нам еще нужно припомнить, пусть даже так живо и наглядно, как если бы мы при нем присутствовали; Тору же нам не нужно припоминать, она присутствует в настоящем²⁶.

Спасению, по Розенцвейгу, посвящена Троица, которая должна «наглядно показывать последний акт земной жизни Христа, также как Суккот может во временном покое во время странствия напоминать о покое окончательном»²⁷. Однако в своем стремлении трактовать христианство как вечное «юное» по сравнению с вечно «древним» иудаизмом Розенцвейг утверждает, что все христианские праздники уже в свернутом виде содержатся в Рождестве, Богоявлении. В Рождестве исполняется и разрешается надежда спасения, в котором жил и живет иудаизм.

Христос еще до своего грядущего возвращения, еще только рожденный от Девы, уже называется Спасителем. Как у нас в идее творения и откровения есть стремление войти в идею спасения, ради которого только и свершилось все, что предшествовало, так в христианстве идея спасения отражается назад в творение, в откровение²⁸.

Философ не предпринимает целостного анализа культа, однако обращает внимание на отдельные элементы, из которых складывается культ. Изобразительное искусство объединяет людей в пространстве, музыка – во времени, и только поэзия может объединить людей и во времени, и в пространстве. Но для этого она должна перестать быть только текстом, она должна стать жестом, жестом, преобразующим человека в целостное бытие, что возможно только в культе. Розенцвейг упоминает, что в Талмуде описано, как в Йом-Кипур, когда в Храмовом дворе, куда, в отличие от самого храма, пускали весь народ, и потому там собиралась огромная толпа, евреи трижды падали на колени и произносили непроизносимое имя Бога, чудесным образом оказывалось, что всем пришедшим достаточно места. Этот жест коленопреклонения творил чудо. Христианские праздники часто сопровождаются крестными ходами, но в иудаизме двери храма остаются, как правило, затворенными: «У нас врата церкви могут оставаться закрытыми, ибо, когда Израиль преклоняет колена, в прежде маленьком пространстве внезапно обнаруживается место для всего человечества»²⁹. Таким истолкованием праздников Розенцвейг стремится подчеркнуть, что эмпирическая замкнутость иудаизма соединяется с его ноуменальной открытостью.

Розенцвейг противопоставляет светскую и церковную музыку. Поскольку классическая музыка имеет свое собственное музыкальное время, она уводит людей из действительного времени, прозы обыденной жизни. Однако слушатель музыки, проживающий от произведения к произведению сотни чужих жизней, не знает своей собственной жизни. Он лишает себя собственной жизни, ложным способом выводит себя из времени. Музыка разлагает действительное время и разобщает слушателей. Переход к действительному времени дает лишь «переход из концертного зала в церковь»³⁰. Церковная музыка (хорал) сопровождает таинства, поэтому она собирает разрозненных индивидов в единство общины и возвращает их в действительное время. Музыка становится необходимой одеждой для слов, именно благодаря ей слова молитвы становятся действительными. В сущности, философ делает вывод, что только культовая музыка является собственно музыкой. Более того, представляется, что для Розенцвейга всякое искусство должно иметь культовый характер.

4. Выводы

Итак, розенцвейговское время появляется в акте любви, является чем-то всегда новым. Встреча двоих всегда непредсказуема, мы не можем знать, к чему она приведет. С другой стороны, время возникает не в переживаниях индивида, а в диалоге, по крайней мере, двоих. Но поскольку этот диалог философ понимает не как разговор двух атомарных самостей, время связано с общиной, церковью. Эта мысль приводит Розенцвейга к анализу праздников, а поскольку церковный год есть навивающийся на себя круг, хотя и разворачивающийся в спираль истории, то, следовательно, к идее цикла. Образ круга, в свою очередь, демонстрирует, как вечность, вторгающаяся во время в праздниках, разворачивается во времени. Следовательно, время и линейно, и циклично. В самом деле, в церковных праздниках человек живет во времени и в вечности одновременно. Он постоянно находится во вступлении в Царство Божие, которое всегда «вот», и всегда уже есть в сердце человека. Время есть то, что предчувствует свое завершение, что в каждый миг устремлено к Божьему Царству. Но в праздниках человек вспоминает и прошлое. Поэтому он всегда уже – в творении, откровении и спасении, хотя спасение наступит только в будущем. Спасение предвосхищается в циркуляции года, в ежегодных повторениях праздников, но при этом время не перестает двигаться, потому что спасение в качестве будущего, движущей силы истории, толкает

время от настоящего к будущему. Именно в этой одновременности *все еще* прихода, приближения Царства и его *уже* прихода, кажется, и коренится та особенность религиозной позиции Розенцвейга, что Мессия еще идет, и уже пришел. Это – Христос. С другой стороны, эта одновременность «еще не» и «уже да» означает, что откровение не завершено. Будущая церковь, церковь Иоанна, не имеет конкретной формы, постоянно обновляется, с ее появлением во время действительно входит царство Божие³¹. Поскольку в рождении времени участвуют и Бог, и человек, оно направлено к концу, целестремительно, но не замкнуто, не предопределено, связано с вечностью, но не является ее зеркальным отображением. Подводя итог, можно сказать, что концепция времени у Розенцвейга синтетически сплавляет в себе диалог, язык, откровение, спасение и культ.

Примечания

- ¹ *Baader F., von.* Über das heilige Abendmahl // *Baader F., von. Sämtliche Werke / Hg.v. Franz Hoffmann.* Leipzig: Herrmann Bethmann, 1851. Bd. 7. S. 26.
- ² *Baader F., von.* Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // *Ibid.* Bd. 14. S. 50.
- ³ Эту мысль высказывал и Баадер (*Baader F., von.* Über den Begriff der Zeit // *Ibid.* Bd. 7. S. 78).
- ⁴ *Betz J.R.* Schelling in Rosenzweigs Stern der Erlösung // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie.* 2003. B. 45. № 2. S. 208.
- ⁵ *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. Freiburg im Bressgau: Universitätsbibliothek, 2002. S. 250.
- ⁶ *Casper B.* Zeit – Erfahrung – Erloesung // *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 14.
- ⁷ *Ibid.* S. 17.
- ⁸ *Rosenzweig F.* Op. cit. S. 454.
- ⁹ *Ibid.* S. 456. *Herrlichkeit Gottes* в переводе Лютера передает библейский оборот, который в синодальном передается сочетанием «слава Божия».
- ¹⁰ *Ibid.* S. 466.
- ¹¹ *Ibid.* S. 374.
- ¹² *Ibid.* S. 378.
- ¹³ *Ibid.* S. 376.
- ¹⁴ *Ibid.* S. 379.
- ¹⁵ *Ibid.* S. 442. Второе предложение – это незакавыченное двустипие из «Херувимского странника» Ангелуса Силезиуса.
- ¹⁶ *Ibid.* S. 378.

¹⁷ Исх. 31:16.

¹⁸ Ibid. S. 399.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Рош ха-Шана – начало гражданского года, празднуется 1–2 тишрей (седьмой месяц по счету от нисана, соответствует сентябрю–октябрю), Шавуот – праздник жатвы первого урожая, и праздник дарования Торы, празднуется 6–7 сивана (соответствует маю–июню), Суккот – праздник в память о кущах, в которых израильтяне жили во время исхода из Египта, празднуется 15–21 тишрей.

²¹ “Beide Feste feiern den Anfang des sichtbaren Ganges der Offenbarung über die Erde” (Ibid. S. 404).

²² Ibid. S. 405.

²³ Йом-Кипур.

²⁴ Ibid. S. 408.

²⁵ Ibid. S. 409.

²⁶ Ibid. S. 405–406.

²⁷ Ibid. S. 406.

²⁸ Ibid. S. 409.

²⁹ Ibid. S. 415.

³⁰ Ibid. S. 401.

³¹ Здесь Розенцвейг опирается на шеллинговскую концепцию трех церквей – Петра, Павла и Иоанна (*Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения* / Пер. А.Л. Пестова: В 2 т. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 346–366).