

МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ РОЗЕНЦВЕЙГА.

(*Der Stern der Erloesung.* — Von Franz Rosenzweig. 1921).

Книга Розенцвейга «Звѣзда спасенія» есть одно изъ самыхъ замѣчательныхъ явленій современной западной мистической мысли. Авторъ — еврей, и его книга имѣетъ своимъ послѣднимъ назначеніемъ мистическое раскрытіе и оправданіе іудаизма. Но содержаніе ея неизмѣримо шире этого рациональнаго ея назначенія. Ея содержаніемъ является цѣлостная, своеобразно сочетающая философію съ богословіемъ и преодолевающая односторонности обоихъ, мистическая философія, изъ религіознаго опыта почерпнутое ученіе о сущности Бога, міра и человѣка и о смыслѣ человѣческой жизни.

Въ книгѣ поражаетъ, прежде всего, изумительное сочетаніе богатства темъ и глубины интуиціи съ строжайшей архитектурической стройностью. При повторномъ чтеніи вся эта огромная книга въ 530 большихъ страницъ, затрагивающая множество самыхъ разнородныхъ темъ (съ религіозной точки зрѣнія въ ней дается и философія языка, и литургика, и теорія всѣхъ видовъ искусства, и философія исторіи, и философія права, и еще многое другое) и стремящаяся въ обсужденіи всѣхъ этихъ темъ дойти до послѣднихъ, метафизическихъ глубинъ, звучитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ строго согласованная многочастная симфонія, въ которой небольшое число основныхъ темъ повторяется въ надлежащемъ мѣстѣ въ соответствующихъ, изъ общаго хода вытекающихъ, варіаціяхъ, и почти необозримое богатство цѣлаго звучитъ стройно и гармонично. Врядъ ли можно въ міровой мистической литературѣ найти книгу, написанную столь систематично и притомъ не въ внѣшне-логи-

ческомъ смыслѣ (логическую или отвлеченно-философскую систематичность Розенцвейгъ сознательно отвергаетъ), — а во внутреннемъ смыслѣ музыкальной архитектурности. Правда, эта стройность вызываетъ сразу же въ читателѣ и сомнѣніе, о которомъ мы скажемъ дальше; подъ ней скрыта, какъ увидимъ, внутренняя раздробленность, она предназначена сковывать и сдерживать жесточайшее противоборство духовныхъ началъ, не нашедшихъ подлиннаго внутренняго единства. Но и въ этомъ своемъ качествѣ она не есть пустая внѣшность, иллюзорное украшеніе; она импонируетъ, какъ свидѣтельство огромнаго духовнаго напряженія, которое проникаетъ вообще всю книгу и опредѣляетъ ея замѣчательный литературный стиль.

Чтобы дать понятіе объ этой архитектурикѣ ученія Розенцвейга, укажу сначала внѣшнюю схему книги, отчасти взятую прямо изъ ея оглавленія. Книга дѣлится на три части: 1. Элементы или дѣлящаяся предмѣрность. 2. Путь или всегда возрождаемый міръ. 3. Образъ или вѣчная предмѣрность. Первую часть соединяетъ со второй «Переходъ», вторую съ третьей — «Порогъ», и третья завершается «Вратами». Эти три основныя части соответствуютъ тремъ центральнымъ темамъ книги — творенію, откровенію, спасенію. Каждая изъ этихъ частей имѣетъ свое вступленіе. Вступленіе къ первой части говоритъ «о возможности познать всеединство (das All)» и содержитъ критику философіи (in philosophos); вступленіе ко второй части обсуждаетъ «возможность пережить чудо» и содержитъ

критику богословія (in theologos); вступление къ третьей части говоритъ «о возможности вымолить царство» и полемически направлено противъ сектанскаго индивидуализма (in tirannos). Каждая часть имѣетъ также свой особый символическій языкъ, свои категоріальныя начала. Тема первой части обсуждается въ символахъ математики, тема второй — въ символахъ литургіи. Каждая изъ трехъ частей дѣлится на три книги, соответствующія тремъ основнымъ началамъ въ ней трактуемымъ. Первая часть трактуетъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, какъ «длящихся предмѣрностяхъ». Въ трехъ его книгахъ говорится о «Богѣ и его бытіи или метафизикѣ», «мірѣ и его смыслѣ или металогиѣ» и «человѣкѣ и его самости или метаэтикѣ». Общимъ символомъ этой части служитъ тріединство треугольника, обращеннаго остриемъ вверхъ. За этимъ тріединствомъ слѣдуетъ во второй части иное тріединство (символизуемое треугольникомъ обращеннымъ остриемъ внизъ) — тріединство, излагаемое въ трехъ главахъ: «твореніе или вѣчно длящаяся основа вещей», «откровеніе или всегда-возобновляемое рожденіе души» и «спасеніе или вѣчная будущность царства» (вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ тріединствѣ просвѣчивается — въ иномъ порядкѣ — и первое: міръ, человѣкъ и Богъ). Въ третьей части эти два тріединства скрещиваются, что символизируется шестиугольной звѣздой (щитомъ Давида). Отсюда производное (онтологически первичное) тріединство, описываемое въ трехъ главахъ: «Огонь или вѣчная жизнь» (метафизическое существо іудаизма, сосредоточенное на мірѣ и его спасеніи). «Лучи или вѣчный путь» (метафизическое существо христіанства, сосредоточенное на откровеніи и человѣкѣ) и «Звѣзда или вѣчная истина» (абсолютное существо Бога, въ которомъ замыкается всеединство, соединяя твореніе и откровеніе со спасеніемъ человѣка и міръ съ самимъ Богомъ).

Въ этихъ тематическихъ рамкахъ, но въ контрапунктическомъ ихъ развитіи и вариационномъ усложненіи, развивается ходъ мистическихъ размышленій автора, который мы здѣсь можемъ воспроизвести лишь въ сокращенно-общемъ схематическомъ видѣ, опуская множество конкретныхъ иллюстрацій и мотивированныхъ отступленій. Какъ указано, вступленіемъ къ книгѣ служитъ критика

замысла философіи. Философія хочетъ постигнуть все, какъ единство; она предполагаетъ, что бытіе есть единство, тождественное съ единствомъ логической мысли и производимое отъ него. Но это въ дѣйствительности не такъ; въ исторіи философіи это обнаруживается въ томъ, что послѣ того, какъ ея замыселъ нашель свос завершеніе въ Гегелѣ, который даже саму исторію философіи включилъ въ единство системы, въ ту «шарообразность» бытія, которую провозвѣстилъ первый философъ — Парменидъ, человѣческая мысль, въ лицѣ Шопенгауера и истомъ Ницше, взбунтовалось противъ этого замысла и этой мнимо-всеобъемлющей цѣльности противопоставила неутоленный запросъ личности — личности самого философа — о смыслѣ и цѣльности жизни. Бытіе не есть цѣльность всеединство, — въ немъ царитъ раздоръ и дисгармонія; оно лишь должно *стать* всеединствомъ. Бытіе, какъ мы его непосредственно имѣемъ, содержитъ три отдѣльныя длящихся «предмѣрности»: Бога, міра и человѣка, какъ бы сырой матеріаль или элементъ, которые лишь черезъ твореніе, откровеніе и спасеніе дохдять до полноты бытія и согласованія между собой. «Предмѣрный Богъ» есть не «ничто» (въ противоположность отрицательной теологіи), а нѣчто, произрастающее изъ ничто, «да» рождающееся изъ нѣдръ «нѣтъ». Въ Богѣ есть единство да и нѣтъ, положительнаго и отрицательнаго, сущности («природы») и свободы. Свобода, сдержанная и проникнутая сущностью, есть мощь, всемогущество. Въ качествѣ такого единства сущности и свободы, Богъ *метафизиченъ* (сверхсущностенъ). Въ Немъ самодавляющая полнота бытія и свободы, покоя и движенія, но въ этомъ качествѣ Онъ есть покоящаяся въ себѣ жизнь, изъ которой нѣтъ никакого выхода паружу. Это — блаженный богъ античности, не вѣдающій міра и людей, «миоическій богъ». Индія и Китай вѣдаютъ Бога только какъ чистый безжизненный покой, античность имѣетъ Бога, какъ покоящуюся *жизнь* или *свободу*. Античность тосковала по встрѣчѣ человѣка съ Богомъ, но не могла ее найти. Въ послѣднемъ ея міровоззрѣніи, въ ученіи объ эманации, Богъ изливается, но въ самомъ этомъ разлитіи остается одиноко внутри самого себя. Міръ также есть первоначально ничто, «нѣтъ», изъ котораго рождается «да».

Но «да» міра есть не бытіе, какъ у Бога, а начало всеобщности; это есть его *логосъ*. Логосъ не создаетъ единство міра (какъ думаетъ идеализмъ); логосъ есть напротивъ, система формъ, которая ограничена единствомъ міра. Единство есть не его достоинство, а недостатокъ; для логоса нѣтъ границъ въ познаніи и логическомъ оформленіи міра, но онъ ограниченъ самимъ міромъ, какъ замкнутымъ единствомъ. Но логосъ не можетъ и всецѣло овладѣть міромъ — въ мірѣ есть движеніе, натискъ, броженіе, въ силу чего онъ есть полнота частнаго. Частное не производно отъ общаго, не истекаетъ отъ послѣдняго (какъ опять таки мнитъ идеализмъ); частное, полнота жизни лишь стремится навстѣчу общему, но никогда не можетъ въ немъ раствориться. «Явленіе», «частность» есть въ мірѣ то же, что свобода въ Богѣ: всегда неожиданное, новое — металоогическое. Міръ не есть обнаруженіе общаго, а какъ бы результатъ борьбы между общимъ и частнымъ и ихъ частичнаго сліянія, которое выражается въ двухъ формахъ мірскаго бытія — въ индивидѣ, который есть частная точка скрещенія общихъ началъ, и въ родѣ, который есть участенное общее. Связь рода съ индивидомъ выражена въ рожденіи, гдѣ изъ «родового» событія возникаетъ индивидъ; и, съ другой стороны, индивидъ можетъ жить только въ «родѣ», племени, обществѣ. Это расчлененное цѣлое, этотъ сформированный, но еще не «сотворенный» міръ есть не всеединство, а *только цѣлое*. Это есть пластическій міръ античности: міръ, какъ замкнутое во внѣ и сформированное внутри цѣлое, не могущее найти доступа ни къ Богу, ни къ человѣку. Античный человѣкъ не находитъ себя въ общемъ, а растворяется въ немъ. Надъ всѣмъ здѣсь царитъ не человѣческая личность, и не Богъ, а участенное и расчлененное общее. Это есть царство пластической красоты, замкнутой и покоящейся въ себѣ. Наконецъ, и человѣкъ есть ничто, утверждающее себя, порождающее свое «да». Это «да» человѣка есть не бытіе и не всеобщность, а единичность. Человѣкъ въ себѣ есть частное, которое какъ бы хочетъ остаться частнымъ. По своей сущности человѣкъ, какъ такое частное, есть прямая противоположность Богу, какъ общему или всеобъемлющему. Если исходить изъ сущностей, то между человѣкомъ и Богомъ можетъ быть только

одно отношеніе — вражда. Но въ человѣкѣ есть не только «да», чистая особая сущность, но и «нѣтъ» — свобода; но свобода частнаго, конечнаго, есть не свобода могущества, все могущество, какъ у Бога, а свобода *воли* — въ буквальномъ, строжайшемъ смыслѣ — *произволь*. Въ этомъ состоитъ «самость» человѣка, его упорство, его неизбывная, самочинность и строптивость (*Trotz*). Это есть послѣднее, глубочайшее существо человѣка, его «самость», онъ «самъ». «Самъ» человѣкъ абсолютно одинокъ, онъ несказаненъ, онъ чуждъ всѣмъ другимъ и всему другому — людямъ, Богу и міру. Съ послѣдней остротой человѣкъ сознаетъ это свое одиночество передъ лицомъ смерти: «нѣтъ болѣе упорнаго, высокобѣрнаго уединенія, чѣмъ то, которое изображается на лицѣ мертвеца». Человѣкъ, какъ личность, какъ индивидъ — есть часть и соучастникъ міра; какъ «самость» онъ — въ себѣ сущее, вѣдѣнное начало. Ему чужды всѣ нормы. онъ — *метаэтиченъ*, какъ міръ — металоогиченъ и Богъ — метафизиченъ. Этого человѣка, какъ вѣчно длящейся предметный элементъ, элементъ бытія, повѣдала намъ также античность въ лицѣ *героя трагедіи*, трагическаго человѣка. Герой трагедіи живетъ и гибнетъ молча, его рѣчь не общеніе съ другими, а разсужденіе, не раскрывающее молчанія; вотъ почему античной драмѣ нуженъ хоръ, могущій повѣдать о судьбѣ вѣчно-замкнутой, гибнущей въ мірѣ души. Эта самость жаждетъ только одного — безсмертія, вѣчнаго сохранения себя; она не вмѣщается въ міръ. Таковы постоянныя «предмѣрности»⁶ элементы бытія, изъ которыхъ оно должно сложиться, замкнуться въ себѣ, самодовлѣющія начала «миогическаго Бога», «пластическаго міра» и «трагическаго человѣка». Какъ привести ихъ въ движеніе, раскрыть другъ для друга? Откуда и какъ достижимо ихъ единство, осуществляемое въ твореніи, откровеніи и спасеніи? Конечно, не надо представлять себѣ дѣла такъ, будто эти предмѣрности реально предшествуютъ тео-космо- и антропогоническому процессу, который предстоитъ выяснить: вѣдь иначе самое понятіе творенія лишено было бы смысла. Авторъ пытается пояснить свой (дѣйствительно парадоксальный) подходъ къ дѣлу такъ. Конечно, онтологически, съ точки зрѣнія Бога, твореніе есть первое и есть подлинное твореніе изъ ничего,

которое къ тому же для самого Бога совпадаетъ съ откровеніемъ и спасеніемъ. Но такъ какъ міръ — для самого міра — не сотворенъ, а творится, то съ точки зрѣнія міра и человѣка допустимо мыслить элементы, какъ «предмѣрности», какъ темныя силы или зачатки, которые въ твореніи должны раскрыться сознанію человѣка. Поэтому античная теологія, космологія, психологія, служатъ какъ бы субъективными символами таинственныхъ начатковъ подлинной теогоніи, космогоніи и антропогоніи. Эти начатки не «существуютъ», они суть лишь «возможности», потенціи, которыя человѣческому временному сознанію рисуются, какъ начала предшествующія — творенію или которыя суть лишь отпавныя, гипотетическія точки нашей мысли. Наряду съ ихъ замкнутостью, эти начатки характеризуются своей гипотетичностью: все въ нихъ проникнуто всеобщимъ «можетъ быть», шаткостью, неопредѣленностью, все находится въ неустановившемся броженіи, подобно пантеону античной религіи. Лишь одно отношеніе между ними выясняется: отношеніе какъ бы хронологической послѣдовательности. Руководясь опять таки феноменологіей античнаго сознанія, можно сказать: Богъ, какъ исконное наслѣдіе, издавна былъ, человѣкъ, какъ самое существо жизни, *есть*, міръ, какъ подготовляемый античной мыслью научный завѣтъ будущему, еще *будетъ*. Это есть первая и единственная руководящая нить для перехода къ дневному свѣту бытія и ведущая къ послѣднему надмірному свѣту.

Вторая часть : «Путь или всегда-всезрождаемый міръ» начинается, какъ указано съ вступительнаго размышленія «о возможности пережить чудо». Теологія, всегда считавшая чудо своей основной опорой, съ начала нынѣшняго вѣка отреклась отъ чуда и хочетъ обойтись безъ него, тогда какъ даже скепсисъ 18 вѣка критиковалъ лишь достовѣрность отдѣльныхъ чудесъ, но не выставилъ принципиальныхъ возраженій противъ чуда. Это отреченіе теологіи отъ чуда, выразившееся во все развѣчивавшемъ «историческомъ» богословіи, привело къ «богословію переживания», безъ объективной опоры въ прошломъ. Этотъ кризисъ совпалъ съ описаннымъ выше кризисомъ философіи; философія и богословіе одновременно впади въ субъ-

ективизмъ. Это состояніе требуетъ новаго синтеза философіи съ богословіемъ, который авторъ и пытается намѣтить въ своей теоріи чуда. Чудо есть не «невѣроятное», противорѣчащее нашему «знанію» событіе, за которое оно теперь принимается. Оно есть, напротивъ, оправданіе зная: а именно чудо (согласно древнему исконному его пониманію) есть *осуществившееся пророчество, знаменіе* Божьяго Провидѣнія, безъ котораго немислимо предвидѣніе. Чудо есть чудо откровенія. Но откровеніе само есть, какъ увидимъ, въ извѣстномъ смыслѣ твореніе. Твореніе есть основная проблема нсвой богословствующей философіи; а требуемое ею сочетаніе глубочайшей субъективности съ ясностью объективности дается въ понятіи откровенія. Точка міра, въ которой твореніе сочетается съ откровеніемъ, есть то, что въ мірѣ само говорить — языкъ, человѣческое слово». «Божьи пути не суть человѣческія пути, и Божьи мысли — не человѣческія мысли; но Божье слово есть и человѣческое слово». Такъ познаніе слова, какъ символа откровенія, есть путеводная нить для познанія реального происхожденія міра и человѣка и ихъ судьбы, и тѣмъ для познанія творящаго, открывающаго себя и спасающаго Бога.

«Въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю». То, что казалось концомъ — скрытый, блаженный, въ себѣ живущій Богъ — есть лишь начало. Въ твореніи основные «да» и «нѣтъ» въ Богѣ перемѣщаются: источники новаго движенія есть «да», могущество, «природа» Бога; Богъ творитъ не по произволу, а по необходимости своей природы; но въ основѣ Его природы лежитъ «нѣтъ», свобода, и потому необходимость Его не есть нужда и потребность, а свободное изъясненіе Его существа. Сокровенный Богъ свободенъ, но «откровенный» Богъ не можетъ не творить. Но какъ сочетать твореніе «изъ ничего» съ вѣдомымъ намъ потенциальнымъ бытіемъ замкнутаго въ себѣ пластическаго міра? Но если мы вспомнимъ, что міръ только со стороны Бога сотворенъ, а со стороны міра постоянно творится, то открывается возможность разрѣшенія противорѣчія. Пластическій міръ не имѣетъ безусловной основы; его логось есть лишь имманентное ему начало, его душа; міръ ищетъ основъ, послѣдняго «да», онъ нуждается въ бытіи въ категорической утвержденно-

сти, какъ бы въ послѣдней санкціи. Путемъ глубокомысленнаго анализа языка, какъ символа откровенія Бога, Розенцвейгъ показываетъ, что первослово есть первичное и самое общее прилагательное-сказуемое: «хорошо!» (въ смыслѣ «да будетъ такъ!»). Это творческое слово (подобно fiat Я. Беме) и есть твореніе. Міръ созданъ не изъ хаоса (только эманитивный идеализмъ вынужденъ допускать исконный хаосъ или тьму), ибо хаосу качествъ предшествуетъ самый фактъ бытія. Твореніе длится непрерывно, ибо въ каждое мгновеніе міръ нуждается въ утвержденности. Для самого міра его твореніе есть дѣйствіе въ немъ Провидѣнія. Богъ-творецъ не можетъ быть доказанъ, какъ таковой (опять таки въ противоположность идеализму, логически восходящему къ эманитивному источнику); напротивъ, сотворенность есть для міра какъ бы утвержденность, «всегдаданность»; міръ, именно, какъ сотворенный, есть не тѣни и сонъ, а подлинная реальность. Идеализмъ теряетъ міръ и вынужденъ искать суррогата реальности въ искусствѣ. Но подлинная тварность міра самому міру раскрывается въ откровеніи, въ словѣ. Путемъ глубокаго толкованія первой главы книги Бытія Розенцвейгъ показываетъ, что твореніе есть какъ бы нарастаніе откровенія, переходъ отъ молчанія черезъ безличное «да будетъ» въ откровеніе Бога-личности: «сотворимъ человѣка по образу нашему». И въ послѣднемъ словѣ: «и вотъ, хорошо весьма» твореніе есть сразу откровеніе спасенія, предъказаніе свертварнаго бытія.

Міру въ твореніи дана тварность, т. е. смертность. Но «сила, какъ смерть любовь». Тварность есть лишь начало новаго творенія черезъ Божью любовь. Но любовь Бога есть званіе его къ душѣ человѣка, его откровеніе человѣку; черезъ откровеніе даже впервые рождается изъ темной «самости» человѣка душа, какъ любящая Бога душа. Если твореніе есть вѣчная судьба, провидѣніе, то любовь-откровеніе есть свободное мгновенное событіе. Черезъ нее человѣкъ, сознающій свою строптивость и грѣховность, преодолеваетъ свою замкнутую самость. Его упорство (Trotz), раскрываясь въ сторону Бога, становится вѣрностью въ любви, ревностью о Господѣ. Заповѣдь «возлюби Господа Бога твоего» не противорѣчитъ свободѣ

любви; это не приказъ третьяго, а приказъ самого любящаго: «полюби меня». Въ любви Богъ открывається въ озаряющемъ свѣтѣ, становится яснымъ, изъ тьмы невѣдомости выступаетъ наружу, какъ «фактъ». И человѣческая душа изъ замкнутаго «я» становится соучастникомъ общенія между «я» и «ты». «Я» любящей и вѣрующей души есть уже не одинокая самость, а отвѣтъ «вотъ я» на Божій призывъ «гдѣ ты?», превращеніе человѣка-твари въ человѣка — дитя Божіе. И вторичный отвѣтъ Бога «ты мой», этотъ актъ Божьей любви, чтобы овладѣть міромъ, долженъ войти въ міръ, явиться въ мірѣ: таково историческое откровеніе, какъ основа вѣры. Отнынѣ возможна молитва, которая есть всегда мольба къ Богу, открытая явно, для всѣхъ и навсегда, какъ въ откровеніи Онъ явился одиноко любящей душѣ. Молитва есть молитва о пришествіи Царства Божія, о спасеніи. Богочеловѣческая любовь должна стать всеобщей и явной, любовь должна стать бракомъ, невѣста — сестрой и возлюбленной — мужемъ и образомъ («Пѣсня пѣсенъ») Бракъ, сверхприродное и интимное общеніе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть совершенно мірской, длительный и открытый союзъ, есть символъ спасенія, котораго жаждетъ любящая душа.

Любящая Бога и открывающаяся Богу душа въ этомъ своемъ открытіи Богу становится первоначально еще болѣе скрытой для міра (даже болѣе, чѣмъ замкнутая душа, которая въ своей замкнутости всеже видима міру); чистый мистикъ отрѣшенъ отъ міра. Въ душѣ долженъ совершиться новый переворотъ; мистикъ становится святымъ, изъ любви къ Богу рождается любовь къ ближнему. Любовь къ ближнему есть не чисто-свободная любовь, какъ любовь къ Богу; это есть дѣйствіе подъ вліяніемъ Бога, исполненіе заповѣди, долгъ человѣка, его обязанность дѣйствовать. Любовь къ ближнему есть обращенность богосвѣтленнаго человѣка къ міру, начало преображенія міра. Богъ и человѣкъ уже есть, міръ только становится — черезъ человѣка и его любовь. Міръ есть только явленіе; онъ долженъ стать сущностью, и становится ею, только очеловѣчиваясь и тѣмъ обоживаясь. Міръ есть ничто; неспасаясь, онъ гибнетъ, упадаетъ въ ничто. Въ мірѣ данъ зачатокъ спасенія, зачатокъ истиннаго бытія: онъ

данъ въ лицѣ жизни, органической жизни, которая, въ отличіе отъ простаго, вѣчно гибнущаго и обреченнаго существованія есть внутреннее стремленіе существованія къ увѣковѣченію себя въ постоянномъ образѣ. Но жизнь есть только въ немногихъ и слабыхъ зачаткахъ; жизнь должна не загораться въ отдѣльныхъ точкахъ міра, а охватить весь міръ чтобы онъ истинно былъ.

Она должна быть всеобъемлющей и вѣчной жизнью, она должна быть царствомъ Божиимъ. Міръ жаждетъ спасенія. Такъ съ двухъ сторонъ идетъ исканіе спасенія: со стороны любящей человѣческой души и томящагося по истинной жизни міра. Спасеніе есть очеловѣченіе — одушевленіе міра. Міръ и человѣкъ неотрывно связаны другъ съ другомъ, и должны войти въ подлинный союзъ. Здѣсь царитъ не одностороннее направленіе, какъ отъ Бога къ міру въ твореніи и отъ Бога къ человѣку въ откровеніи; здѣсь встрѣчное движеніе, великое «и» съ двухъ сторонъ, замыкающее бытіе и создающее изъ него всеединство. Бытіе становится великимъ «мы», согласнымъ хоромъ любящихъ душъ. Любовь къ ближнему есть только зачатокъ любви всѣхъ ко всѣмъ. Какъ произведеніе искусства подлинно живетъ не въ творцѣ и не въ себѣ самомъ, а въ согласномъ множествѣ восприимчивающихъ его, такъ міръ живетъ во всеединствѣ «мы», въ которое онъ преобразуется. Въ немъ завершается твореніе и откровеніе, въ немъ Богъ спасетъ самого Себя. Ибо царство Божіе не противостоитъ царству міра, оно, напротивъ, входитъ въ послѣднее, укрѣпляется въ немъ и превращаетъ его въ себя.

Здѣсь мы — на порогѣ надмѣрности, постиженію которой посвящена третья, самая трудная, загадочная и спорная часть книги. Символическимъ средствомъ постиженія служитъ здѣсь литургія, — не слово-рѣчь, а объединеніе въ хоровомъ славословіи и любви. Вступленіе къ —этой части говоритъ, какъ указано, «о возможности вымолить царство». Спасеніе не есть непосредственно дѣло Бога, оно есть дѣло пробужденной къ любовной дѣятельности человѣческой души. По древне-еврейскому изреченію, все на свѣтѣ — въ рукѣ Божіей, за исключеніемъ только одного — страха Божія. Страхъ Божій, или что то же, любовь къ ближнему творитъ человѣчскій міропорядокъ. Но «ближній» есть для любви

лишь замѣститель всѣхъ, замѣститель міра. Но міръ одинъ, и царство Божіе едино, человѣческихъ же душъ съ ихъ любовью много, каждая смотритъ на міръ съ своей точки зрѣнія, имѣетъ свою судьбу и въ опредѣленномъ направленіи воздѣйствуетъ на міръ своей любовью. Чтобы благочестіе могло «вымолить» царство Божіе, спасеніе міра, нужна согласованность единичнаго и общаго, судьбы и любви отдѣльнаго человѣка съ судьбой и любовью всѣхъ, съ самимъ царствомъ Божиимъ. Какъ литургическая молитва есть общая молитва въ объективно опредѣленномъ общемъ порядкѣ, въ урочное время, такъ и тайна молитвеннаго воздѣйствія, спасающаго міръ, есть тайна согласованнаго, урочнаго духовнаго дѣйствія. Сектанты, мечтатели, насильники всякаго рода, пытающіеся подъ своимъ личнымъ угломъ зрѣнія совершать міръ и вынудить наступленіе царства Божія, задерживаютъ его наступленіе, какъ задерживаютъ его и невѣріе, неспособное искать его ускоренія. Подлинное приближеніе царства Божія достижимо только согласованному передъ лицомъ Божиимъ человѣческому единству — «церкви» (самъ Розенцвейгъ не употребляетъ здѣсь этого термина, но онъ напрашивается самъ собою изъ существа его мысли). Черезъ церковь Богъ даетъ спасеніе. Но спасеніе чего? Это не есть спасеніе міра при забвеніи души (идея католической церкви), ни спасеніе души съ забвеніемъ міра (идея протестанской церкви), ни спасеніе чистаго одухотворенія (идея православной іоанновой церкви, церковность которой Розенцвейгъ отрицаетъ и которую онъ знаетъ только какъ дѣйствіе личной духовности — «Алеша Карамазова»). Это есть спасеніе жизни, одушевленнаго тѣла міра, идея котораго живетъ только въ ветхозавѣтной іудейской церкви. Иудаизмъ есть религія надежды на спасеніе, религія жизни, стремящейся къ вѣчности въ Богѣ.

Бытіе подъ знакомъ спасенія, бытіе спасаемое и спасающее, живетъ въ образѣ или свѣтѣ Божіемъ. Но образъ или свѣтъ Божій распадается на три момента, соответствующіе міру, человѣку и Богу. Свѣтъ есть «огонь» или вѣчная жизнь, сосредоточенное въ глубинахъ жизни пламя вѣчности, онъ есть далѣе «лучи» или вѣчный путь — путь отъ Бога къ

Богу, отъ откровенія къ спасенію, и онъ есть, наконецъ, въ самомъ Богѣ «звѣзда» или вѣчная истина, всеобъемлющій и всеозаряющій свѣтъ, какъ таковой. Огонь или вѣчная жизнь воплощена въ іудаизмѣ. Іудаизмъ несетъ божественное начало въ своей крови, еврей — отъ Бога по кровной принадлежности къ избранному народу (тогда какъ христіанинъ есть всегда обращенный, преодолимый язычникъ). Единство крови, племенная связь какъ таковая, замѣняетъ іудею и родину, и языкъ и обезпечиваетъ іудаизму и вѣчную жизнь. Опасность же его лежитъ въ сосредоточенности въ себѣ, въ ревнивомъ обереженіи внутренняго пламени, въ отрѣшенности. Но, будучи опасностью для еврея, какъ личности, эта сосредоточенность не есть опасность для іудаизма, какъ цѣлаго, ибо въ ней — залогъ спасенія его, какъ хранимаго «остатка Израиля». Въ пламени жизни іудейства уже тайно сіяетъ звѣзда свѣта Божьяго. Христіанство, есть, напротивъ, путь — вѣчный путь между двумя вѣчностями: для него вся исторія есть настоящее отъ Рождества Христова до послѣдняго преображенія. Христіанство цѣликомъ стоитъ въ «лучахъ» откровенія, его литургика есть литургика откровенія (какъ въ іудаизмѣ — литургія спасенія). Стоя на пути въ вѣчномъ переходѣ, оно должно развѣивать въ себѣ противоположныя начала и являть ихъ въ раздробленіи: противоположность между Отцомъ и Сыномъ, іерархомъ и святымъ, церковью и государствомъ. Внутри себя оно раздробляется на три церкви — Петра, Павла и Іоанна, изъ которыхъ каждая должна жертвовать для осуществленія своей задачи двумя остальными изъ трехъ соотнотельныхъ началъ, ищущихъ объединенія. Церковь Петра жертвуетъ Богомъ и человекомъ для міра, церковь Павла — Богомъ и міромъ для человѣческой души, церковь Іоанна — міромъ и человекомъ для Бога. Но если съ человѣческой точки зрѣнія, іудаизмъ имѣетъ въ глазахъ Розенцвейга безспорное преимущество передъ христіанствомъ, то въ самомъ Богѣ — въ «звѣздѣ» или вѣчной истинѣ, все различіе оказывается несущественнымъ. Богу одинаково нужны и іудеи, и христіане. Богъ есть свѣтъ, и спасеніе для Него самого есть спасеніе отъ всего, что не есть свѣтъ, не есть Онъ самъ. Богъ

есть истина (но не наоборотъ: истина не есть Богъ, какъ думаетъ идеализмъ, она только — отъ Бога). Въ этомъ свѣтѣ, какъ говоритъ псалмистъ, мы узримъ свѣтъ. Въ этомъ свѣтѣ исчезнетъ Богъ, міръ человекъ, какъ отдѣльныя начала, замѣняясь неразрывнымъ кольцомъ единства творенія, откровенія спасенія. Этотъ свѣтъ недостижимъ ни познанію, ни переживанію, а только озаренію въ молитвѣ. Когда возсіяетъ эта звѣзда спасенія, скрыто сіяющая въ внутреннемъ пламени іудаизма и искомая въ вѣчномъ пути христіанства, тогда твореніе будетъ заключено, и тварь сольется съ творцомъ. Сомкнется начало съ концомъ, и Богъ явится тѣмъ, что Онъ есть — вѣчной истиной, и исполнится до конца Его первое творческое слово: «да будетъ свѣтъ!»

Заключеніе книги «Врата» описываютъ почти несказанную спасенную жизнь лицомъ къ лицу съ сіяющимъ Образомъ Божиимъ. Здѣсь конецъ всѣмъ противорѣчіямъ, здѣсь жизнь побѣдила тварность и черезъ эти врата вступила въ самую Жизнь.

Въ этомъ скато-конспективномъ и потому неизбѣжно блѣдно-схематическомъ изложеніи мы вынуждены были опустить не только множество блестящихъ и тонкихъ подробностей и экскурсовъ (например, попутно съ уясненіемъ соотношенія между твореніемъ, откровеніемъ и спасеніемъ проводимую глубокую оцѣнку Ислама, и многое другое, но и миновать рядъ глубочайшихъ мистическихъ идей автора (только для примѣра укажемъ на сходную съ Беме мысль, что «откровеніе» есть сердце бытія»). Критика этой грандіозной, ошеломляющей своимъ богатствомъ и глубиной мистической системы должна, чтобы не разрастись въ цѣлый трактатъ ограничиться намеками. Нѣтъ надобности останавливаться на заблужденіяхъ случайныхъ, порожденных невѣдѣніемъ и непониманіемъ (какъ многое въ изображеніи и оцѣнкѣ христіанства). Единственно важное — ощутить основные пробѣлы и слабости этого міровоззрѣнія, вѣриже сказать, лежащаго въ его основѣ религіознаго жизненчувствія. Здѣсь прежде всего обнаруживается неслучайность парадоксальности отправного пункта — раздробленности бытія на три обособленныхъ начала — Бога, міра и человекъ. Она отражаетъ

какую то основную раздробленность в духе автора, в его религиозной интуиции. Если мы оставим пока в стороне проблему мира и сосредоточимся на соотношении между Богом и человеком, то основной религиозный фон мысли обнаружится, как *разрыв между Богом и человеком* — как *незбывные Бого-человечества*. Этот основной грех иудаизма есть опытный центр всего мистического построения Розенцвейга. Весьма сомнительно, что бы описываемый им упорствующий в своей самости строптивый человек был действительно тождественен с героем античной трагедии. Это есть, напротив, отчасти просто «жестокий» ветхозаветный человек, отчасти же — человек нового времени, отвергший христианство, но уже вкусивший от него. Это есть «ветхий Адам», тоскующий по отвергнутому им Христу. В этом смысле замечательно, что вся книга дышит одновременно и враждой к христианству, и счастливым бессознательным томлением по нему. Во множестве мест Розенцвейг доходит до порога христианских истин, часто почти их формулирует с поражающей глубиной и непосредственностью (как в учении об откровении, как любви, о богоявлении в мире, о богосынстве человека) и вместе с тем отталкивается от христианства. Это отталкивание не столь существенно и интересно, когда в основе его лежит просто психологический момент национальной гордыни; оно становится существенным, когда в нем обнаруживается пробел или извращение религиозного опыта. Замечательное триединство «творения, откровения и спасения» не есть у Розенцвейга подлинное триединство: оно разрушается явственным разрывом между откровением и спасением. Тогда как творение теснейшим образом связано с откровением и — с точки зрения самого мира — есть ни что иное, как откровение тварности, откровение с своей стороны не имеет никакой внутренней, мистической связи с спасением. Спасение, характерным образом, отнесено к будущему, как бы ничем не удостоверено онтологически и есть дело рук человеческих. Бог-спаситель, о котором постоянно говорится, остается все же у Розенцвейга разсудочным, до конца неясненным аспектом Божества,

и даже чисто иудейская, ветхозаветная идея Мессии не играет никакой определяющей роли во всей концепции. Тот же пробел обнаруживается в зияющем провале, отделяющем любовь к Богу от любви к человеку. Розенцвейг, в сущности не объясняет — и не может объяснить — откуда берется «любовь к ближнему»; несмотря на всю силу его диалектики, она появляется у него неожиданно и необоснованно, как *deus ex machina*. И это вполне естественно, так как братство в действительности произведено от Богосыновства, от Богочеловечества. Любовь к ближнему не есть свободная любовь и потому в сущности совсем не есть любовь: она есть только обязанность, исполнение закона трансцендентной воли Бога, а не жизнь в Боге. Замкнутые в себя Бог и человек в таинственном акте любви встречаются друг с другом (более глубокий анализ мог бы, конечно, и тут показать, что эта встреча невозможна без допущения первоединства), но это раскрытие души человека односторонне и само по себе совсем не предполагает раскрытие человеческих душ навстречу друг другу, ибо отсутствует понятие Богочеловечка, как всеединого организма. Над всей концепцией господствует вообще идея абсолютной и потому чрезвычайной и односторонней трансцендентности Бога (прорываемая только в учении об откровении). Если исходящая из мотива трансцендентности Бога миру возражения против немецкого идеализма глубоки и верны (хотя и не новы для нас, русских, — да и не новы вообще, если вспомнить Баадера и Шеллинга второго периода), то полное отсутствие основного мотива античного *платонического* идеализма, отсутствие всякого учения о мире идей есть также коренной пробел этой мистической метафизики, сгущающей о разложенности, раздробленности лежащего в ее основе мистического опыта. Философски разносторонне и богато образованный, автор не знает как следует или, что вероятнее, не восчувствовал ни Плотина, ни связанной с платонизмом христианской (восточной и западной) мистики, ни даже кабаллы и иудейско-арабского платонизма. Его характеристика замкнутого от Бога античного мира и замкнутого от мира античного «ми-

оического» Бога, въ сущности, такъ же невѣрна, какъ и уномянутая характеристика античнаго героическаго чело- вѣка. Античная мысль полагала разрывъ не между Богомъ, міромъ и чело- вѣкомъ, а между божественнымъ космосомъ (кос- мосомъ, включающимъ въ себя боговъ) и богочеловѣческой душой, душой чело- вѣка, непосредственно исходящей отъ Бога и родственной Ему; утверждая то и другое, она не могла достигнуть послѣдняго сплеча, но въ обоихъ этихъ направленихъ шла къ нему. Напротивъ, собственная концепція Розенцвейга, совершенно исключаящая моментъ все- единства и утверждающая несогласимую съ имманентностью трансцендентность Бога, не преодолевая разрыва и остается внутренне имъ отравленной.

И — замѣчательное и роковое проти- ворѣчiе! (противорѣчiе, конечно, не только логическое, а именно мистическое). Жизне- пониманiе Розенцвейга, болѣющее этимъ моментомъ абсолютной трансцендентности, вагѣтсь съ тѣмъ страдаетъ моментомъ порочной, ложной имманентности. Цар- ство міра и царство Бога, неожиданно и противоестественно и вмѣстѣ съ тѣмъ психологически вполне естественно, оказываются однимъ и тѣмъ же цар- ствомъ, и такая же тѣлесная внутренняя связь соединяетъ чело- вѣка съ міромъ. Царство Божiе уже насаждено въ мірѣ, и притомъ не въ лицѣ Божественнаго Спасителя, побѣдившаго и преодо- лѣвшаго мірѣ, и не въ лицѣ возрожденной Имъ чело- вѣческой души, а въ лицѣ изда- вно, естественно данной натуральной органической жизни. Оно само собой прорастаетъ въ вѣчную жизнь; и если чело- вѣкъ своей любовью и молитвой о — спасенiи міра долженъ идти къ нему навстрѣчу, преобразовать органическую жизнь въ жизнь души, временную жизнь въ вѣчную, то и чело- вѣкъ дѣлаетъ это какъ бы естественно, опираясь на свои собственные силы въ всякого духовнаго возрожденiя, второго рожденiя. Эту идею возрожденiя Розенцвейгъ прямо отвер- гаетъ (какъ нѣтъ у него и грѣхопаденiя); она есть для него лишь метафизическій аспектъ психологiи язычника, обра- щеннаго въ христіанство, и не нужны исконному носителю откровенiя — из- брашному народу. Возрожденiе или, вѣр- нѣе, рожденiе души (въ отличiе отъ само- сти), правда, совершается въ моментъ откровенiя, но откровенiе не есть спасенiе,

и никакого спасенiя души Розенцвейгъ не знаетъ. Для нравственной дѣятель- ности, для любви и святости чело- вѣку не нужно никакого самоопредѣленiя, сми- ренiя, униженiя своего тварнаго я. Даже самая вѣра въ Бога, вырастающая изъ откровенiя, хотя и есть рожденiе души, но есть не преодоленiе упорства или сопротивленiя личности (Trotz), а ся сублимація въ упорствѣ вѣры, въ гордой преданности Богу (мысль, которая прiобрѣтаетъ кажущуюся убѣдительность лишь черезъ двусмысленiе нѣмецкаго слова Trotz, совмѣщающаго понятiя упорства и строптивости).

Спасенiе никакимъ образомъ не связано съ покаянiемъ, оно проясняется изъ племени жизни Израеля, изъ передачи его божественно-естественнаго сѣмени изъ поколѣнiя въ поколѣнiе, изъ натурального чело- вѣческаго строительства міра; и Розенцвейгъ находитъ даже сочувствен- ный слова для современнаго строительства Вавилонской башни, для борцовъ за чело- вѣческія (смышломъ чело- вѣческія!) на- чала братства, равенства и свободы.

Такъ Розенцвейгъ, при всей глубинѣ своихъ мистическихъ прозрѣнiй, не преодолеваетъ двухъ основныхъ, про- тиворѣчащихъ другъ другу и вмѣстѣ съ тѣмъ связанныхъ другъ съ другомъ односторонностей, которыми страдаетъ современное ветхозавѣтное сознание и которыми объясняется и трагедiя от- верженiя Богочеловѣка народомъ. Его породившимъ: крайняго исключительнаго культа трансцендентнаго Божества и потому — забвенiя трансцендентнаго Бога въ имманентизаціи чело- вѣческой жизни, культѣ чисто-земной, мірской, на- туральной святости. Правда, ортодок- сальный іудаизмъ врядъ ли признаетъ Розенцвейга адекватнымъ своимъ вы- разителемъ: несмотря на всю полемику противъ новѣйшей германской мысли, она все же насквозь насыщена нѣмецкой духовной культурой. Но для европейской мысли его книга есть все же пробудившійся голосъ іудаизма. Въ этой стройной симфонiи звучатъ тайные, диссонансы — вѣчные диссонансы еврейской души. Она вся есть неутоленный крикъ томя- щейся души о спасенiи. Спасенiе есть центральная тема книги, выраженная и въ ея заглавіи. Она ищетъ спасенiя въ недостижимой трансцендентной всему чело- вѣческому мистической звѣздѣ бо- жественнаго свѣта, и, не достигая ея, тѣ-

шится надеждой, что эта звѣзда уже сіяетъ въ темномъ пламени натуральной тварной «богочеловѣчности» избраннаго народа, она не видитъ, что истинное спасеніе не въ грядущемъ виѣшнемъ соединеніи трехъ точекъ — Бога, міра и человѣка линиями въ треугольникѣ и не въ ихъ тщетномъ удвоеніи въ звѣздѣ, а лишь въ уже осуществленномъ, исконномъ и нераздѣльномъ единствѣ Бога и человѣка, жертвенно побѣдившемъ міръ — на крестѣ.

И все же книга эта, несмотря на всю неудовлетворительность своего конечнаго итога, остается замѣчательной и необычайно поучительной. Поучитель-

ны ея глубокія религіозныя боренія, ищущія выхода изъ тупика современнаго философствующаго невѣрія и вмѣстѣ съ тѣмъ пытающіяся приобщить религіознымъ глубинамъ всю полноту новой духовной культуры, и въ особенности исканіе синтеза между философіей и религіозной вѣрой, опирающейся на откровеніе. И то, что такая книга могла быть написана проникнутымъ всей новой германской культурой нѣмецкимъ евреемъ въ наши дни, свидѣтельствуетъ одновременно о томъ, что ни религіозная мысль іудаизма, ни германское философское творчество еще не изсякли.

С. Франкъ.