



Иером. ИОАНН (ШАХОВСКОЙ)

О назначении человека и о путях философа

Н. А. Бердяев. «О назначении человека.
Опыт парадоксальной этики»

«И знаю о таком человеке (только не знаю, в теле или без тела, Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать... Таким человеком могу хвалиться, собою же не похваюсь, разве только немощами моими».

II Кор. XII, 3—5

«Прометей был в сущности своей смиренным. Он хотел только похитить огонь с неба; он понимал, что ему нельзя этот огонь творить».

Из одного парадоксального разговора

Если бы в этой книге было меньше парадоксов, ее можно было бы не называть «опытом парадоксальной этики». Правда, «парадоксальная» этика — звучит более солено в наш культурно-пресный, любящий остроту век, но на этом пути лежит печать некоей временности, почти публицистичности. Может быть, оттого что парадокс *сам по себе* не духовен (эсхатологически не этичен). Он есть лишь философская акциденция рационализма, бьющегося в своем кругу. Включающая в себя формально эсхатологический отдел и внутренне движущаяся этим отделом книга в общем составляет впечатление скорее философско-публицистической, чем философско-мистической... И, как ни странно, наиболее публицистическими местами подчас кажутся места ее наиболее «мистические» и наиболее «готическими» — страницы, приближающиеся к парадоксальной эти-

ке... В этом, может быть, сказывается и не только формальная парадоксальность книги.

Как философское явление книгу «О назначении человека» надо глубоко приветствовать. Не лишенная, к сожалению, часто обычного для автора полемического, не всегда оправданного пафоса, книга построена на так же обычном для автора алкании правды: он казнит весь этический мир человека во имя алкания подлинных этических ценностей. И жалко становится, что эта праведная казнь... сама, в конце концов, должна стать на эшафот своего же этического закона, направленного против недоброго или недостаточно доброго добра.

Человек — творец, в силу непреложности образа и подобия Творца. Вот реально-этическая основа миросозерцания Бердяева. И этот «человек-творец» становится и должен стать идеалом человека современной эпохи, в коей-по мнению автора — потускнели идеалы прежних исторических эпох: святости, эллинского канона красоты, героичности, рыцарства... Не раскрытое в человечестве Богочеловечество требует раскрытия образа Божия — *Образа Творца* — в этике и жизни человека. И автор берет на себя эту задачу, выискать, определить и оправдать образ Творца в человеке. Задача трудная, и именно для Н. А. Бердяева, который умеет столь творчески-правдиво разоблачить не только человеческую жизнь, но и человеческую этику, да еще в свете беспощадного закона парадоксальности.

Н. А. Бердяев — апологет свободы, и потому мы будем свободно говорить о его книге.

Тот эпиграф Гоголя, который он поместил во главе своей этики: «Грусть оттого, что не видишь добра в добре», мы считаем ценным эпиграфом для отзыва и о его во многом ценной книге о добре.

Гоголь глубоко постиг качество грусти христианина в мире сем. Конечно, от *этого* он сжег результаты своего *человечески понимаемого* творчества. Бердяев проходит мимо этой *трагедии творчества* в «мире сем», а обнаружение ее помогло бы уяснить многое в основной проблеме его парадоксальной книги.

Желая философски рассеять гоголевскую грусть, Бердяев подчеркивает ее, открывая во всей ее наготе трагичность этического бытия мира. Как бы до конца снимается маска с лица мира прелюбодейного и грешного. В этом большая заслуга Бердяева, прошедшего крестный путь Начальника Жизни¹, обличавшего ложное добро (фарисеев и книжников) более видимого зла (мытарей и блудниц). Разоблачение лицемерия, огненное устремление к *последней* правдивости — сияние этической чис-

тоты. Но, конечно, нельзя забыть, что огонь этого устремления можно взять лишь рукою метафизического (змеино-мудрого) смирения... Здесь опять трагическая парадоксальность книги, запечатлевшаяся в нескольких ее срывах. На пути правдивости философская этика должна дойти до пределов книги о «назначении человека» и *несомненно перешагнуть их*, неся в Божью бесконечность свой крест «безумия и юродства» пред «миром» — крест последней мудрости пред Богом Творцом.

Основной вопрос этической системы «назначения человека» — *о творчестве* — остается, по существу, нерешенным у Бердяева, хотя и намеченным — хотелось бы сказать — верно. Тупик вопроса этого в том, что в категориях христианского разума «творец» *не может быть иным идеалом*, чем «святой». Образ и подобие Божие должны открыться Духом в ответ на творческую самоопределятельную свободу человека. Господь призывает творить добро и признает великим лишь сотворившего и — потом уже — научившего (Матф. 5, 19). *Это и есть святость*, ни предела коей, ни каких-либо единых форм нет. Форм столько, сколько лиц человеческих, и даже более.

Поставивши проблему творчества как человеческого назначения, Н. А. Бердяеву надо было бы (соответственно — значительно) выявить ложную онтологию творчества. Это проблема как раз его этики, но она далеко не достаточно раскрыта в книге, и читатель может быть близок к впечатлению, что в понимании творчества человека автор лишь косвенно отражает апостольский опыт — опыт двухтысячелетнего христианства, творившегося в духе и истине. Наиболее значительная часть книги — о фантазмах — кроме остроты философского прогноза, еще и тем значительна, что является как раз анализом ложной онтологии творчества. К сожалению, автор не захватывает наиболее широкой области фантазмагории: *фантазмагорию философского творчества* — фантазмагорию лжемудрости и лжеискусства человеческого, обоготворяющего хаос падшего космоса, являющегося соблазном л о ж н о й культуры, царствующей (вернее, княжествующей) в мире.

Ненужная и не отражающая действительности полемическая струйка, льющаяся в книге против некоторых св. отцов*, может дать неверное направление мысли читателя, хотя воз-

* Тракта́т св. Мефодия Пата́рского² «Пир десяти дев» *жалок и ба н а л е н*. Тракта́т бл. Августи́на «невозможно читать, таким *духом* *мещанства* от него разит...» (с. 251).

можно, что «тактически» является и благоприятным симптомом для круга некоторых лиц, приветствующих не только «свободу в Церкви», но и «свободу от Церкви». Весь опыт Церкви стоит на молитвенном творчестве («творить» молитву), и само «личное спасение», против которого так считает нужным вооружаться автор, есть, по существу (в его подлинной, святоотеческой сути), нечто бесконечно отличное от узкоэгоистического замыкания души в свою самость. «Спасение мое» целиком (помимо всех творчеств) ** *вне меня* — во Христе, а Христос — *Спасение всех*, Он Альфа и Омега жизни. В нем надо «погубить душу свою», «свое» творчество... Погубить можно только то, что *имеешь*... Невольно вспоминаются слова старца Нектария Оптинского³: «Бог творит только из ничего... надо *себя сотворить ничем*, и Бог будет из тебя творить. Пресвятая Богородица более других сотворила Себя “ничем” и более всех вознесена Богом». Младенческая простота и мудрость этих слов могут ли быть эпиграфом какой-нибудь философской книги о творческом назначении человека? Вопрос существенный для пути философии. Старец Нектарий, как и говоривший об этом же митрополит Филарет⁴, *тоже* ведают меоническую свободу человека, но, как «младенцы о Христе», протягивают ее Отцу для творчества второго творения — второго рождения.

Примечательно, что своей идеей «творчества», полемически противопоставленного «личному спасению», Бердяев (невидимо для себя) столкнулся с фактом *творчества Иисусовой молитвы*: «Господи Иисусе Христе, помилуй меня грешного». Эта *духоносная* (обильная неисчислимыми плодами) молитва, весь смысл свой полагающая не в личности творящего ее, а в Господе Иисусе Христе, представляет наглядный пример «неэгоистического эгоизма» христианского как любви «всем сердцем», как распятия во Христе человеческой личности. Бердяев сам не может не утверждать этого: «Нужно любить ближнего, как самого себя: значит, нужно и самого себя любить, почитать в себе образ Божий. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помешательству, ставящему себя в центре вселенной» (с. 140). И потому фантастическими кажутся его слова о том, что «творить невозможно при одном непрерывном чувстве греховности и при одной смирении» (с. 140). Чувство греховности всегда «непрестанно» и должно, как воз-

* «Я просто не хочу иметь никакого спасения в себе самом. Потому и пришел я ко Христу, что сознал неимение ничего спасительного в себе» (мысль всякого христианина).

дух, проникать во все поры человеческого творчества, составить атмосферу земной человеческой жизни под Благодатию. (Это *глубочайшим образом* выражено Церковью в *покаянной молитве* пятидесятого псалма, читаемого священником при каждении алтаря *во время херувимской песни*, образующей ангельское состояние молящихся.) Далее, смирение подлинное — разве может остаться «одно»? Не является ли смирением всякий труд, всякое дело, всякое истинное служение христианина?.. «Внутри христианского мира, — говорит далее Бердяев, — противостоят две моральные направленности: смирение и творчество, мораль личного спасения и страха гибели и творческая мораль ценностей, мораль отдания себя преобразованию и преображению мира» (с. 145). Искусственность этой схемы — таким образом выраженной — несомненна. Без соли духовного истинного смирения невозможно *никакое христианское творчество*. Христианское творчество, не осолненное смирением, это — *contradictio in adjecto**.

Преображение же мира — по слову Божию — есть деяние Славы *Божией*, а отнюдь не падшего, изгнанного из рая человека, не могущего без Славы Божией ни преобразить, ни преобразовать даже самого себя. И, конечно, — ни единой песчинки в мире! «Без Меня не можете творить ничего» — *з а р а н е е* сделанная божественная поправка ко всем имеющим произнестись в истории человеческим словам о творчестве.

Если Бердяев восстает против лжесмирения, лжепонимания глубин греховности, то это необходимо выразить гораздо яснее. Ибо лишь в этом последнем случае его новая моральная концепция творчества будет — для христиан — соответствовать извечной евангельской истине и войдет в сокровищницу познания Церкви.

Вопрос о назначении человека еще глубже, чем его ставит Н. А. Бердяев. И не скрываются ли в его альтруистическом боре против своего «личного спасения» элементы нетворческого упрощения проблемы *личности* человеческой, высоко возвышающейся над эгоизмом человеческим во всех проявлениях своего духа. Бердяев здесь явно не учитывает *преображения* «личного сознания» — этого центрального момента христианской аскезы Благодати. Мы знаем три ступени в приближении к Богу: рабская, наемническая и сыновняя. Но на сыновней сту-

* Противоречие между определяемым словом и определением (например, сухая влага); внутреннее противоречие (*лат.*). — А. Е.

пени (моментами известной жизни каждого христианина) теряется всякое ощущение между рабством Богу, наемнической службой Ему и преданностью сыновней. *Ибо по отношению к Пресвятой Троице все живые, молитвенные чувства человека бесконечно святы и высоки* и не поддаются никаким меркам человеческих отношений. По отношению к Святейшему Святым—Слову Божию все три чувства человеческих ступеней сливаются, преображенные в одно царство Божие, приходящее в «силе» (Мр. 9, 1) и заливающее внутреннего человека. Смерть благоразумного разбойника тому пример.

Не можем не утверждать, что человеку надо всецело потерять, распять, испепелить свое мнимое, свое интеллектуальное бескорыстие, когда начинает казаться человеку, будто он выше «корыстных» евангельских понятий о наградах и наказаниях. Не можем не утверждать, что человек никогда не перерастает на земле понятий, данных в Евангелии. По мере приятия Духа, понятия эти преображаются, но никогда не перерастает их человек. И потому соблазняться евангельскими образами расчетливости или считать их принадлежащими низшему, экзотерическому кругу — это не понимать глубин Евангелия. Можно безошибочно сказать, что в словах духовной корысти (о «покупке» Благодати), проповеданных преп. Серафимом Мотовилову⁵, гораздо больше сыновнего бескорыстия, чем во многих отвлеченных трактатах, говорящих о высоких чувствах бескорыстной любви к Богу. Категория земных «высот» и благородств неприменима к высоте и благородству евангельскому. Надо этически-эсхатологически *распять* свой мир душевной гносеологии, провести в философии принцип «Дай кровь и прими Дух».

Словно боится Бердяев быть «безумным» в очах чистой философии мира сего и слишком трудно преодолевает дурную бесконечность опустошенно-логического гносеологизма. Найденный выход «парадоксальности» (удвоенный эсхатологичностью), конечно, дает автору некий мандат на благовестие Истины Христовой *в пределах новонайденной почвы*, но и заключает автора в этих пределах. Парадоксальность же как гносеологическое орудие имеет несомненно два конца: остроту эсхатологичности и тупик рационализма.

Трагизм этики Н. А. Бердяева исходит из слишком «все же» большой близости (не свободно-арбитражной, подчиненно-кровной) к ложнотворческим проявлениям и достижениям мировой философской мысли, подлежащей более определенному суду евангельской истины. «Как ни *интересно все*, что говорит

Ницше, *истина заключается в прямо противоположном*» (с. 123) — вот образец ложновеликодушной, «двойственной философии», притупляющей (апокалиптически охлаждающей) свою истину.

Мы совсем не хотели бы ставить перед автором задачу формально- философского самоубийства. Закваске не надо выходить из теста. Но была бы утешительно увидеть в творчестве Н. А. Бердяева *еще более* независимую линию. Более независимую от философии, чем от Церкви. Линию меньшей зависимости от дурнобесконечной, ложнокультурной оригинальности, столь смешиваемой в культуре мира с идеей творчества.

Если бы Н. А. Бердяев не боялся зависимости от «теологии» *, *не боялся бы быть даже слугою ее* в самом чистом значении этого слова, т. е. пресек бы традицию псевдосвободной философии быть в фейербаховской оппозиции к теологии, — он мог бы назвать свою книгу «опытом духовной этики», ибо его книга преодолевает «душевную» сферу философии и идет по духовной сфере профетических утверждений, укорененных в вере Христовой, спасающей Духом и философию и этику от серости самодовольной добродетели. Центр и значение книги в философском *свидетельстве* (понимаем это слово первохристиански) о Христе, о Слове — Смысле, сотворившем мир, — Альфе и Омеге бытия.

Совсем напрасно автор нападает на «ортодоксальную теологию», чтобы удержаться в своей философской свободе. Ортодоксальная теология в лице хотя бы трех ее столпов, названных Церковью ее представителями в этой области, т. е. св. Иоанна Богослова, Григория Богослова и Симеона Нового Богослова⁶, — не очень уж противоречит всем творческим утверждениям его... А в чем противоречит, там она нам кажется более права, чем Н. А. Бердяев.

Бердяев говорит: «Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология» (с. 6). Где и как терпит теология «навязывание *извне*» (?) результатов познания? И если счесть навязыванием восприя-

* Трудно определить, что, собственно, Бердяев понимает под «теологическим мировоззрением», о котором он говорит, что оно «совпадает с натуралистическим эволюционизмом» (с. 37) в «отрицании творчества». Например, православный Никейский символ веры, являющийся экстрактом теологического мировоззрения, — в чем он «совпадает с натуралистическим мировоззрением»?

тие откровенных истин (как это имело место у перечисленных выше столпов церковной теологии), то неужели философия не терпит этого процесса приобщения к добытому познанию? Конечно, терпит — и вся история философии тому свидетельство, но различие существенное лежит между двумя дисциплинами: подлинное теологическое познание связывается детскою простотою веры и любви ко Спасителю-Логосу, философское же мнимо свободное познание всегда находится в положении змеи, пожирающей свой хвост, т. е. вращается в атмосфере не очищенного благодатию ума и не освобожденного от дебелости плотских туманов сердца. Преп. Исаак Сирийский⁷, пошедший путем веры и благодатных откровений, очень выразительно говорит об этом состоянии «внешних философов»*, деля тем самым философию на «внешнюю» (по отношению к Церкви Христовой, конечно, по смыслу I Кор. 5, 13) и на другую, «внутреннюю», философию, воспринятую им самим как служение Духу.

Но, в сущности, всегда правильнее говорить не о том, что «философия приходит» или «теология терпит» какое-либо построение, но что *человек приходит, человек терпит, ибо фактически в земном порядке обеих дисциплин одинаково могут быть и благодатно познающие истину вечного Откровения и мудрствующие в границах плотского (иногда очень тонкого) ума.*

Самыми блестящими страницами книги следует признать первые главы отдела «Конкретные вопросы этики». Думается, что удача Бердяева в этом отношении будет от него в дальнейшем требовать творчества в направлении эсхатологическо-практической этики (или «этики практического творчества»). Книга его в общем малодоступна среднему читателю мыслительных книг, а вопросы *творческой этики* — вопросы именно читателя, а не академии. Этическая философия должна перерастить академичность своей мудрости. В этом было бы наиболее реальное ее культурное завоевание и оправдание. (Конечно, это также путь не мирской, не «философской» теологии).

Разочаровывает эсхатологически отдел. Само введение его в этику — мудрое творчество автора, но трактовка вопроса реально не сдвигает его со своего эсхатологического места. «Оправдать» ад Бердяеву совершенно не удалось... даже в отрицаниях

* «Ум имеет созерцание для созерцания себя самого. В нем-то внешние философы и вознеслись своим умом при представлении твари».

его. И, да простит нам автор, здесь с удивительной ясностью раскрылось слово Божие о «посрамлении мудрости мудрецов» и отвержении «разума разумных». Разум, даже оплодотворенный Логосом, даже профетическо-христианский, уперся в тупик и бьется, как раненная в сердце птица. Вернее, как Икар, упадет разум, растопив свои крылья у огня Премудрости Божией, чрез положенную черту которой ему не дано переступить. И — не скроем — радостно созерцать, как бьется мудрость мудреца в тенетах детской простоты Откровения, не в силах лететь выше... туда, куда уже влечет Сам Дух тех, кто распял в себе не только ветхую этику, но и всю парадоксальность этики новой. «Основной признак философии духа тот, что в ней нет объекта познания» (с. 9), — говорит автор, соединяя этим философию и жизнь. Остается вопрос о способах осуществления этого соединения как творческого акта действительного познания. Подлинная трудность осуществления этой связи ощущается в объективировании Живого Бога в самой книге о назначении человека. Это объективирование не может остаться во всякой так называемой «философии духа», которая будет одновременно упираться и на острие эсхатологичности, и в тупик парадоксального ratio.

Подлинная философия духа — и в этом ее основное отличие от недуховной философии — должна содержать в себе *м о л и т в у* как атмосферу своего познания. Большая ошибка считать Дух *выражаемым отвлеченно*. Нельзя духовно говорить «о Духе», можно лишь говорить «Духом». Дух не поддается объективизации, и в этом подлинное постижение философское — *дойти до этого сознания*. Но это сознание должно быть и перейдено. Нет иного способа осуществления гносеологического познания Духа, как лишь *через молитву*. Молитва, как всякое подлинное дело жизни, овитое духом молитвы, носит в себе *иной мир* — тот мир, которого не знает «культурная философия» или о к о т о р о м она только знает. Подлинное томление разума именно в том, что он, доходя до познания своей недостаточности и приемля знание «о Боге», остается не знающим Бога, не преображенным в Духе, хотя и принявшим (отвлеченно) «примат Духа».

Философия, преступившая этот предел, становится «молитвой разума», теряет метод холодной объективизации Господа (присущей несомненно немецкой мистике, как отчасти и Н. А. Бердяеву), соединяется с сердцем-духом, выходит на сыновний, крестный путь «отвержений», делается менее «широ-

ко терпима» к восстаниям против воли Отца — не по нелюбви к восставшим, но по любви к Истине Кроткого, Божьего, Беззащитного здесь от нападений людских Духа. «Философия духа» может быть только такой.

Ибо самый серьезный вопрос этой философии — вопрос: какого духа — благодатного, соединившегося со Святым Духом, или пустого от Благодати, оккультного холодного духа, тоже духа, также могущего быть освобожденным от материи, но оставленным, оставшимся без соединения с Живым Богом.

Бердяевская философия не болеет этим — истинно творческим для всякого духовного познания вопросом. Дух человека, не оплодотворенный Святым Духом, представляет собой большую познавательную опасность, чем плоть. Весь соблазн оккультных теософских и антропософских систем состоит в этом. Следы этого же видны и в творчестве Бердяева. Понимая, конечно, всю ложь оккультной антропософии и теософии, Бердяев еще недостаточно отдал свое творчество Живому Богу-Отцу, недостаточно усыновил его Единому Учителю Иисусу Христу. И потому холодный огонек «автономного» человеческого духа еще пробегает по страницам его творчества — творчества, идеологически нашедшего верный путь, но не имеющего еще веры следовать им до конца.

Под «творчеством молитвы» мы не разумеем одной элевации...⁸ Паскаль столь же, сколь и Франциск Ассизский⁹, был на Западе творцом «молитвенного творчества». (Из западных современников — Эрнест Элло, Леон Блуа...¹⁰ Берем имена для беглого примера). Религиозная мысль Востока преимущественно этого типа.

Молитва православия — мученического евангельского православия — может идти, конечно, обоими путями в мире: путем молчания и путем творчества. Н. А. Бердяев будет принадлежать второму пути церковной культуры, если он не отгородится мнимой свободой мнимого творчества от всячески страждущего в мире Тела Христова — Церкви, воинствующей с духом мира и торжествующей познанием Бога.

Учение книги «о назначении человека» о том, что человеческая свобода исходит только «наполовину» от Бога, а другой половиной исходит из меонического «ничто» (из которого сотворен человек), не есть ли попытка отгородиться своим творчеством — своей свободой — от Творца, лишь в *Коем Едином* обретает истинно человек свою свободу? Разве «образ и подобие» человека восходят одновременно к Творцу и к «меоничес-

кому ничто»? Не есть ли это учение о двух образах и подобиях в человеке, одновременно даровавших человеку свободу? Если подлинно один образ и одно подобие в человеке, то не может быть двойственности источника свободы. Не следует ли, наоборот, утверждать то меоническое ничто, к которому тянется иногда человек, отходящий от Бога, как источник *несвободы*? Драгоценнейшее и неповторимейшее слово «свобода» — может ли уйти для человека из Объятий Отчих?... Нам кажется, что ища второй «рукав» своей свободы вне лона Отчего, Бердяев теряет ощущение Богосыновства — того, что он сам так трепетно ищет в человеке. Немыслимо уйти человеку из лона Отчего, не найдя *здесь* полноту своей — именно не отвлеченной, именно не диалектической, но — сыновней свободы.

Сыновне погубить в лоне Творца все признаки своей автономно-меонической свободы, чтобы обрести ее во вселенной творения, здесь вся евангельская истина об Отце Небесном, о любви к Нему неисповедимой и о нахождении своей жизни через погубление ее в Нем. *Пол у о т д а ч а* себя Богу, *п о л у о с т а в л е н и е* себя в пустоте ничто — уничтожающая человека философия, которую разрушил в мире Сын Божий. Это философия любви к Богу только от половины разума своего, от половины крепости и от половины сердца.

Господь-Творец погубил всю неопишуемость Божества Своего и Творчества на Кресте смертном перед глазами человеческими, а человек не может погубить (без всяких остатков!) свободу своего меонического ничтожества перед Богом?!.. Что могло быть позволено немецкому мистiku, вышедшему из протестантского апофатизма, то горько в устах православно-апостольской философии духа.

Неверными и недостойными благодатного духа кажутся в книге мысли Бердяева о «библейском понимании Бога». Вот что говорит он — с несомненным чувством справедливости в своих намерениях, но вполне не по существу: «Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакие аффективные и эмоциональные состояния? Статическое понимание Бога как чистого акта, не имеющего в себе потенций, самодовольного, ни в чем не нуждающегося, есть философско-аристотелевское, а не библейское понимание Бога. Бог Библии, Бог Откровения совсем не есть чистый акт, в нем раскрываются аффективная и эмоциональная жизнь, драматизм всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человеческой точки зрения на

Бога (не всякой ли отвлеченной? — добавим: ...Богу бояться приписать внутренний трагизм, свойственный всякой жизни, тоску по своему другому, по рождению человека, но нисколько не бояться приписать гнев, ревность, месть и прочие аффективные состояния, которые считаются предосудительными для человека. Существует глубокая пропасть между пониманием человеческого совершенства и Божьего совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требование непрерывного себе подчинения — *все свойства, которые христианская вера считает порочными, но Богу их спокойно приписывает*» (подчеркнуто нами, с. 32)... Цитируя эти мысли Н. А. Бердяева, мы изумлены их легкомысленностью, столь несвойственной автору. Когда и где, и какая «христианская вера» могла говорить подобные вещи? Мириться с греховностью Божества, с человеческой эмоциональностью Его — это дело сумеречного политеизма, который, конечно, может своеобразно возродиться в том или ином псевдоверующем христианине, но за который немислимо делать ответственной «христианскую веру». Церковь понимает аффекты Божьих действий в мире (о коих повествует Библия) отнюдь не эмоционально, *не сообразно человеку*, но сублимационно. Действие сублимации производит благодатный «страх Божий» — высочайшее благоговение пред Творцом, пронизывающее все человеческие (необходимые для человека) понятия о Нем. Язык аффектных понятий — младенческий язык земли, который преодолевается лишь «страхом» («ужасом», по Бердяеву), сублимирующим *содержание каждого человеческого понятия, обращенного к Богу*.

В Церкви не может даже и возникнуть вопроса о понимании Бога «как чистого акта» или как «статики». Если своего земного отца нельзя рассматривать как «чистый акт» или как «статику» (это было бы выражением, может быть, философской любви, но не человеческой), так тем более о Небесном Отце Живом нельзя говорить в категориях мертвого объективизма.

Бесконечны духовные постижения близости Господа, но все они — вне категорий, вне «философии» даже. Конечно, и те, которые закреплялись в богословских апофатических и катифатических выражениях. Символ св. Григория Чудотворца — лучший ответ Н. А. Бердяеву, *как «христианская вера» понимает Живого Бога, Которого гораздо больше любит, чем понимает, гораздо больше исповедует, чем определяет*. И у подвижников веры церковной, как и у подвижников церковной мысли, выражено Богопознание как молчание чувств и действие Духа.

Не во всей существенности Бердяев воспринимает сан и смысл священства Церкви. Священство — апостольство не только символический знак, но и сила реальная, независимо от того, пользуется или не пользуется этой силой кто-либо (или даже сам священник). Священство — посредничество любви, посредничество тайн, талант особой *власти*, вручаемой грешному человеку. Оно есть талант подлинного и высокого творчества, по вере Церкви, и именно Н. А. Бердяеву в связи с его системой эсхатологической этики легче всего было бы воспринять священство не как символику, даже «реальную», но как реальность. Однако он видит два мира — мир символики и мир реальности, и священство относит к первому миру, противопоставляя ему святость, как чиновничеству государства — государственный героизм. Но *власть* не символ, а реальность. Реальность власти может обесцветиться до символизма (может быть, этим процессом соблазняется Бердяев), но тогда это будет восстание против реальности. Как Причастие может быть принято без веры, но оно от этого не обратится снова в хлеб, но останется Телом, и вкушающий без веры вкусит суд. «Святого» и «священника» нельзя смешивать, но уже никогда нельзя противопоставлять. Нельзя противопоставлять «небо» и «день», но сочетаться эти понятия могут. Здесь нет элементов противоположения. Священство при греховности священника, но при вере его в дар свой или по вере другого может быть большей реальностью святости, большим освящением земли, чем не укорененная в порядке мира, т. е. не имеющая дара освящения земли, святость. До Суда, до «видения», в земной лишь атмосфере веры, в коей мы все живем, *невозможно проводить окончательной границы между символической и реальной святостью*. Священство же, имея в себе реальную символику, конечно, в сознании православной веры, является более твердой и гносеологически ясной реальностью, чем святость.

Дух некоторого неразличения явствен и в полемике Бердяева против «страха» вообще как этического материала. Здесь автор является глазам читателя как бы захваченным фантазмагорической стихией, которую он сам столь творчески обличил в своей же книге. Категория страха целиком делается применима к нему же самому, ибо он высказывает страх перед страхом (такой же, как и перед «личным спасением»).

В том и тайна духовной этики, что не всякий страх противоречит любви. Благовение любви — страх, но ангельский, Божий. И потому он — «начало Премудрости» — по слову Премуд-

рого. Не плотский, бесовский, безблагодатный, но сыновний, духовный, который есть творческая атмосфера Благодати, по свидетельству всех тех, кои имели совершенную любовь. «В каком страхе и трепете пребывают христиане?» — спрашивает преп. Макарий Египетский¹¹ и отвечает: «Чтобы не поползнуться в чем-нибудь, но пребывать в согласии с Благодатью» (Беседа, 27).

Тот, который хотел быть отлучен от Христа за братьев, которого никакие ангелы не могли отлучить от любви Христовой, он до конца дней страшился самого себя, сознавал, что течет изменчиво-творческим поприщем жизни и силу бесстрашия полагал лишь в живущем в нем Христе.

Противоположение «рабьего страха» — «мистическому ужасу» несколько искусственно. Оно ценно может быть для дидактических рассуждений. Но лучше не менять духовной терминологии, сложившейся тысячелетиями, в слове Божьем укорененной и все равно понятной лишь тому, кто сам идет к духу.

Отрыв от своего же эсхатологического восприятия реальности у Н. А. Бердяева и в понимании «закона» как нормы. Бердяев титанически борется с законом как нормой. Но эта борьба аналогична борьбе с Богом тех атеистов, которые не с Живым Богом борются (ибо они Его не знают), но со своей фикцией о Боге. И Н. А. Бердяев борется со своей фикцией о законе, со своим законом о законе. Но «закон» — понятие гораздо более эсхатологическое, духовное, чем то кажется чистому и практическому разуму. Закон — Тайка Бытия, а совсем не «норма». Норма — это отражение — всегда слабое — закона. Законничество — это лишение Закона Духа. И в это законничество, только «с другой стороны», впадает всякий, борющийся с законничеством через умаление духа и тайны Закона.

Закон евангельского духа, Закон небесной жизни, конечно, целиком вложен в Ветхий Завет, только не раскрыт икономически. *Не нарушить* закон пришел Господь... И нам нельзя нарушать его, отождествляя с нормой. Царство Божие — Небесный Иерусалим — есть новое раскрытие того же Единого Творческого Закона, который не имеет иной нормы, кроме «будьте совершенны, как Отец наш Небесный совершенен есть». Закон — бесконечная святость Бытия в Боге, от Которого ни на йоту не может отпасть.

Этот Божественный Закон, трудно постигаемый мудростью, но лишь доверием любви к Законодателю, соблазнительный

для иудеев-законников и являющийся безумием для эллинов-мудрецов, — этот Закон открыл миру — как откровение Истины — тайну двух путей человеческой свободы: широкого и узкого. Чрез все Евангелие проходит эта недо-мыслимая тайна, постижимая лишь через всесжигающую любовь к Богу. Это Божье пророчество об Истине Жизни и Смерти, о пшенице и плевелах, — есть такой же Крест, как все Евангелие, и помимо возвещения реальности служит мерою веры — доверия человека к Богу и погубления своего ветхого добра — того самого недоброго добра, той самой малосправедливой справедливости, на которые праведно восстал Н. А. Бердяев, не дошедший только до конца своей эсхатологической этики, обернувшийся назад — взглянуть на свое горящее старое философское отечество — и... остановившийся в созерцании оставленного.

Ветхий разум («кичащий», как мудро говорили св. отцы) не приемлет тайны, одной из самых великих: тайны сыновнего свободного послушания «угонзания в Сигор» (см. Великий Канон св. Андрея Критского¹²) из горящих городов. Он не имеет сил (евангельской любви) возненавидеть «отца и мать» — свои ветхоэтические категории: расстаться с философией своей «доброты», с культурой своей «справедливости».

Признать ничтожество своих этических оценок или хотя бы понять их относительность для надмирного бытия современному законническо-культурному сознанию столь же трудно, сколь древнему законническому сознанию иудеев было принять своим Богом — Страдающего на Кресте Человека, лишенного общественно-принятой этической нормы. То был соблазн, и *это* есть соблазн *ложной культуры, несыновней, не знающей Отца*.

«Соблазн адом» есть соблазн ветхой этики, той «доброй» этики, которую творчески образумил Н. А. Бердяев, но из которой он сам до конца не вышел*. Как на рубеже ветхой и новой эры человечества — две тысячи лет тому назад — человек-законник хотел ограничить Бога *нормой высоты и отдаленности от земли*, так и теперь человек, соблазненный законом ложной культуры, хочет ограничить Бога нормой этики своего меонически-нравственного масштаба.

* Несмотря на прекрасные свои слова: «Суда над Богом быть не может, ибо он есть источник всех ценностей, с точки зрения которых происходит суд» (с. 48)... Вот здесь — зарождение *той сыновней этики*, о которой говорили мы.

Невозможно принять то, что ад есть «проблема». Это данность, если и испытываемая, то только как данность. Данность эта аналогична данности бессеменного зачатия.

Ад есть действительность, действительность антроподемонологическая, безусловно восходящая *по ту сторону* антропологической этики. Реальность «детей диавола» (Иоан. 8, 44), творящих похоти «отца своего» и «ничего» (!) (Иоан. 14, 30) не имеющих во Христе, изображена в Евангелии образом плевелов, всеваемых *врагом* в пшеницу, невидимых в период роста всходов (история культуры) и только после какого-то времени замечаемых... Все это безмерно углубляет (и упрощает!) вопрос, делая его, во всяком случае, непосильным для той методологии, которой придерживается философия Бердяева, в этом пункте особенно теряющая соль своей эсхатологичности.

Христианин-философ, призывающий общество к последней правдивости, должен сам выдержать *испытание эсхатологического мужества и правдивости*, своей любви к Богу как своего *безграничного благоговейного доверия* к данному Слову, Его всецело двусторонней справедливости, столь же возвышающейся над нашей этической атмосферой, сколь небо над нашими крышами.

Иначе без «погубления души своей», своего мятущегося разума в небе Евангелия (радостном, светлом *конечно* погублении сыновнем!) трудно, почти невозможно выходить на проповедь в мир подлинно новых, подлинно правдивых слов христианской этики.

Христианство обессолилось совсем не только потому, что много лицемеров числится в нем, но главным образом потому, что обличающие лицемерие сами не до конца доводят ни свое бегство из ветхого, уничтожаемого Богом мира чувств и помышлений, ни свою огненную любовь к Живому Отцу, ту любовь, которую свел на землю Сын Человеческий *и — как томился*, пока она возгорится (Лук. 12, 49). Священники, учителя, философы христианства — суд над которыми во много раз острее — не до конца доводят свою возможную в мире преданность Богу: распинают мир себе, но не распинают себя миру.

Н. А. Бердяев несомненно оказывает услугу философии, что в ущерб своей чистоте устремления к духу гносеологически почти не отрывается от нехристианской философской культуры, в которой благовествует христианский эсхатологизм этики. Эта его заслуга, это культурное дерзновение, конечно, хотелось бы видеть вне всех пробелов, всех несвершений его «методологии духа».

Невозможно не испытать этического удовлетворения от философского умерщвления неэсхатологической этики Канта, к сожалению, умерщвленной не до конца.

Безотносительное «творчество» уже оправдывает книгу тем, что она написана... Творчество же Духа Истины ее оправдывает тем, что она предполагает свое развитие (и — если надо — свое уничтожение).

Самое ценное в книге Бердяева — этическая печаль о несовершенстве добра и добрых. Это ощущение безмерных совершенств Отца Небесного и подчинение Его заповеди о приятии этих совершенств как «нормы» этического закона.

Нехристианские философы «ищут». Христианские — «доискиваются». Философия Бердяева есть эта ценная христианская *доискивающаяся* философия... Могущая доискаться до самоотрицания во имя высоты своих исканий.

«Человек есть существо, недовольное самим собою, способное себя перерастать» (с. 51), — говорит Бердяев.

Если до этого последнего действительно может доискаться свобода ветхого человека, то это — признак ее веры в правдивость слов: «Собою же не похваюсь, разве только немощами моими» — слов первого философа свободного духа — более святого, чем творца.

