Лев ШЕСТОВ

Николай Бердяев *

Гнозис и экзистенциальная философия

Н. Бердяев является несомненно первым из русских мыслителей, умевших заставить себя слушать не только у себя на Родине, но и в Европе. Его сочинения переведены на многие языки и везде встречали к себе самое сочувственное, даже восторженное отношение. Не будет преувеличением, если мы поставим его имя наряду с именами наиболее сейчас известных и значительных философов — таких как Ясперс, Макс Шелер, Николай Гартман, Гейдеггер. И Вл. Соловьев переведен на многие языки (по-немецки вышло даже полное собрание его сочинений), но его гораздо меньше знают, чем Н. Бердяева, и он никогда не привлекал к себе интересов философствующих кругов. Можно сказать, что в лице Н. Бердяева русская философская мысль впервые предстала перед судом Европы ** или, пожалуй, даже всего мира. Но в нашей эмигрантской литературе о нем почти не говорят. За пятнадцать лет своего пребывания за границей он выпустил целый ряд крупных философских работ: «Философия свободного духа», «О назначении человека», «Я и мир объектов», «Дух и реальность», «Новое средневековье» — и напечатал в журнале «Путь», который он редактирует, много мелких и крупных статей по религиозным, философским и социальным вопросам — но о нем в русских журналах и газетах почти никто никогда не писал[1]. Почему? Трудно сказать, почему. Во всяком случае, не потому, что его не ценят и им не интересуются или интересуются мало. И темы его, и его

---

* Современные записки. 1938. № 63.

** Его книга «Философия свободного духа» удостоена премии Французской Академии.

подход к этим темам не могут не захватывать даже тех, кто стоит в стороне от философских и религиозных вопросов.

Последняя книга Н. Бердяева «Дух и реальность» есть до известной степени комментарий и итог всего того, о чем он писал раньше. Но, как всегда у него бывает, каждая новая книга привносит кое-что, чего в предыдущих книгах не было. Уже в предшествующей его книге «Я и мир объектов» чувствовалось что-то новое: прежде он говорил только о «гнозисе» — теперь он говорит и об экзистенциальной философии. Экзистенциальная философия — термин, привнесенный Киргегардом[2]. Но нужно сразу сказать, что Бердяев, хотя он и очень высоко ценит Киргегарда, его философией интересуется <так> мало, что он почти не говорит о ней. И даже иной раз говорит в резко отрицательном смысле. В «Назначении человека» мы читаем: «У такого пламенного и значительного мыслителя, как Киргегард, есть элемент нехристианского максимализма, максимализма безблагодатного, противоположного любви». Уже из этих слов ясно, что, усвоив себе киргегардовский термин, Бердяев менее всего расположен принять то, что Киргегард связывал с экзистенциальной философией*. Да вряд ли и могло быть иначе. Бердяев ведет свою философскую родословную от знаменитого немецкого мистика Якова Беме, и через Беме — от немецкого идеализма. В этом смысле последняя его книга еще более выразительна, чем прежние. Сейчас в немецкой философии ясно обозначилось стремление вернуться к Канту: сочинения Ясперса, Гартмана, Гейдегера об этом достаточно свидетельствуют. Сам Гуссерль[3], которому, казалось, судьба предназначила преодолеть кантовский субъективизм, положил начало этому движению. Последняя книга Бердяева, всегда проявлявшего склонность к кантовским идеям, не отстает в этом отношении от книг немецких философов. «Дух и реальность» в известном смысле пытается по-новому или на иной манер повторить «коперниканский подвиг» кенигсбергского философа[4]. Центром бытия должен быть не объект, а субъект. «Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в

---

* Если мне память не изменяет, то в одной из своих статей или речей Бердяев говорит и о безблагодатности философии Ницше. В «Назначении человека» он употребляет выражение «непросветленный профетизм Ницше». Знаменательно, что Карл Ясперс, который еще больше, чем Бердяев, ценит дарование и Киргегарда и Ницше, с такой же энергией отмежевывается от их идей. Совпадение это или тут можно видеть влияние (Бердяев тщательно изучал Ясперса)? В обоих случаях сходство — равно знаменательно.

рефлексии, обращенной на акт, совершаемый субъектом». Эта мысль, которая всегда была близка Бердяеву, в последних двух книгах приводится с особенной настойчивостью. Он надеется, что ему удастся таким образом освободить познание от выросшего из аристотелевского учения принципа adaequatio rei et intellectus* и стряхнуть с себя все принуждения и скованности, тяготеющие над человеческим духом. Мы увидим, что это ему так же мало удается, как и вдохновляющему его Канту: принуждения и связанности прилаживаются к субъекту не хуже, чем они прилаживались к объекту.

И это несмотря на то, что в своей последней книге Бердяев с еще большей настойчивостью, чем прежде, проводит дорогую ему идею богочеловечества, в которой он всегда видел наиболее полное выражение христианства. В «Духе и реальности» чувствуется особенно сильно то «новое», о котором я говорил. До сих пор Бердяев называл христианство «теоцентрическим» или «христоцентрическим». Теперь он заговорил о пневмоцентричности христианства. Это, конечно, не значит, что Бердяев отказался от идеи богочеловечества. Но несомненно, это значит, что в двучленной формуле «богочеловек» ударение переносится на второй член. Правда, и это для Бердяева не совсем ново: как всегда, даже в своих ранних книгах, все свое внимание он сосредоточивал на человеке. Его философская эволюция заключается лишь в том, что в формуле «богочеловек» второй член все больше и резче подчеркивается и выдвигается, — конечно, при установленной им связи, выдвигается за счет первого члена. Так что, по мере того как растет и обогащается независимым содержанием человек, умаляется и беднеет Бог. До такой степени беднеет, что формула сама начинает терять устойчивость и грозит опрокинуться: богочеловечество готово превратиться в человекобожество. Думаю, что буду очень близок к истине, если скажу, что в философии немецкого идеализма эта возможность стала действительностью (кантовская «религия в пределах разума»). Конечно, Бердяев далек от этого. Но его увлечение Кантом, равно как и уверенность, что путь к истине идет через гнозис, заставляет его иной раз почти с завистью глядеть на «свободное» немецкое мышление. «Даже в Евангелии, — пишет он, — чистота откровения духа замутнена человеческой ограниченностью... Феноменология откровения должна привести к сознанию той истины, что духу, т. е. свободе, принадлежит абсолютный примат над всяким объективирован-

---

* Тождество предмета и разума (*лат.*). — *А. Е.*

ным бытием». Свобода — это тоже одна из основных идей Бердяева, которая во всех его произведениях развивается с огромной страстностью и неподдельной искренностью. Являясь в этом горячим последователем Якова Беме, он постоянно говорит о свободе, причем так же, как Яков Беме и воспитавшиеся на Беме творцы немецкой идеалистической философии, он считает свободу премирной, несотворенной. Собственно говоря, никакой феноменологии, в сущности, и делать тут нечего: за столетия до того, как Гуссерль ввел слово «феноменология», Беме уже достаточно говорил о свободе и о том, что свобода не сотворена Богом, а дана ему, как дана людям. Знаменитая статья Шеллинга о сущности человеческой свобода, целиком вышедшая из Беме, исходит из мысли, что der reale lebendige Begriff (der Freiheit), dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist*. Бердяев много раз утверждает, что эта статья есть лучшее из того, что философия дала на тему о свободе. Свобода премирна, не сотворена и свобода есть вместе с тем неограниченная возможность выбора между добром и злом [5]. Это, конечно, вряд ли может быть названо феноменологией откровения, если под откровением разуметь то, что мы находим в книгах Св. Писания. Там ничего не сказано ни о том, что свобода не сотворена, ни о том, что свобода есть способность выбирать между добром и злом. Но и Беме, и немецкие идеалисты, и Бердяев не считают себя связанными Писанием, точнее, далеки от мысли, что откровение можно искать и найти только в Писании. Есть и иной источник откровения — мы уже называли его: гнозис. В «Философии свободного духа» Бердяев самым решительным образом высказывается за то понимание свободы, которое привил немецкой философии Беме. Приведу его собственные слова, так как его понимание свободы определяет собой все его философское устремление, или, выражаясь старинным языком Белинского, в нем — его пафос. Перед лицом «гениальной диалектики» Ивана Карамазова Бердяев, не колеблясь, высказывает следующие размышления: «Человек эвклидова, вполне рационального ума не может понять, почему Бог не создал безгрешного, блаженного, неспособного ко злу и страданиям мира. Но добрый человеческий мир, мир эвклидова ума, отличался бы от злого Божьего мира тем, что в нем не было бы свободы, свобода не входила бы в его замысел, человек был бы добрым автоматом». И еще: «Проблема теодицеи разре-

* Реальное понятие (о свободе) состоит в том, что она есть возможность доброго и злого (*нем.*).

шима лишь свободой. Тайна зла есть тайна свободы... Свобода порождает зло, как и добро. Поэтому зло не отрицает существование смысла, а подтверждает его. Свобода не сотворена, потому она не есть природа, свобода предшествует миру, она вкоренена в изначальное бытие. Бог всесилен над бытием, но не над ничто, не над свободой. И потому существует зло». И наконец: «Бог всемогущ в отношении к бытию, но это неприменимо в отношении к небытию». Повторяю, все эти идеи принадлежат Беме, они же развиты в упомянутой статье Шеллинга, Бердяев сам усиленно это подчеркивает, постоянно ссылаясь на Беме и Шеллинга. В миросоздании есть и что-то и ничто. Ничто не абсолютное. Опять-таки, следуя Шеллингу, Бердяев отличает me on от ouk on[6]. Небытие есть me on, т. е. оно, хотя и есть ничто, но есть такое ничто, которому дана огромная власть над всем — и над Богом, и над людьми. Пред лицом ничто — оно же есть свобода — приходится ограничить даже всемогущество Божие. Бердяев со всем красноречием, на которое он способен, почта в пророческом вдохновении возвещает: «В основе творения должна лежать бездонная свобода, которая была уже до миротворения заключена в ничто, без нее творение не нужно Богу». Соответственно этому «зло оказывается двигателем и возбудителем мировой жизни. Без зла осталось бы на веки веков первобытное райское состояние первого Адама и не явился бы новый Адам, не была бы раскрыта высшая свобода и любовь. Добро, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до появления зла». И «искупление не есть возвращение к райскому состоянию до грехопадения, искупление есть переход к высшему состоянию, к обнаружению высшей духовной природы человека». «Изначальное творение обоженного мира не знало бы свободы. Победа над грехом и злом есть обожение тварного мира».

Если вы спросите Бердяева, откуда ему все это известно, он спокойно сошлется вам на гнозис: все это ему известно из опыта, правда, не природного, а «духовного». И сошлется на свидетельства великих мистиков, преимущественно немецких, — того же Беме, Мейстера Экгегарда [Майстера Экхарта], Ангелуса Силезиуса, Таулера и др.[7] Но разве опыт дает «знание»? Сам Кант, который так многому научил Бердяева, открывает свою «Критику чистого разума» словами: «Всякое знание начинается с опыта, но из этого вовсе не следует, что оно все происходит из опыта». Больше того: в опыте как таковом знания еще нет. Всегда возможен новый опыт, который старый опыт совсем отменит или радикально изменит. Это также относится к эмпи-

рическому опыту, как и к тому, что Бердяев называет опытом духовным, в котором он видит прорыв из иных миров. Знание, всякое знание, всякий «гнозис», предполагает оформленный опыт — законченный, окончательный. Все приведенные сейчас Бердяевым суждения именно потому и вправе называться знанием, что им эта форма — форма всеобщности и необходимости — безусловна и присуща. «Добро, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до появления зла». Отнимите у этого суждения его всеобщность и необходимость, отнимите у него принудительность, со всеобщностью и необходимостью связанные (все равно, пришла ли она от объекта или от субъекта), оно перестанет быть знанием. А между тем Бердяев во всех своих книгах страстно ополчается на принудительность и самым решительным образом отказывает ей в праве сопровождать и охранять истину. Бердяев прославляет свободу как высший дар — правда, не небес, свобода ведь не сотворена — но все же как дар и во всякого рода принуждении готов видеть и действительно видит посягательство на священные права человека.

Но как же быть, если отказать высказанным Бердяевым суждениям в принудительной силе? Он утверждает: «свобода не сотворена», «добро, победившее зло, есть большее добро, чем то, которое существовало до появления зла», что не может быть света без тьмы и т. д. Так полагал Беме, так полагали и другие немецкие мистики. Но ведь были люди, которые думали и говорили иначе. Бердяев сошлется на опыт, Бердяев сошлется на интуицию, но мы уже знаем, что опыт не обеспечивает истины, да, затем, если у разных людей их опыт свидетельствует о разном, то откуда знать, какой опыт открывает истину? То же и с интуицией. Кто только не ссылался на интуицию, кто не говорил даже об intuitus mysticus!* Очевидно, опыта и интуиции недостаточно. Когда Спинозу спросили, откуда он знает, что его философия истинна, он ответил: оттуда, откуда ты знаешь, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Бердяев, конечно, не примет этого ответа Спинозы: в нем он усматривает рационализм**. Но тогда какой же ответ

---

* Мистическая интуиция (*лат.*).

** Бердяев говорит даже об «ограниченном рационализме» Спинозы, хотя мне кажется, что тут обмолвка. Очень уж слово «ограниченный» не пристало Спинозе, и не может быть, чтобы такой тонкий мыслитель, как Бердяев, этого не чувствовал. Тем более что центральная глава его книги «О назначении человека» («Смерть и бес-

он может дать? Или, говоря иначе, как быть с опытом уже не ограниченных рационалистов, а значительных, великих гениев, провидцев и мистиков — таких, какими, по словам самого Бердяева, являются Мейстер Экгегард, Таулер, Ангелус Силезиус, Яков Беме и другие. Вопрос первостепенной важности и требует того, чтобы на нем внимательно остановиться. Возьмем хотя бы Мейстера Экгегарда. Он заявляет: вам говорили, что выше всего любовь. А я вам говорю, что отрешение выше любви. Надо решить, надо выбрать — где истина? Там ли (т. е. у апостола Павла), где любовь ставится над всем и, стало быть, над отрешением, или там, где отрешение ставится над любовью? Или тот же Экгегард заявляет, что Бог оставался совершенно равнодушным, слушая доходившие до Него вопли распинаемого Сына. И находит, что «это хорошо: отрешение выше и любви, и милосердия, и сострадания». Выше не только для человека, но и для Бога. А Киргегард утверждает, что Бог безмерно страдал, слушая вопли своего Сына, и мучился совеем по-человечески, так же, как и сам Киргегард, когда ему пришлось порвать с невестой своей, только безмерно больше[8]. Или Ангелус Силезиус и Мейстер Экгегард говорят о том, что Deitas* над Богом или что Бог не мог бы и мгновения просуществовать без человека. Гегель ставит это в центр своей религиозной философии, немецкие богословы (например, знаменитый Рудольф Отто[9]) видят в этом глубочайшее постижение, сам Бердяев, приводя в оригинале обширные извлечения из их сочинений, трепещет от восторга, считая, что тут имеет место прорыв из иного мира, — но несомненно, что если бы Паскалю довелось прочесть приводимые Бердяевым выписки, он бы вспомнил слова псалмопевца: «И сказал безумец в сердце своем — нет Бога». «Опыт» — против «опыта». Которому отдать предпочтение? И кто тот, кому дано заведовать этими предпочтениями? Такого вопроса Бердяев не ставит, не может ставить:

смертие») несомненно навеяна размышлениями Спинозы на тему amor erga rem aeternam et infinitam и его же sentimus experimurque nos aeternos esse. «Вечная жизнь наступает уже во времени, она может раскрыться в каждом мгновении, в глубине мгновения, как вечное настоящее. Вечная жизнь не есть будущая жизнь, а жизнь настоящего, жизнь в глубине мгновения», — пишет Бердяев. Мысль вполне спинозовская. И вообще вся «парадоксальная этика» Бердяева, как и этика Канта, пропитана спинозовской идеей: beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus (блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель).

* Божественность (*лат.*). — *А. Е.*

несотворенная свобода, открываемая феноменологией в первозданном бытии, не допускает на него ответа. А между тем фактически он без ответа обойтись не может. Он выбирает тот опыт, который почему-либо больше говорит ему лично (вернее, не он выбирает опыт, а опыт выбирает его),—и на этом строит свой гнозис. И чтобы положить конец докучным вопрошаниям, он ссылается на то, что излюбленный им опыт свидетельствует о прорыве из иных миров, в то время как всякий другой опыт относится к миру, как он выражается, природному. В этом, если хотите, притягательная сила писаний Бердяева. В противоположность Достоевскому, Киргегарду и Ницше (чтобы говорить лишь о современниках) он на вопросах не любит долго задерживаться и задерживать своих читателей — он всегда торопится к ответам, которые к нему как бы сами собой приходят. Он вскользь говорит о «гениальной диалектике Ивана Карамазова» (т. е. о замученных детях), но неисчерпаем, когда нужно говорить о способах преодоления трудностей и ужасов жизни. Он даже избегает слов «ужасы жизни» и никогда не вспоминает о безысходности. Оттого его писания носят в значительной степени дидактический, назидательный характер, и нужно сказать, что тут он, точно обретая свою родную стихию, доходит часто до великолепного пафоса. И чем вдохновеннее он говорит на такого рода темы, тем больше он убеждается в том, что в его словах скрыта единственная и последняя правда, что они несут весть о действительном прорыве из иных миров и что всякий, кто не расслышит в них высшую истину, тем обрекает себя на «вечную гибель». Правда, никто с такой энергией, как Бердяев, не восставал против усвоенной теологами идеи вечной гибели. Но, с другой стороны, как быть с людьми, которые останутся равнодушными к доходящим до нас из иных миров велениям? У Бердяева в «Назначении человека» (с. 297) мы читаем: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”» Мы знаем, что ответил Каин Богу. «Разве я сторож брату моему?» Но что может ответить Богу Авель, если даже предположить, что в противоположность брату своему он окажется сотканным из одних лишь добродетелей? Свобода ведь иррациональна. «Победа над темной свободой, — пишет тут же Бердяев, — невозможна для Бога, ибо эта свобода не Богом создана и коренится в небытии». Но как же можно требовать или ждать от человека, что он сделает то, чего и Бог сделать не может? И вообще возможна ли такая победа и в наших и в иных мирах? Может ли кто-ни-

будь сделать то, чего не может сделать Бог? Бердяев утверждает, что Богочеловек это может сделать. Откуда ему это известно? И почему, если Богу не дано преодолеть не им сотворенную свободу, то Богочеловеку (единосущному Богу) удастся преодолеть тоже не им сотворенную свободу? Какой «гнозис» здесь открывает нам истину? Если полагаться на «знание» с его «возможным» и «невозможным» — то придется сказать о Христе то же, что Бердяев сказал о Боге: «Не Он сотворил Свободу, не Ему ею владеть и править». Но такого испытания «гнозис» не выдерживает. Он присмирел и не решается уже вспомнить о несотворенной темной свободе, которую он называл вестью из иного, неприродного, духовного мира, прорвавшейся *к* нам, в мир природный.

II

Но это не значит, что гнозис отказался от своих притязаний. Все свои притязания он связывает не с Богом и не с Богочеловеком, а с человеком, принужденным и готовым считаться с «возможностями», установленными без него и не для него. Оттого у Бердяева этика так разрастается и, в конце концов, доминирует над всей его мыслью. Правда он говорит о «парадоксальной этике» (таков подзаголовок его книги «О назначении человека»)*. Но этика парадоксальная не перестает быть этикой, т. е. сохраняет и свою самозаконность и повелительность. Об этике Бердяева можно сказать то же, что Дейсен, желая сблизить индусскую мысль с европейской, сказал об этике Канта: в ней человек как Ding an sich** диктует свои законы человеку эмпирическому[10]. У меня нет места, чтоб распространяться здесь об «этическом идеализме» Фихте. Скажу лишь вкратце, что этика Фихте не только не преодолевает кантовского принципа «поступай так, чтоб в твоем поступке выразился и обязательный принцип поведения для всех», но предполагает его. Оттого и повелительная форма: «Ты должен быть самим собою!» Почему ты должен? От кого исходит распоряжение? Явно, что этика сохраняет за собой право решать, осуществил ли человек свой долг, был ли он «сами собой» в том смысле, в каком

* «Кант со своим учением об интеллигибельном характере и свободе, быть может, был ближе к истине, чем другие философы» («Дух и реальность», 102).

** вещь в себе (*нем.*). — *А. Е.*

это ей желательно, — и в первом случае хвалит, во втором — порицает его. Ганнибал [11] был, бесспорно, «самим собой», когда после неслыханной по жестокости и бесчеловечности осады Сагунта, после того как измученное население города сдалось на милость победителя, отдал во власть своих свирепых солдат и город, и жителей, хотя знал хорошо, что солдаты разрушат город и перебьют всех, до одного человека: мужчин, женщин, стариков, младенцев. И Тит, так же поступивший с Иерусалимом, был самим собой [12]. Оба дышали полной грудью — как истинные победители, глядя на неиствовавших солдат своих. Что же? Бедной этике пришлось им еще воздавать хвалы! Явно, что ни Шелер, ни Бердяев от нее этого не потребуют. В частности, сам Бердяев, несмотря на то что он неустанно твердит о свободе и возмущается от всей души всякого рода «принуждениями», не может, как без воздуха, жить без слов «ты должен». Он говорит «Творческое напряжение есть нравственный императив, и притом во всех сферах жизни». Или еще: «Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу». Ссылаясь на М. Шелера и книгу Гурвича о Фихте [13], он заявляет: «Быть до конца личностью и личности не изменять... есть нравственный абсолютный императив». Бердяев даже считает нужным регулировать и в мелочах повседневную человеческую жизнь: «Когда вы испытываете наслаждение от удовлетворения половой страсти и от еды, вы должны чувствовать в нем отраву... но когда вы испытываете наслаждение, вдыхая горный или морской воздух или аромат лесов, — тут нет похоти». То же говорит он и по поводу духовных вожделений, обличая корыстолюбие, честолюбие и т. п. Правда, Бердяев сравнительно снисходителен: Бернард Клервосский или Катерина Сиенская склонны были подозревать и аромат полей. Но не в этом дело. Сейчас нас занимает преимущественно, и даже исключительно, строго принудительный характер даже парадоксальной этики. «Ты должен» сохраняет у Бердяева ту же независимость и власть, какие ему были присущи с древнейших времен у всех народов и которые были выдвинуты с такой решительностью Кантом в его «Критике практического разума». Конечно, это плохо ладится с общими задачами Бердяева: он хотел бы, чтобы его этика была христианской и принципиально отличалась бы от этики языческой. Такое принципиальное различие он пытается найти в том, что все дохристианские и внехристианские учения не допускают и не приемлют идеи «личности». Но тут ему приходится «стилизовать», так как такое суждение не соответствует исторической дей-

ствительности. И греческая философия, и индусская мудрость всегда выдвигали на первый план идею личности, и с не меньшей настойчивостью, чем это делает Бердяев. Недаром сам Бердяев в стоицизме видит предварение христианства*. И ведь действительно, книги стоиков были любимым чтением ранних христиан. Сенекой зачитывались все, а «De consolatione philosophiae»** Боэция (хотя Боэций сам был христианином, но он о христианстве молчит) была настольной книгой монахов даже и в средние века[14]. С еще большим правом можно сказать, что у Платона и Сократа идея личности всегда выдвигалась на первый план. Их этика предполагала как свое естественное условие идею личности. Сократ, наследовавший искусство своей матери, повивальной бабки, помогал человеку, в котором рождалась личность. В своей речи в платоновском «Симпозионе» Алкивиад говорит, что Сократ научил его «стыдиться», то есть различать свою эмпирическую индивидуальность и индивидуальность высшую, то именно, что Шелер и Бердяев, Беме и Шеллинг называют личностью. Повторяю, во все времена этика ставила себе задачей высвобождение личности из индивидуума. И тут индусская философия нисколько не отстает от европейской. Tat twam asi, как и aham braman asmi (это, т. е. брамин, есть ты, и я есмь брамин) не только не покушаются на идею личности, но весь смысл этих знаменитых изречений именно в том, чтобы оправдать, возвысить и осмыслить личность. Индусы борются лишь против того, что они называют ahamkara (в переводе на русский язык — ячество, эгоизм, эготизм), но ведь Бердяев и сам призывает против ячества все громы***. Я ду-

---

* «Дух и реальность», с. 97.

** «Утешение философией». — *А. Е.*

*** Очень поучительна в этом отношении книга упомянутого мною выше Рудольфа Отто «Западная и восточная мистика». Отто сравнивает мистику Экгегарда с мистикой Шанкары, самого замечательного из индусских мудрецов (VIII век), и пытается установить, с одной стороны, сходство, с другой — различие между ними. Первое ему блестяще удается: сходство поистине поразительное. Но сколько он ни хлопочет, чтобы показать различие, у него ничего не получается, кроме голого утверждения, что мистика Экгегарда определилась «палестинско-библейской почвой, на которой она была воздвигнута». Палестина и Библия чувствуются у Экгегарда только в его стиле (действительно, чудесном и сохранившем колорит, даже аромат Палестины и Библии). Идеи же свои (хотя бы те, о которых я вкратце говорил выше: о Deitas и пр.) он черпает там же, где и Шанкара: в области, куда раздававшиеся в Палестине и запечатленные в Библии голоса никогда не доходили и дойти не могут.

маю, что Бердяев это и без меня знает. Если же он все-таки с такой настойчивостью во всех своих книгах присваивает право исключительной собственности на идею личности христианству, то, по-видимому, лишь потому, что открытая ему гнозисом истина о бессилии Бога справиться с тем, что не Богом создано, повелительно требует от него ждать не от Бога, а от человека преодоления царствующего в мире зла. Что сделает человек, то будет сделано: Бог может только благословить человека на подвиг (как и мораль), но уничтожить зло должен сам человек.

Соответственно этому основной задачей философии (христианской, по Бердяеву) в первую очередь является теодицея. Надо показать, что Бог не виноват во зле и не хотел его, что зло вошло в мир помимо Бога и уйдет из мира без его помощи: Бог ждет от человека (опять-таки как и мораль) решающего слова, действия, ответа. Чем больше мысль о бессилии Бога преодолеть зло овладевает Бердяевым, тем сильней растет и повышается его предостерегающий голос. И тут с особенной ясностью обнаруживается, какие перспективы раскрывает гнозис ищущему и страждущему человечеству. Гнозис порождает теодицею: знающий человек убеждается, что самое главное, самое важное в жизни — это «оправдать Бога». А так как всякое «оправдание Бога» неизбежно связано с признанием, что зло вошло в мир помимо Его воли, то все теодицеи, как бы мало они одна на другую ни походили, принуждены исходить из мысли, что возможности Бога ограничены, и Лейбниц, называвший наш мир лучшим из возможных миров, в этой формулировке дал наиболее полное выражение тому, что есть самая сущность теодицеи. Так что, несмотря на ядовитые насмешки Вольтера, приходится вместе с Шеллингом признать, что в теодицее своей Лейбниц сделал все, что только мог сделать человек, взявший на себя такую рискованную задачу. Теодицея Якова Беме и следующего ему во всем Бердяева исходит, как мы видели, из «знания» о бессилии Бога и соответственно этому сводится к подбору соображений, показывающих, что мир, даже и при бессильном Боге, все-таки хорош. Того больше: мир в значительной степени именно потому хорош, что Бог не всесилен и что игрою случая в мире оказалось Ничто, свобода, не Богом созданная, но все же являющаяся источником и необходимым условием всего хорошего, о чем может мечтать человек. Правда, свобода делает возможным зло. Но гнозис стоит на своем: эта возможность есть вовсе не нечто отрицательное, а нечто положительное. Бердяев приходит почти в ужас при мысли,

что человек был бы выброшен в мир, в котором не было бы несотворенной свободы, дающей ему возможность делать зло: он был бы «автоматом добра». Он тоже твердо «знает», что павший человек, т. е. человек, познавший и добро и зло, выше невинного человека, ибо ему больше открылось. Даже перед тем, что Бердяев окрещивает философским термином «диалектика Ивана Карамазова», т. е. перед рассказом Достоевского об истязаемых детях, гнозис не колеблется: да, все это, бесспорно, — зло, но Бог тут ничего поделать не может. Приходится отдавать на пытки детей, чтобы не отнять у взрослых возможности выбора между добром и злом и не лишить их премирной свободы. Бердяев слышит Шеллинга*: «Истинная свобода гармонирует со святой необходимостью, так как дух и сердце, связанные только своим законом, добровольно утверждают то, что необходимо»,—но он не слышит вопроса Достоевского: зачем познавать это чертово добро и зло, если это так дорого стоит? Не потому не слышит, что он равнодушный или черствый человек. Наоборот: все писания его свидетельствуют, что он на редкость отзывчив. Но затравленный на глазах у матери генеральскими собаками мальчик — «факт», беспомощно взывающая «Боженька, Боженька» девочка есть тоже «факт». Боженька не может выручить девочку, как Он не может оторвать от мальчика генеральских собак. Это «святая необходимость»: нельзя покуситься на «свободу выбора между добром и злом», величайший дар судьбы человеку. Оттого рассказы Карамазова обозначаются короткими успокаивающими словами «гениальная диалектика» и не только не выдвигаются, как у Достоевского, на видное место, но как бы затушевываются. Если бы Бердяев, вместо того чтобы славословить «несотворенную свободу», задержался бы на ужасах, о которых повествует нам устами Карамазова Достоевский, — все радикально изменилось бы. Он проклял бы эту свободу, как прокляли ее Карамазов и Достоевский, проклял бы и самое «познание добра и зла», которое с этой свободой связано и в котором умозрительная философия видит источник высших, духовных ценностей. По меньшей мере, ему, по крайней мере, сообщилось бы подозрение Достоевского о том, что «познание добра и зла» отнюдь не свидетельствует о совершенстве и возвышении человека, что в нем нужно видеть падение, и падение роковое, — то, что выразил Достоевский (очевидно, под действием рассказа книги Бытия о грехопадении) в словах «познавать чертово добро и зло». Но,

* «О сущности человеческой свободы».

повторяю, Бердяев этого не делает, не может сделать: гнозис крепко держит его в своих цепких руках и не выпускает. С «фактами» нельзя спорить, с ними ничего не поделаешь: мальчика растерзали генеральские псы, девочку замучили изуверы родители. И Бог их не защитил: явно, что не мог. И если мы хотим «оправдать Бога» — у нас есть лишь один выход: все свои умственные и нравственные силы сосредоточить на том, чтобы доказать невозможность вмешательства для Бога и сверх того, чтобы убедить и себя и других, что эта невозможность хороша. Чтобы генерал был свободен, необходимо («святая необходимость» Шеллинга), чтобы мальчик, отданный им на растерзание псам, был беззащитен. Мы видим, что теодицея Бердяева и тех, у кого он учился, идет тем же путем, каким шла мудрость у всех людей во все времена. Стоик Клеант выразил его в словах, приобретших широкую известность благодаря Сенеке и Цицерону: fata volentem dueunt, nolentem trahunt*. Мудрость никогда не шла за пределы такой свободы, которая выражается в радостной готовности покориться неизбежному, ибо мудрость всегда опирается на гнозис, и там, где гнозис открывал «необходимость», мудрость безропотно воздвигала свое «ты должен» и в этом видела сущность свободы. Свобода в философии и античной, и средневековой, и новейшей не есть свобода распоряжаться действительностью, а лишь свобода так или иначе расценивать ее: кто покоряется необходимости, того судьба ведет, кто не покоряется, кто принимает необходимость невольно, того она тащит насильно. На этом зиждется автономная мораль.

Все размышления Бердяева о «смысле страданий» не выходят и не могут выйти за пределы той свободы, которую знали и проповедовали уже древние мудрецы. И в этой свободе он видит «просветленность», которую принесло людям библейское откровение. Но повторяю и настаиваю: ни в Библии, ни в откровении эта «просветленность» не имела никакой нужды. Мудрость всех народов и во все времена ее знала — и не только у греков, но и у индусов (даже в буддизме) только и идет речь, что о такой просветленности. Если же Бердяев очень упорно отвергает, что мудрость собственными средствами добывала просветленность, как он отвергает, что у греков и индусов была уже полностью выработана идея личности, то это, по-видимому, объясняется тем, что он хотел бы иметь в активе своей философии не только то, что принесло Св. Писание. Бердяев —

---

* Судьба согласных ведет, несогласных тащит (*лат.*).

философ культуры, и его горячая приверженность к культурным достижениям повелительно требует от него приобретения исключительной собственности на все ее завоевания.

Мы видели, как уклонился он от «гениальной диалектики» Карамазова. Он не решился explicite говорить о том, что так волновало Достоевского. Другой случай: его толкование книги Иова. Совсем как Кант (в его замечательной статье «Отчего до сих пор не удавались все теодицеи?»), он в книге Иова видит только спор между многострадальным старцем и его друзьями. Друзья утверждают, что Иов виноват и заслужил те беды, которые на него свалились, — Иов протестует и говорит о своей невинности. Кончается же все вмешательством Бога, который берет в этом споре сторону Иова и осуждает его друзей: но ведь этот спор только эпизод, внесенный в книгу Иова. Смысл же всего повествования в том, что Иов вопреки законам мудрости не хочет и не может примириться с ужасами своего нового существования и не столько спорит с друзьями, сколько взывает к Творцу. Сначала он еще держится и заявляет при первых известиях о постигших его ударах — совсем как подобает мудрому человеку — «Бог дал, Бог взял». Выражаясь языком стоиков или Бердяева, он просветленно принимает горе. Но потом — и тут, собственно, начинается «книга Иова» — он домогается возврата потерянного и в домогательствах своих проявляет крайнюю, неслыханную безудержность. Друзья говорят про него: «Он льет хулу как воду». И ведь говорят правду! Если к кому-либо можно по праву применить выражение Бердяева «безблагодатный максимализм» — то это именно к Иову. Иов не приемлет назидания, он не слышит голоса «мудрости»: он добивается возвращения отнятого у него — богатства, здоровья, детей. И так как этого его друзья дать не могут, а предлагают ему взамен то, что люди могут предложить в таких случаях — стоические размышления на тему fata volentem dueunt, nolentem trahunt (Иов и без них это знал — его же слова: «Бог дал, Бог взял»), и притом требуют, чтобы Иов такой «свободой» удовлетворился, то тут возникает между ними спор. «Скучные вы утешители»,— возмущается Иов, друзья же его корят тем, что он не хочет и не умеет, как подобает мудрецу, просветленно нести страдания, осмысливать их. И они, конечно, правы по-своему. Может быть, они кое в чем и преувеличили: пожалуй, лучше было бы не говорить Иову о его «вине», но очень редко человеческие утешения держатся в должных границах. Вспомним, что писал Вл. Соловьев о Пушкине и Лермонтове: оба были виноваты и заслужили свою участь[15]. Но

скажу еще раз: в книге Иова друзья и их речи только эпизоды. Существенны в ней — речи, с которыми Иов обращается к Богу. И еще более существенно — ответ Бога. Бог признал правоту Иова — и не на словах, а тем, что вернул ему все утраченное. Об этом Бердяев молчит, как молчит и Кант в упомянутой выше статье: роль Бога сводится исключительно к оправданию Иова перед моралью. Почему Бердяев и Кант молчат о том, что Бог вернул Иову все им утраченное? Почему они ограничивают роль Бога чисто моральным воздействием? Двух ответов быть не может: гнозис вошел в свои права, оба они твердо знают, что Бог может обелить Иова перед моралью, но он бессилен защитить его от бед. Соответственно этому они убеждены, что, урезав (исправив) библейское повествование, они его истолковали в духе и истине и что вообще только такое понимание Писания, при котором не предполагается ничего, оскорбляющего наше познание, есть понимание в духе и истине. В своей религиозной философии Гегель это сформулировал в следующих словах: «Чудо есть насилие над естественной связью явлений и потому есть насилие над духом».

III

Мы подошли к самому главному, а вместе с тем и к самому загадочному и трудному моменту того, что Киргегард называет экзистенциальной философией. Киргегард берет исходным пунктом своих размышлений ту же книгу Иова. Но в противоположность Канту и Бердяеву «требования» многострадального старца не только не представляются ему предосудительным максимализмом — в его смелости и безудержье он усматривает единственно правильное отношение человека к Богу. Не меньше, конечно, чем Бердяев и Кант, он знает, как мало ладит развязка книги Иова с вросшими в нас представлениями о «возможном» и «невозможном». Знает также, что она заслуживает морального осуждения как «насилие над духом». Но это не только не смущает его, но вдохновляет на новую, правда, отчаянную и неслыханную по напряжению борьбу. «Гнозис», все довлеющее себе, «эмансипировавшееся» от Бога познание, уже не представляется ему, как Бердяеву, прорывом из иных миров: гнозис он, следуя Писанию, связывает с падением человека и говорит об «отстранении этического». «Все, что не от веры, — есть грех»,— неустанно повторяет он слова

апостола и толкует их в том смысле, что противоположное понятие греху есть свобода. Но не та несотворенная свобода, о которой мы столько наслышались от Беме, Шеллинга и Бердяева, свобода, гармонирующая со святой необходимостью, свобода выбирать между добром и злом. Такое понимание свободы, по мнению Киргегарда, решительно противоречит Писанию. Свобода есть возможность. И вера есть безумная борьба о невозможном — то именно, что предпринял Иов и о чем умалчивают Бердяев и Кант. Вера начинается тогда, когда, по всем очевидностям, всякие возможности кончены, когда и опыт и разумение наше без колебаний свидетельствуют, что для человека нет и быть не может никаких надежд. Греческая философия, пишет Киргегард, начиналась с «удивления», экзистенциальная — начинается с отчаяния. Вера есть источник экзистенциальной философии, и именно постольку, поскольку она дерзает восставать против знания, ставить самое знание под вопрос. Экзистенциальная философия *есть* философия de profundis*. Она *не вопрошает, не допрашивает, а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для философии умозрительной измерением. Она ждет ответа не от нашего разумения, не от видения — а от Бога.* От Бога, для которого нет ничего невозможного, который держит в своих руках все истины, который властен и над настоящим, и над прошлым, и над будущим. «Друг Киргегарда» (Киргегард почти всегда говорит от третьего лица) бежит от Гегеля к частному мыслителю Иову, в кратких замечаниях которого он находит больше, чем в системах немецкого идеализма, чем в «греческом Симпозионе». Быть может, самое раздражающее и самое вызывающее, а вместе с тем наиболее влекущее и пленительное из того, что писал Киргегард, мы находим в его размышлениях о книге Иова. Когда его друг, отвернувшись от Гегеля, идет к Иову, он идет к нему не за нравственными утешениями, не за теодицеей. Все нравственные утешения он испытал и отверг. Теодицея же, т. е. оправдание Бога перед разумом, представляется Киргегарду самой неудачной, самой несчастной, самой роковой идеей из всего, что придумывала когда-либо человеческая мудрость. Он ищет «повторения», т. е. того же, чего добивался Иов и что, по суждению Киргегарда, в философии будущего заменит греческое воспоминание (анамнезис). Он просит Иова — и надеется, что Иов не отвергает его просьбу, — принять его под свое покровительство. Он хоть не имел так много, как Иов, и

* из глубины (*лат.*). — *А. Е.*

потерял только свою возлюбленную, но это было все, чем он жил: как у сказочного бедного юноши, влюбленного в царскую дочь, его любовь была содержанием всей его жизни. Все знают, что бедному юноше никогда не видать царской дочери. И Киргегард это знает и говорит об этом так же решительно, как и все. Но все знают тоже, что и раздавленному судьбой Иову нечего надеяться на «повторение». Пока знание, пока опыт и разумение сохраняют свои державные права — говорить о повторении не приходится. Пока <еще> знание сохраняет свои права! Пока <еще> мы ищем истины у опыта и нашего разумения! Но что нас побуждает обращаться к знанию? Что привязало нас так к опыту и разумению? Киргегард ставит тот же вопрос, который в свое время поставит и Достоевский: я не могу прошибить головой каменную стену, но значит ли это, что стена есть навеки непреодолимое препятствие? Опыт и разумение отвечают на этот вопрос утвердительно — но кто дал опыту и разумению право окончательного решения? Кто внушил нам уверенность, что наше знание, даже знание фактов, есть нечто окончательное и бесповоротное? Греческий симпозион? Немецкая мистика? Гегелевская философия? И Киргегард с безумной смелостью возвещает: через разум Иов все потерял, через разум бедный юноша лишился царской дочери, сам он—Регины Ольсен. Но не разуму дано вершить человеческие судьбы. Через Абсурд Иову все вернулось, через Абсурд бедный юноша получит царскую дочь, Серен Киргегард — свою невесту.

И вот в этом пункте экзистенциальная философия становится для Бердяева совершенно невыносимой. Правда, он оставляет в покое Иова, требующего себе от Бога (и получающего — по Библии, конечно) обратно и свои богатства, и свое здоровье, и своих детей. Но с тем большей силой обрушивается он на бедного юношу, добивающегося царской дочери, и на самого Киргегарда, не могущего забыть Регину Ольсен. И, надо сказать, рассуждения его безупречны: «Может быть, — говорит он, — Бог предпочитает, чтоб Киргегард лишился невесты, а бедный юноша лишился царевны... Я даже позволяю себе думать, что, может быть, это было бы не так уже плохо. Регина Ольсен, вероятно, была бы самой обыкновенной мещанкой, и при счастливой жизни Киргегард бы писал банальные богословские книги, но мы не имели бы его гениальных произведений». Конечно, можно было и следовало бы то же и про Иова сказать: если бы не было его несчастья, не было бы несравненной книги Иова. Но ведь Киргегард это так же хорошо «знает», как и все

мы*. Знает, что Регина Ольсен, если на нее смотреть глазами «всех», — самое ординарное существо. Если смотреть глазами всех! Но сколько пламенных страниц написал Бердяев против всех и всемства, как возмущался он вслед за Ницше притязаниями «многих, слишком многих» раздавить и уничтожить индивидуальные оценки! А теперь, когда представился случай конкретно взять сторону «отдельного человека», Бердяев самым решительным образом переходит на сторону его извечного врага. Киргегард не написал бы своих гениальных книг. Правильно, конечно: и мудрость и обыкновенный здравый смысл стоят на этом. Пушкин выразил это в известных стихах: «Постигнет ли певца изгнанье, заточенье — тем лучше: наберет он новых дум и чувств и нам их передаст». Но ведь Гоголь сжег второй том «Мертвых душ», Толстой отверг свою «Войну и мир», и даже сам Шекспир относился с «суверенным пренебрежением» к своим тоже «гениальным» произведениям. И если бы Бердяев говорил о здравом смысле или о человеческой мудрости! Но он говорит от имени своего Бога, представляет свои суждения как прорыв из области духа. Тут можно было ждать, что он восстанет против «всемства» и обрадуется случаю встать на сторону «аристократической» (одна из любимых квалификаций Бердяева — приближающая его к Ницше), одинокой личности. И, надо думать, он так бы и сделал. Но, несмотря на то что он перенес центр познания с объекта на субъект, «гнозис» сохранил все свои принудительности: стоит на пути и не пускает. Бог бессилен, ничего поделать не может с властным Ничто. «Киргегард, — пишет Бердяев, — умер, не получив Регины Ольсен, Ницше умер, не излечившись от ужасной болезни, Сократ отравлен, и дальше ничего». Все, конечно, правильно, все безупречно, все убедительно. Но, опять-таки, разве Киргегард не «знает» все это так же хорошо, как мы все? И если все же он утверждает, что бедный юноша получил царскую дочь, что Иову были возвращены его дети и т. д., то не потому, что он не знает того, что мы все знаем, а потому что de profundis он чувствует, что наше знание, что знание вообще не может быть источником последней, окончательной истины. Эк-

---

* Надо сказать, что вообще все представляемые Бердяевым Киргегарду возражения — безупречны. Единственный упрек, который ему можно сделать: он как бы забывает, что сам Киргегард в своих писаниях развивает с огромной силой («с надрывами» — как Достоевский) все эти возражения. Поневоле мне все время приходится напоминать об этом.

зистенциальная философия опирается на Абсурд и не только не скрывает, но при всяком случае подчеркивает это. Бедный юноша верит, что под сенью Абсурда — невозможное, абсолютно и навсегда, по нашему убеждению, невозможное становится возможным. Вера есть свобода. Не та несотворенная свобода, которая радостно гармонирует со «святой необходимостью», свобода, выбирающая между добром и злом, свобода, самая идея которой уже предполагает вторжение зла в жизнь, которая для Киргегарда знаменует собой предельную связанность, берущую свое начало от плодов запретного дерева,—а та сотворенная свобода, которая рождает библейское «добро зело» и великое обетование «не будет для вас ничего невозможного». Еще раз скажу (сколько ни повторять—все мало): все соображения, которые приводятся мудростью и здравым смыслом, о том что такой свободы нет, что такая свобода относится к области чистой фантастики и грубых предрассудков (кантовские Schwarmerei und Aberglauben *), Киргегарду превосходно известны. Бердяев противопоставляет бедному юноше Киргегарда другого юношу, который мечтает о «познании тайн бытия или научных открытиях тайн природы», и иронически замечает, что «Бог не может удовлетворить желаний этого юноши». Но разве к Богу идут за познанием? И разве познание когда-либо приобщало человека к «тайне»? Киргегардовский юноша (точнее, сам Киргегард) со всем пылом, на какой способен человек, искал этих знаний и открытий и побывал везде, где только можно было хоть что-нибудь узнать: слушал речи греков на их симпозионах, ходил к мистикам, изучал новейшую философию, вплоть до Гегеля и Шеллинга — и от них побежал к невежественному полудикарю (по Библии — праведнику) Иову — за тем, что ему нужно было больше всего на свете, но чего, согласно «знанию» прославленных учителей, нигде не бывает и быть не может, — за «повторением»: оно же и есть исполнение обетования «не будет для вас ничего невозможного». Несомненно опять — Киргегард лучше кого бы то ни было знал, что он предпринимает, когда под прикрытием Абсурда он решился променять симпозион и Гегеля — на Иова. Иов как философ, Иов как мыслитель (и именно библейский Иов, не приукрашенный просвещенной критикой) — что может быть бессмысленнее, нелепее этого? Если бы Канту довелось прочесть «Повторение» Киргегарда, он, наверное, краснел бы за него и, вероятно, написал бы вариации на тему «о грезах духовидца»

---

* фантазерство и суеверие (*нем.*).

или о том, «как нужно ориентироваться в мышлении»: ведь Сократа отравили, бедный юноша либо удовольствовался вдовой пивовара, либо остался на всю жизнь холостяком, Регина Ольсен досталась Шлегелю — все это вечные истины, над которыми сам Бог уже не имеет власти. Все это «самоочевидно». Но разве на этих самоочевидностях есть хоть малейший след прорыва из других миров? Разве превращение «фактов» в вечные истины не является только делом кантовских «синтетических суждений a priori»? Но экзистенциальная философия есть не разыскивание, а преодоление «самоочевидностей». Отсюда и «максимализм» Киргегарда, который Бердяев со спокойной уверенностью квалифицирует как «безблагодатный». Но не говорит ли нам этот именно «максимализм» о «прорыве»? Преодоление, точнее, отчаянная, безумная борьба Киргегарда с самоочевидностями связана, как я уже сказал, с прорвавшейся до него благой вестью о божественном «добро зело» и о том, что «не будет для нас ничего невозможного». Но разум этой вести не приемлет — она воспринимается и становится истиной лишь под сенью Абсурда — того, точнее, что Киргегард называет верой.

На этой почве и возникло то страшное столкновение с епископом Мюнстером, которым ознаменовались последние месяцы жизни Киргегарда. Мюнстер был главой датской церкви. Все население Дании чтило его как глубоко религиозного, благочестивого, беззаветно преданного своему делу пастыря — почти святого. Он же был и духовником отца Киргегарда и умел вносить мир в его беспокойную и истерзанную душу. Для тех, кто не знает, сообщу, что когда отцу Киргегарда было 8 лет, он в припадке отчаяния проклял Бога и до самой смерти своей не мог снять с себя страшного бремени сознания, что он навеки погубил свою душу. Сам Киргегард, которого Мюнстер на руках носил и который не пропускал ни одной проповеди его, знал превосходно, что в лице Мюнстера Дания имела образцового духовного вождя. И вот, когда после смерти Мюнстера проф. Мартензен, зять его, убежденный гегелианец и сам будущий глава датской церкви, назвал его в надгробной речи «свидетелем истины», Киргегарда вдруг прорвало — и он с безудержием, даже и у него проявлявшимся с такой силой, заявил протест против слов Мартензена[16]. Забыл все — и то, что Мюнстер сделал для духовного развития родной страны, и то, как он умел поддержать и укрепить душу его отца (пред которым он благоговел), и что он для него самого сделал. «Свидетелем истины» не дано быть тому, кто свидетельствует только о воз-

можном. Свидетелю истины открывается, и он открывает другим, что Иову вернули убитых детей, что Сократа не отравили, что бедный юноша овладел царской дочерью, что Регина Ольсен досталась Киргегарду. «Для Бога нет ничего невозможного» — это самая заветная, самая глубокая, единственная, я готов сказать, мысль Киргегарда, а вместе с тем она есть то, что коренным образом отличает экзистенциальную философию от умозрительной и порождает грозное и непримиримое киргегардовское «entweder — oder» *. В другой форме Киргегард выразил это в словах «отстранение этического». Если этическое есть высшее — Авраам, отец веры, погиб, писал он. Это, конечно, не значит, что он восхвалял «безнравственность». Но самая благородная мораль, если она становится «высшим», превращается в «чертово добро и зло».

Странно, что Бердяев, который в своей книге «О назначении человека» так приближается к ницшевскому Заратустре и к его размышлениям о добрых и злых (даже по форме вторая часть этой книги, называющаяся «Этика по ту сторону добра и зла», напоминает Ницше), ни разу не спрашивает себя, что побудило Ницше, по природе своей кроткого и мягкого человека, так неистово славословить жестокость. Любовь, милосердие, сострадание — темы, которым во всех писаниях Бердяева посвящено столько вдохновенных страниц, — как все это ни хорошо и ни важно, не только не разрешает мучительных проблем жизни — оно их ставит с новой силой. И тут Киргегард снова сближается с Достоевским, который в последние годы жизни писал в своем «Дневнике писателя»: «Я утверждаю, что любовь к человечеству при сознании, что помочь ему невозможно, превращается в ненависть». Достоевский оказался провидцем: на наших глазах Ницше, убедившись, что человечество со всеми ужасами, на которое оно обречено в своем существовании, предоставлено самому себе и своим ничтожным силам и принуждено искать спасения в морали (он говорил: «Бог умер», «мы убили Бога»), провозгласил высшим принципом жестокость. Сам Киргегард даже превосходит Ницше, когда он в своих назидательных речах с таким упоением, почти со сладострастием, на тысячи ладов развивает идею о безграничной свирепости христианства. Правда, все это у Киргегарда «непрямые высказывания» — но сущность дела от этого не меняется. Любовь, жалость, милосердие нужно проповедовать черствым, замкнувшимся в своих мелких и ничтожных интересах

---

* или — или; одно из двух (*нем.*). — *А. Е.*

людям. И это очень важное, очень значительное дело, которому недаром Бердяев отдает свои лучшие силы и дарование. Но для тех, кто «разомкнулся», для кого ближний не объект и не субъект, и даже не «личность», а такое же живое существо, как и он сам,—любовь и милосердие приносят не разрешающие ответы, а тревожные и мучительные, неизбывные вопросы. В этом и смысл размышлений, вкладываемых Достоевским в уста Ивана Карамазова о слезинках ребенка и о последней гармонии *.

Соответственно этому возвещенное пророками и осуществленное Христом дело искупления понимается разно, смотря по тому, с кем приходится говорить об этом. Бердяев выдвигает на первый план великую нравственную красоту жертвенного подвига Христа. И он, конечно, по-своему прав: этот момент нельзя и не нужно затушевывать. В нашей юдоли плача сознание, что Бог разделил с нами наши скорби и страдания, приносит великое облегчение и утешение: все, что Бердяевым написано на эту тему, — превосходно и оставляет неизгладимое впечатление. Вряд ли только он прав, полагая, что все его размышления на эту тему являются соблазном для иудеев и кажутся безумием для эллинов. Так действительно было когда-то, но давно, очень давно. В наше время дело обстоит иначе; недаром сам Бердяев столько говорит о раскрытии христианства в истории. Сейчас «страдающий Бог» всем «понятен», кажется всем «естественным» и никто не видит в этом безумия, никто этим не соблазняется. Историки говорят даже о религии страдающего Бога вообще и в христианстве видят одну из многих религий этого рода. А для философов страдающий Бог открывает возможность bona fide ** называть себя христианами: в этом выражается, говоря словами Гегеля, единство человеческой и божественной природы. Человек осужден на страдания, Бог осужден на страдания — тут нет нарушения естественного порядка вещей, нет чуда, нет «насилия над духом». Иначе говоря — мы освобождаемся от идеи богочеловечества и приходим к человекобожеству, в котором наш разум и наша мораль узнают дела собственных рук, никаких откровений не предполагающие. Но есть еще один момент, который Бердяев почти обходит: Бог взял на себя грехи мира. Лютер говорит:

---

* В этом смысл знаменитого письма «недоучившегося студента» Белинского, в котором он, наперекор Гегелю, дерзает требовать отчета о всех жертвах инквизиции, случайностей и т. д.

** вполне искренне (*лат.*). — *А. Е.*

«Бог позвал своего сына и сказал ему: не Петр отрекся, не Давид прелюбодействовал, не разбойник на кресте убивал, не Адам сорвал яблоко с запретного дерева — все это сделал ты». И вот этот момент, составляющий сущность пророчеств Исайи и Даниила и определяющий собой содержание великого, неслыханного по своей огромности дела Искупителя, определяет собой направление экзистенциальной философии. Если Петр не отрекался, Давид не прелюбодействовал, Адам не вкусил от запретного плода — то все, что рассказывал им Киргегард о бедном юноше, об Иове, о своих правах на Регину Ольсен, из области вечно невозможного переходит в область действительного по преимуществу. Конечно, для нашего разумения все это верх бессмыслицы и безнравственности, как и верх бессмыслицы и безнравственности раскрывающаяся в таких возможностях вера. Все, что в нас есть и здравого смысла и разума — малого, большого и огромного, все моральное чувство наше встает на дыбы в ответ на притязание такой веры. Киргегард превосходно понимает это — оттого он столько говорит об Абсурде и об отстранении этического. Оттого он и решился пред лицом всей Дании (теперь уже всего мира) протестовать, когда Мартензен — от всей, нужно сказать, души и со всей искренностью — провозгласил Мюнстера свидетелем истины. Свидетелем истины будет тот, по слову которого станут сдвигаться горы и для которого не будет ничего невозможного. Но, возмущается Бердяев, в таком случае в мире никогда не было веры: ведь никто не сдвигал гор, даже среди святых не было людей, которые бы не считались с невозможным. Опять безупречное возражение, как безупречны все возражения Бердяева. Но ведь Киргегард совсем безупречностями и возражениями не озабочен: он умышленно их не слышит и не хочет слышать*. Он слышит другое: слышит голос, возвещающий ему, что когда он уверует, для него не будет ничего невозможного, что Петр окажется оставшимся верным *Учителю,* Давид окажется автором псалмов, но не прелюбодеем, Сократ не отравленным и Иов получившим обратно все у него отнятое. Правда, Киргегард призна-

* Здесь снова открывается поразительное сходство между Киргегардом и Достоевским. Достоевский на «доводы», которые ему представляют, отвечает — показывая кукиш и высовывая язык. И считает это «возражением». Правда, мы это находим в «Записках из подполья», с которыми, как известно, никто никогда не считался. Но все же Достоевский — хотя тоже в непрямой форме — сказал все, что ему нужно было сказать.

ется, что он не мог сделать движения веры. Но разве это хоть сколько-нибудь ослабляет значение того, что до него донеслось из Писания? Не наоборот ли? И вообще, разве какие угодно соображения могут ослабить значение того, что он услышал? Наступил момент, когда кончились все соображения: «чтобы обрести Бога, нужно потерять разум». И не тот «дискурсивный разум», который более или менее охотно уступают философы, но все разумы, всех качеств и званий, великие и малые, которые до сих пор являлись и продолжают являться единственным источником истины для человека — от них нужно отречься, освободиться: подлинным источником истины является вера, вера, которая не то что не дает, но преодолевает самое несомненное знание («факты» и «непосредственные данные») и, преодолевая его, обнаруживает его ненужность и ничтожность. Мы слышали, что свобода была до Бога, что Бог над свободой не властен — бессилен пред Ничто; мы слышали, что тьма является условием света, что свобода есть свобода выбора между добром и злом, что человек, который бы не выбирал между добром и злом, был бы автоматом добра, что тот, кто, познавши и добро и зло, вернулся бы к добру, имеет бесконечное преимущество перед невинным человеком, этой разницы не познавшим, — и все это слышали от проникновенных, глубоких, мудрых людей — как истины, открываемые нам высшим разумом, как истины, прорвавшиеся из иных миров. Но это не истины из иных миров — а кантовские синтетические суждения a priori, являющиеся необходимым условием разумного мышления. Несотворенная свобода — есть фикция, уверенность, что познавший разницу между добром и злом имеет «преимущества», имеет больше «опыта», чем человек райского неведения, и т. д. — все это навязчивые идеи, связанные с плодами запретного дерева. Свободы, как и Ничто, властно решающего наши судьбы, — нет и никогда не было, а был создан свободный человек Творцом, и его свобода в том именно и заключалась, что он не имел нужды ни в знании, ни в различении между добром и злом. Райское неведение отнюдь не беднее, чем ведение падшего человека. Оно качественно иное и бесконечно богаче и содержательнее всех наших знаний: кое-кто (например, Достоевский в «Сне смешного человека») умел эту тайну подглядеть и даже рассказать о ней. Начало всякого знания — страх Когда человек, прежде чем обратиться к Богу, начинает допрашивать: а какой это Бог и соответствует ли Он тем высоким представлениям о верховном существе, которые я себе составил,—он повторяет вновь преступление Адама, хотя

он и воображает, что таким образом осуществляет свою свободу. Он проверяет Бога тем «знанием», которое ему принесли плоды с запретного дерева, не подозревая даже, что его страх, что все его опасения знаменуют собой потерю свободы: свободный человек не боится, ничего не боится, свободный человек не спрашивает, не оглядывается — оттого его отношение к Богу выражается не в знании, а в вере. Вера и есть та свобода, которую Творец вдохнул в человека вместе с жизнью. И экзистенциальная философия — в противоположность умозрительной — уже не ищет знания и не видит в знании последний и единственный путь к истине: для нее само знание превращается в проблему, становится проблематическим. И в тот момент, когда оно становится проблематическим, оно теряет свою власть над человеком: в силу Абсурда бедный юноша добился руки царевны, Иову были возвращены его дети, Регина Ольсен досталась Киргегарду. Для Бога нет ничего невозможного: и истины, и действительность в Его руках. Судьбы человеческие решаются на весах Иова, а не на весах умозрения.

IV

Я сказал, что в своей последней книге Бердяев в идее «богочеловечества» усиленнее, чем в предыдущих, подчеркивает момент человечности и что это есть «новое» в его эволюции. Но загадочным образом в такой же, если не большей, степени он выдвигает в этой книге экзистенциальную философию, несмотря на все свои выпады против Киргегарда и Ницше, которым он настойчиво противопоставляет немецких мистиков, — для них же всякая похвала ему кажется недостаточной. «Вечной правдой звучит голос пророка: не носите больше даров, тщетных мне. Научитесь делать добро, ищите правду, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. И так же звучит голос самого Христа». Или: «Евангелие погружено в иудаистическую человеческую атмосферу... Иисус Христос совсем не уходит от мира множественного, Он не отрешается от грешного мира... Он жил среди людей, среди мытарей и грешников, посещал пиры» и т. д. Бердяев мог бы припомнить и то, как Иисус лечил больных, кормил голодных, возвращал зрение слепым, воскрешал мертвых и т. д. Казалось бы, <что> та глубокая человечность, которой одушевлены писания Бердяева, должна была направить внимание Бердяева на эту сторону деятельности Христа и что, ссылаясь, как Киргегард, на слова Иисуса «блажен, кто не

соблазнится обо мне», он попытается в экзистенциальной философии хоть до некоторой степени осуществить идею «для Бога нет ничего невозможного». Но на это Бердяев решиться не может. Традиционная философия (или, как говорят, philosophia perennis) внушила ему уверенность, что для Бога есть тоже невозможное — и много невозможного. Оттого он заботливо избегает очной ставки между гнозисом и экзистенциальной философией. Но там, где против его воли они случайно сталкиваются, победителем выходит гнозис. И соблазн гнозиса так велик, что Бердяев даже торжествует по поводу его победы, я почти готов сказать, благословляет его на победу. Напомню еще раз уже приведенные выше слова Бердяева, так как под ними скрывается камень преткновения, на который неизбежно наталкивается всякий гнозис. «На что можно надеяться? На то, что Бог есть неограниченная возможность? Но ведь Киргегард умер, не получив Регины Ольсен, Ницше умер, не излечившись от ужасной болезни, Сократ отравлен, и больше ничего». Что может быть убедительней этих слов? И кто решится спорить с разумом, свидетельствующим об этих истинах? Разве не ясно — даже и для слепого, — что все обстоит так, как рассказывает Бердяев? Но прежде всего — уместно ли тут торжествовать, уместно ли благословлять разум, свидетельствующий о таких истинах, что они вечны и неизменны? С еще большей настойчивостью возникнет этот вопрос, если раскрыть содержание того, что Бердяев назвал «гениальной диалектикой Ивана Карамазова». На глазах у матери затравили собаками мальчика, изуверы родители замучили несчастную девочку и т. д. Что тут можно поделать? Имеет сам Бог возможность что-либо тут изменить? Или Он тут бессилен, ибо это область, где царит Ничто? Бердяев, который свои вопрошания обращает к разуму, вернее, принужден обращать к разуму, покорно и безвольно принимает доходящий до него от разума ответ: никто-ни люди, ни Бог — тут ничего поделать не может. Тут все кончено навсегда: Сократа отравили, мальчика загрызли собаки и т. д. *Хотел ли этого Бердяев* — Бердяев, один из самых человечных философов, не только русских, но и европейских, законный духовный наследник той великой традиции, которую привил русской мысли величайший из русских людей — Пушкин? Не хотел, конечно, не хочет, но с его волей никто не считается. Где же тогда свобода, которую он так самозабвенно прославлял? Иначе говоря, не есть ли «несотворенная свобода», которая принуждена, говоря словами Шеллинга, гармонировать с необходимостью да еще благословлять ее, назы-

вать ее святой,—есть ли такая свобода еще свободная свобода, и не прав ли был Лютер, назвавши ее свободой порабощенной? Свобода порабощенная, парализованная гнозисом. При этом вопросе со всей жуткой наглядностью выясняются смысл киргегардовских «entweder — oder» и вечная, непримиримая противоположность между умозрительной и экзистенциальной философией. Киргегард ставит тот же вопрос, но он его обращает не к разуму, а к Творцу,— и не спрашивает, а взывает. Сколько бы разум ни убеждал его, что все кончено, что Сократа отравили, что мальчика собаки разорвали в клочья, и сколько бы разум ни настаивал на том, что от его истин нет спасения, что от них некуда уйти, — Киргегард продолжает твердить свое: для Бога нет невозможного. Даже истины, самим Богом возвещенные, не становятся окончательными, от Бога не зависящими, самостоятельными. Ego sum Dominus et non mutor* — вовсе не значит, как полагают теологи, что раз Бог что-либо постановил, Он уже этим самым связал и людей и себя. Наоборот, неизменность Бога значит, что все, даже истины, им сотворенные, остается в его власти и повинуется Ему. Скажут, что это — произвол: самое страшное, что можно придумать. И точно, для нас — это произвол, и для нас произвол безумно страшен. Но «по ту сторону добра и зла», для существ, иначе говоря, не вкусивших от плодов познания, для существ, приобщенных к первозданному «добро зело», — произвол совпадает со свободой. Он не страшен, он благостен, как дико это ни звучит для нас: он не гармонирует с необходимостями, не признает за ними святости — он сам свят. Оттого-то, по Киргегарду, свобода — не есть способность выбирать между добром и злом, как принято обычно думать, а свобода — есть возможность. Сократа отравили, у Иова перебили детей, Авраам заклал своего сына и т. д.: все это, убеждает нас разум, — последние, окончательные, вечные истины, которые, хоть и возникли во времени, не прейдут никогда и никогда, никакими веяниями из иных миров не будут выметены из бытия. Но есть ли разум хозяин над истинами и бытием? Не правы ли апостолы и пророки: мудрость человеческая есть безумие перед Господом? Пока мы вверяемся разуму — возможности ограничены и «опыт» гордо наряжается в ризы вечности. Но точно ли разум всемогущ? Вправе ли он раздавать титулы на вечность? С дерзновением, почти неслыханным в истории новейшей мысли, Киргегард провозглашает разум— захватчик и самозванец. Ис-

* Аз есмь Господь и неизменен.

тину надо искать не у разума, а у Абсурда. В силу Абсурда бедный юноша получает царскую дочь, Авраам—закланного Исаака. Киргегард отлично знает, что для всех его слова — безумие. Но ведь пророки и апостолы нас приготовили к безумию.

Я сказал, что дерзновение Киргегарда почти неслыханно в истории новейшей мысли. «Почти», ибо наряду с ним в XIX веке жил еще один человек, чуявший и бесконечно любивший «безумие» Писаний. Для Достоевского, мы помним, «стены», т. е. обнажаемые разумом «невозможности», не есть возражение. И опять же не потому, что он не знает, как «мы все» расцениваем власть стены. Знает превосходно — не хуже составителей обширных трактатов по гносеологии. «Пред стеной непосредственные люди и деятели, — пишет он, — искренне пасуют... Стена имеет для них что-то успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое». Мне уже приходилось не раз это говорить: автору «Критики чистого разума» не приходило на ум критиковать разум. Даже немецкие мистики, которым в своих книгах Бердяев посвящает столько пламенных страниц, находили в стене что-то успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное. Разве они не превращали свои истины: что Deitas на столько же тысяч верст возвышается над Богом, как небо над землей, что Бог бессилен перед Ничто, которое вовсе и не есть Ничто, а есть мрачная, бездушная сила, дающая злу на земле торжествовать над добром, убивающая праведников, ни в чем не повинных детей,—разве они не превращали эти истины в «святую необходимость» и не находили в них нечто «мистическое» par excellence*. Люди хотят успокоения во что бы то ни стало и мистику находят там, где им грезится успокоение.

Но как случилось, что проникновенная человечность Бердяева согласилась купить успокоение — хотя бы и мистическое — ценой тех ужасов, которые рисует у Достоевского Иван Карамазов? Не явно ли, что свобода его порабощена «гнозисом», что она, выражаясь словами Киргегарда, в обмороке. Свободно Бердяев ни за что в мире — я в этом ни на минуту не сомневаюсь — не признал бы суждений разума о данных опыта за окончательную истину. Свободно никто бы из нас не отдал Сократа во власть Анита и Мелита[17], беззащитного мальчика — генералу, изуверам родителям — несчастную девочку. Если же Бердяев соглашается на это, то лишь потому, что ему, как и нам всем, какая-то чуждая и враждебная сила внушила неискоренимое

---

* по преимуществу (*лат.*). — *А. Е.*

убеждение, что с приговорами разума не дано бороться ни человеку, ни Творцу. И до того заворожила его, что в попытках Киргегарда, Ницше, Достоевского и им подобных стряхнуть с себя власть разума и его нудящих истин он видит «безблагодатный максимализм», «непросветленный профетизм» и т. п. Его пугают «корчи и судороги» тех действительно сверхчеловеческих напряжений воли, которые чувствуются в писаниях Киргегарда (хотя при случае это не мешает ему говорить о квиетизме экзистенциальной философии). Допустимо даже, что в споре Киргегарда с профессором Мартензеном о Мюнстере Бердяев взял бы сторону Мартензена, и именно потому, что Мюнстер в своей деятельности никогда к невозможному не стремился. И совершенно бесспорно, что Мартензен, если бы ему довелось прочесть Бердяева, радостно бы приветствовал его слова о безблагодатном максимализме Киргегарда и нашел бы вполне соответствующими собственным его суждениям.

Для Бердяева экзистенциальная философия в стиле Киргегарда вовсе и не есть библейская философия: ее библейские мысли, как он выражается, «коротки». Длинными же библейскими мыслями он считает мысли традиционной философии и мистиков. И именно потому, что у философов и мистиков он не находит стремления к невозможному. Даже их прорывы из иного мира не оскорбляют и не задевают разума: quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit? * Они все же не взывают — а спрашивают, т. е. не делают даже попытки ввести в мышление новое измерение: а это есть conditio sine qua non ** экзистенциальной философии. Собственно говоря, если бы Бердяев хотел быть строго последовательным, ему бы пришлось обвинить в безблагодатном максимализме пророков и апостолов, возвестивших, что человеческая мудрость (гнозис) есть безумие пред Господом. Но он никогда и нигде не говорит ничего подобного. Наоборот, он и сам не раз восхищается смелостью такого рода свидетельств об истине. В чем же тут дело? Отчего же он так ополчается против Ницше и Киргегарда и пропускает мимо ушей критику чистого разума Достоевского? Думаю, что потому, что — как видно из вышесказанного — Бердяев есть прежде всего учитель и философ культуры. Его задача — поднять уровень человеческого сознания и направить интересы людей к хотя высоким, но все же осуществимым идеалам: в этом он видит назначение человека, в этом он видит и свое соб-

---

* Какой алтарь уготовит себе тот, кто оскорбляет величие разума?

** Непременное условие (*лат.*). — *А. Е.*

ственное назначение писателя и проповедника. И он, конечно, бесспорно прав по-своему. В наше смутное и мрачное время предостерегающий и поучающий голос Бердяева, его благородная борьба с мракобесием, обскурантизмом, с попытками угашения духа имеет огромное значение: его слушают и ему любовно покоряются тысячи. Но все же это вряд ли оправдывает его стремление «примирить» экзистенциальную философию с умозрительной, богочеловечество с человекобожеством, как это делали Лейбниц*, Кант, Шеллинг и Гегель. И кто знает, может быть, в глубине души он чувствует, что выдвинутые Киргегардом и Достоевским вопросы все же говорят о «едином на потребу» и что «короткая» мысль о том, что для Бога все возможно и что об истине нужно не спрашивать разум, а взывать к Творцу («праведник жив будет верой», по словам пророка), больше приближает нас к Писанию, чем длинные мысли о Deitas, о несотворенной свободе, о необходимости зла и т. п., развиваемые немецкими мистиками и философами. И что, может быть, наступит день, когда «человечность» Бердяева откроет ему истинный смысл той безумной борьбы о невозможном и той свободы — не как способности выбирать между добром и злом, а как наличия неограниченных возможностей, — о котором, следуя Писанию, свидетельствует нам в своих книгах и дневниках Киргегард.

Что и говорить: «верить против разума есть мученичество»! Киргегард это понимал не хуже других. Знал он также, что, по учению схоластиков и по общему мнению, vituperabile est credere contra rationem**. Но всем существом он чувствовал потрясающую дилемму: чтобы обрести Бога, нужно преодолеть разум и отстранить этическое. Пока разум господствует над бытием — Иову не вернутся его дети, если «этическое» есть высшее — Авраам погиб, если умозрительная философия, поставившая над библейским Богом свою Deitas, права, придется вслед за Гегелем признать, что все действительное разумно и ужасы существования неизбежны.

Чтобы подкрепить свою парадоксальную этику, Бердяев ссылается на Моисея и его законы — и опять представляется,

---

* Лейбницевское утверждение, что вечные истины вошли в разумение Бога, не испрашивая Его соизволения, есть предвосхищение шеллинговского утверждения, что свобода гармонирует со святой необходимостью: докритическая философия так же примиряла веру с разумом, как и послекритическая.

** осудительно верить против разума (*лат.*).

что его устами говорит сама истина. Но Лютер тоже помнил Моисея. Это, однако, не помешало ему сказать: «Пока Моисей стоял на горе, лицом к лицу перед Богом, законов не было, когда он спустился к людям, он стал править при посредстве законов». Недаром и у апостола мы читаем: «Закон пришел после, дабы умножились преступления». Пред лицом Творца нет законов, нет «ты должен», нет принуждений, все цепи с человека падают — преступления перестают существовать. Пред лицом Творца в человеке оживает подлинная, сотворенная Богом свобода, свобода, которая есть ничем не ограниченная, беспредельная возможность—как свобода самого Творца. Тогда, и только тогда, когда человек обретает подлинную свободу, все опасения и страхи, и специально те страхи пред Ничто, о которых мы столько наслышались от философов и мистиков, обнаруживаются (в этом одно из поразительнейших «откровений», воспринятых из Писания экзистенциальной философией) как результат гнозиса, знаний и, стало быть, как то страшное падение, о котором рассказано в первых главах Книги Бытия. Но Бердяев думает иначе. Он готов бороться и фактически борется постоянно с «законничеством», но и парадоксальная, да и обычная этика равно боятся отречься от идеи долженствования. Он неустанно повторяет, что первая заповедь—человек должен любить Бога, но ни разу не вспоминает мест Евангелия (Марк, XI, 28, 29), где на вопрос, какая первая из всех заповедей, Иисус отвечает: «Первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Бог единый». Из иных миров прорываются и доходят до человека повеления, а не благие вести: того требует гнозис.

Конечно, все это представляется обычному разумению до такой степени бессмысленным, невероятным и нелепым, что «учить» этому, строить на этом культуру кажется столь же безнадежным, как рассчитывать на возможность распространения Писания, не приспособленного к тому уровню развития, на котором находится современное человечество. Как можно требовать от просвещенных (и даже непросвещенных) людей, чтобы они серьезно слушали рассказы о том, что Иову вернули его убитых детей, Аврааму — закланного Исаака, что бедный юноша получил царскую дочь и т. п.? Хотя я уже не раз говорил это, но в заключение считаю нужным еще раз повторить: Киргегарду все это так же хорошо известно, как Гегелю и участникам греческого симпозиона. В плоскости обычного мышления все это — невозможно, в плоскости обычного мышления разум, или здравый смысл, расплющивает, вдавливает в свои измере-

ния откровенную истину. Оттого Киргегард и обращается, точнее, рвется к «частному мыслителю» — Иову. Там, где для разума с его измерениями все кончается, там начинается великая и последняя борьба за возможность. От криков и воплей Иова, как от иерихонских труб, валятся крепостные стены: открывается новое, небывалое измерение мышлений. Это измерение мышления — оно же определяет собой разницу между умозрительной и экзистенциальной философией — мы напрасно станем искать у греков или великих представителей немецкого идеализма. Сколько бы они ни говорили о свободе, как бы они ни превозносили разум — истина остается для них истиной принудительной: Бог не властен над Ничто. Если хочешь свободы, нужно удовлетвориться стоическим fata volentem dueunt, nolentem trahunt: человек должен ценить только то, что в его власти («возможное»), и быть равнодушным ко всему, что не в его власти («невозможное»). Знание о том, что возможно и невозможно, дает нам разум.

Но сотворенная Богом свобода, не терпящая и не выносящая принуждения, имеет совсем иной источник, с нашими знаниями не сливающийся. Она пренебрегает знаниями, она ищет не только то, что в нашей власти, но и то, что вне нашей власти. И я думаю, что, когда и если Бердяеву придется свести в очной ставке гнозис и экзистенциальную философию, он и сам не станет колебаться в выборе. Тогда такие слова, как «безблагодатный» и «непросветленный», он уже не станет применять ни к Киргегарду, ни к Ницше, а прибережет их (если только он все же найдет их нужным беречь) для Гартмана, Ясперса, Гегеля и Канта, может быть, для Таулера и Экегарда, несмотря на их большие, даже безмерные заслуги перед мировой культурой. Начало премудрости есть страх Божий, а не страх перед Ничто. Свобода же приходит к человеку не от знания, а от веры, полагающей конец всем нашим страхам.