

Николай Бердяевъ

(Гнозисъ и экзистенціальная философія).

I.

Н. Бердяевъ является несомнѣнно первымъ изъ русскихъ мыслителей, умѣвшихъ заставить себя слушать не только у себя на родинѣ, но и въ Европѣ. Его сочиненія переведены на многіе языки и вездѣ встрѣчали къ себѣ самое сочувственное, даже восторженное отношеніе. Не будетъ преувеличеніемъ, если мы поставимъ его имя наряду съ именами наиболѣе сейчасъ извѣстныхъ и значительныхъ философовъ — такихъ, какъ Ясперсъ, Максъ Шеллеръ, Николай Гартманъ, Гейдеггеръ. И Вл. Соловьевъ переведенъ на многіе языки (по иѣмкамъ вышло даже полное собраніе его сочиненій), но его гораздо меньше знаютъ, чѣмъ Н. Бердяева, и онъ никогда не привлекалъ къ себѣ интересовъ философствующихъ круговъ. Можно сказать, что въ лицѣ Н. Бердяева русская философская мысль впервые предстала предъ судомъ Европы *) или, пожалуй, даже, всего міра. Но, въ нашей эмигрантской литературѣ о немъ почти не говорятъ. За пятнадцать лѣтъ своего пребыванія за границей онъ выпустилъ цѣлый рядъ крупныхъ философскихъ работъ: «Философія свободнаго духа», «О назначеніи человѣка», «Я и міръ объектовъ», «Духъ и реальность», «Новое среднесѣковье» и напечаталъ въ журналѣ «Путь», который онъ редактируетъ, много мелкихъ и крупныхъ статей по религіознымъ, философскимъ и социальнымъ вопросамъ, — но о немъ въ русскихъ журналахъ и газетахъ почти никто никогда не писалъ. Почему? Трудно сказать, почему. Во всякомъ случаѣ не потому, что его не цѣнятъ и имъ не интересуются или интересуются мало. И темы его и его подходъ къ этимъ темамъ не можетъ не захватывать даже тѣхъ, кто стоитъ въ сторонѣ отъ философскихъ и религіозныхъ вопросовъ.

Послѣдняя книга Н. Бердяева «Духъ и Реальность» есть до

*) Его книга «Философія свободнаго духа» удостоена преміи французской Академіи.

извѣстной степени комментарий и итогъ всего того, о чемъ онъ писалъ раньше. Но, какъ всегда у него бываетъ, каждая новая книга приносить кой что, чего въ предыдущихъ книгахъ не было. Уже въ предшествующей своей книгѣ: «Я и мѣръ объектовъ» чувствовалось что-то новое: прежде онъ говорилъ только о «гнозисѣ» — теперь онъ говоритъ и объ экзистенциальной философіи. Экзистенциальная философія — терминъ, привнесенный Киркегардомъ. Но нужно сразу сказать, что Бердяевъ, хотя онъ и очень высоко цѣнитъ Киркегарда, его философіей интересуется мало, что онъ почти не говоритъ о ней. И даже иной разъ говоритъ въ рѣзко отрицательномъ смыслѣ. Въ «Назначеніи человѣка» мы читаемъ: «у такого пламеннаго и значительнаго мыслителя, какъ Киркегардъ, есть элементъ нехристіанскаго максимализма, максимализма безблагодатнаго, противоположнаго любви». Уже изъ этихъ словъ ясно, что, усвоивъ себѣ киркегардовскій терминъ, Бердяевъ менѣе всего расположенъ принять то, что Киркегардъ связывалъ съ экзистенциальной философіей *). Да врядь-ли и могло быть иначе. Бердяевъ ведетъ свою философскую родословную отъ знаменитаго нѣмецкаго мистика, Якова Беме и чрезъ Беме отъ нѣмецкаго идеализма. Въ этомъ смыслѣ послѣдняя его книга еще болѣе выразительна, чѣмъ прежнія. Сейчасъ въ нѣмецкой философіи ясно обозначилось стремленіе вернуться къ Канту: сочиненія Ясперса, Гартмана, Гейдеггера объ этомъ достаточно свидѣтельствуютъ. Самъ Гуссерль, которому, казалось, судьба предназначила преодолѣть кантовскій субъективизмъ, положилъ начало этому движенію. Послѣдняя книга Бердяева, всегда проявлявшаго склонность къ кантовскимъ идеямъ, не отстаетъ въ этомъ отношеніи отъ книгъ нѣмецкихъ философовъ. «Духъ и Реальность» въ извѣстномъ смыслѣ пытается по новому или на иной манеръ повторить «коперниканскій подвигъ» кенигсбергскаго философа. Центромъ бытія долженъ быть не объектъ, а субъектъ. «Тайна реальности раскрывается не въ сосредоточенности на объектѣ, предметѣ, а въ рефлексіи, обращенной на

*) Если мнѣ память не измѣняетъ, то въ одной изъ своихъ статей или рѣчей Бердяевъ говоритъ и о безблагодатности философіи Нитше. Въ «Назначеніи человѣка» онъ употребляетъ выраженіе «непросвѣтленный профетизмъ Нитше». Знаменательно, что Кирль Ясперсъ, который еще больше, чѣмъ Бердяевъ, цѣнитъ дарованія и Киркегарда и Нитше, съ такой же энергіей отмежевывается отъ ихъ идей. Совпаденіе это или тутъ можно видѣть вліяніе (Бердяевъ тщательно изучалъ Ясперса)? Въ обоихъ случаяхъ сходство — равно знаменательно.

актъ, совершаемый субъектомъ». Эта мысль, которая всегда была близка Бердяеву, въ послѣднихъ двухъ книгахъ проводится съ особенной настойчивостью. Онъ надѣется, что ему удастся такимъ образомъ освободить познаніе отъ выросшаго изъ аристотелевскаго ученія принципа *adaequatio rei et intellectus* и страхнуть съ себя всѣ принужденія и скованности, тяготящія надъ человѣческимъ духомъ. Мы увидимъ, что это ему такъ же мало удается, какъ и вдохновляющему его Канту: принужденія и связанности прилаживаются къ субъекту не хуже, чѣмъ онѣ прилаживались къ объекту.

И это несмотря на то, что въ своей послѣдней книгѣ Бердяевъ съ еще большей настойчивостью, чѣмъ прежде, проводитъ дорогую ему идею богочеловѣчества, въ которой онъ всегда видѣлъ наиболѣе полное выраженіе христіанства. Въ «Духъ и Реальности» чувствуется особенно сильно то «новое», о которомъ я говорилъ. До сихъ поръ Бердяевъ называлъ христіанство «теоцентрическимъ» или «христоцентрическимъ». Теперь онъ заговорить о пневмацентричности христіанства. Это, конечно, не значитъ, что Бердяевъ отказался отъ идеи богочеловѣчества. Но, несомнѣнно, это значитъ, что въ двучленной формулѣ — «богочеловѣкъ» удареніе переносится на второй членъ. Правда, и это для Бердяева не совсѣмъ ново: какъ всегда, даже въ своихъ раннихъ книгахъ, все свое вниманіе онъ сосредоточивалъ на человѣкѣ. Его философская эволюція заключается лишь въ томъ, что въ формулѣ «богочеловѣкъ», второй членъ все больше и рѣзче подчеркивается и выдвигается — и, конечно, при установленной имъ связи, выдвигается на счетъ срезаго члена. Такъ что, по мѣрѣ того, какъ растетъ и обогащается независимымъ содержаніемъ человѣкъ, умаляется и бѣднѣетъ Богъ. До такой степени бѣднѣетъ, что формула сама начинаетъ терять устойчивость и грозитъ опрокинуться: богочеловѣчество готово превратиться въ человѣкобожество. Думаю, что буду очень близокъ къ истинѣ, если скажу, что въ философіи нѣмецкаго идеализма эта возможность стала дѣйствительностью (кантовская «религія въ предѣлахъ разума»). Конечно, Бердяевъ далекъ отъ этого. Но его увлеченіе Кантомъ, равно какъ и увѣренность, что путь къ истинѣ идетъ черезъ гнозисъ, заставляетъ его иной разъ почти съ завистью глядѣть на «свободное» нѣмецкое мышленіе. «Даже въ Евангеліи, пишетъ онъ, чистота откровенія духа замутиена человѣческой ограниченностью... Феноменологія откровенія должна привести къ сознанію той истины, что духу, т. е. свободѣ, принадлежитъ абсолютный приматъ надъ всякимъ объективированнымъ быті-

емъ». Свобода — это тоже одна изъ основныхъ идей Бердяева, которая во всѣхъ его произведеніяхъ развивается съ огромной страстностью и съ неподдѣльной искренностью. Являясь въ этомъ горячимъ послѣдователемъ Якова Беме, онъ постоянно говоритъ о свободѣ, причѣмъ такъ же, какъ Яковъ Беме и воспитавшіеся на Беме творцы нѣмецкой идеалистической философіи, онъ считаетъ свободу премірной, несотворенной. Собственно говоря, никакой феноменологіи въ сущности и дѣлать тутъ нечего: за столѣтія до того, какъ Гуссерль ввелъ слово феноменологія, Беме уже достаточно говорилъ о свободѣ и о томъ, что свобода не сотворена Богомъ, а дана ему, какъ лана людямъ. Знаменитая статья Шеллинга о сущности человеческой свободы, иѣликомъ вышедшая изъ Беме, исходитъ изъ мысли, что *der reale lebendige Begriff (der Freiheit), dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist*. Бердяевъ много разъ утверждаетъ, что эта статья есть лучшее изъ того, что философія дала на тему о свободѣ. Свобода премірна, не сотворена и свобода есть вмѣстѣ съ тѣмъ неограниченная возможность выбора между добромъ и зломъ. Это, конечно, врядъ ли можетъ быть названо феноменологіей откровенія, если подъ откровеніемъ разумѣть то, что мы находимъ въ книгахъ св. Писанія. Тамъ ничего не сказано ни о томъ, что свобода не сотворена, ни о томъ, что свобода есть способность выбирать между добромъ и зломъ. Но и Беме, и нѣмецкіе идеалисты, и Бердяевъ не считаютъ себя связанными Писаніемъ, точнѣе далеки отъ мысли, что откровеніе можно искать и найти только въ Писаніи. Есть и иной источникъ откровенія — мы уже называли его: гнозисъ. Въ «Философіи свободнаго духа» Бердяевъ самымъ рѣшительнымъ образомъ высказывается за то пониманіе свободы, которое привилъ нѣмецкой философіи Беме. Приведу его собственныя слова, такъ какъ его пониманіе свободы опредѣляетъ собой все его философское устремленіе — или, выражаясь стариннымъ языкомъ Бѣлинскаго, въ немъ — его паюсъ. Предъ лицомъ «геніальной діалектики» Ивана Карамазова Бердяевъ, не колеблясь, высказываетъ слѣдующія размышленія: «человѣкъ эвклидова воплотіи рациональнаго ума не можетъ понять, почему Богъ не создалъ безгрѣшнаго, блаженнаго, неспособнаго ко злу и страданіямъ міра. Но добрый чело-вѣчскій міръ, міръ эвклидова ума, отличался бы отъ злого Божьяго міра тѣмъ, что въ немъ не было бы свободы, свобода не входила бы въ его замыселъ, человѣкъ былъ бы добрымъ автоматомъ». И еще: «проблема теодицеи разрѣшима лишь свободой. Тайна зла есть тайна свободы... Свобода порождаетъ

зло, какъ и добро. Поэтому зло не отрицаетъ существованіе смысла, а подтверждаетъ его. Свобода не сотворена, потому она не есть природа, свобода предшествуетъ міру, она вкоренена въ изначальное бытіе. Богъ всесилень надъ бытіемъ, но не надъ ничто, не надъ свободой. И потому существуетъ зло». И наконецъ: «Богъ всемогущъ въ отношеніи къ бытію, но это непримѣнимо въ отношеніи къ небытію». Повторяю, всѣ эти идеи принадлежатъ Беме, онъ же развиты въ упомянутой выше статьѣ Шеллинга. Бердяевъ самъ это усиленно подчеркиваетъ, постоянно ссылаясь на Беме и Шеллинга. Въ міросозданіи есть и что-то и ничто. Ничто не абсолютное. Опять-таки, слѣдуя Шеллингу, Бердяевъ отличаетъ *не* *он* отъ *он* *он*. Небытіе есть *не он*, т. е. оно, хотя и есть такое ничто, которому дана огромная власть надъ всѣмъ — и надъ Богомъ и надъ людьми. Предъ лицомъ ничто — оно же есть свобода, — приходится ограничить даже всемогущество Божіе. Бердяевъ, со всѣмъ краснорѣчіемъ, на которое онъ способенъ, почти въ пророческомъ вдохновеніи возвѣщаетъ: «въ основѣ творенія должна лежать бездонная свобода, которая была уже до міротворенія заключена въ ничто, безъ нея твореніе не нужно Богу». Соответственно этому «зло оказывается двигателемъ и возбuditелемъ мировой жизни. Безъ зла осталось бы навѣки вѣковъ первобытное райское состояніе перваго Адама и не явился бы новый Адамъ, не была бы раскрыта высшая свобода и любовь. Добро, побѣдившее зло, есть добро большее, чѣмъ то, которое существовало до появленія зла». И «искупленіе не есть возвращеніе къ райскому состоянію до грѣхопаденія, искупленіе есть переходъ къ высшему состоянію, къ обнаруженію высшей духовной природы чловѣка». «Изначальное твореніе обожженнаго міра не знало бы свободы. Побѣда надъ грѣхомъ и зломъ есть обожженіе тварнаго міра».

Если вы спросите Бердяева, откуда ему все это извѣстно, онъ спокойно сошлется вамъ на глгозисъ: все это ему извѣстно изъ опыта, правда, не природнаго, а «духовнаго». И сошлется на свидѣтельства великихъ мистиковъ, преимущественно нѣмецкихъ — того же Беме, Мейстера Эккегарда, Ангелуса Силезіуса, Таулера и др. Но развѣ опытъ даетъ «знаніе»? Самъ Кантъ, который такъ многому научилъ Бердяева, открываетъ свою «критику чистаго разума» словами: «всякое знаніе начинается съ опыта, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что оно все происходитъ изъ опыта». Больше того: въ опытѣ, какъ таковомъ, знанія еще нѣтъ. Всегда возможенъ новый опытъ, который старый опытъ совсѣмъ отмѣнить, или радикально измѣ-

нить. Это такъ же относится къ эмперическому опыту, какъ и къ тому, что Бердяевъ называетъ опытомъ духовнымъ, въ которомъ онъ видитъ прорывъ изъ иныхъ міровъ. Знаніе, всякое знаніе, всякій «гнозисъ» предполагаетъ оформленный опытъ — законченный, окончательный. Всѣ приведенныя сейчасъ Бердяевымъ, сужденія именно потому и вправѣ называться знаніемъ, что имъ эта форма — форма всеобщности и необходимости — безусловна и присуща. «Добро, побѣдившее зло, есть добро большее, чѣмъ то, которое существовало до появленія зла». Отнимите у этого сужденія его всеобщность и необходимость, отнимите у него принудительность, со всеобщностью и необходимостью связанныя (все равно, пришла ли она отъ объекта или отъ субъекта), оно перестанетъ быть знаніемъ. А межъ тѣмъ Бердяевъ во всѣхъ своихъ книгахъ страстно ополчается на принудительность и самымъ рѣшительнымъ образомъ отказываетъ ей въ правѣ сопровождать и охранять истину. Бердяевъ прославляетъ свободу, какъ высшій даръ — правда, не небесъ, свобода вѣдь не сотворена — но все же, какъ даръ, и во всякаго рода принужденіи готовъ видѣть и дѣйствительно видить посягательство на священныя права человѣка.

Но, какъ же быть, если отказать высказаннымъ Бердяевымъ сужденіямъ въ принудительной силѣ? Онъ утверждаетъ: «свобода не сотворена», «добро, побѣдившее зло, есть большее добро, чѣмъ то, которое существовало до появленія зла», что не можетъ быть свѣта безъ тьмы и т. д. Такъ полагалъ Беме, такъ полагали и другіе иѣменькіе мистики. Но, вѣдь были люди, которые думали и говорили иначе. Бердяевъ сошлется на опытъ, Бердяевъ сошлется на интуицію, но мы уже знаемъ, что опытъ не обезпечиваетъ истины, да, затѣмъ, если у разныхъ людей ихъ опытъ свидѣтельствуетъ о разномъ, то откуда знать, какой опытъ открываетъ истину? Тоже и съ интуиціей. Кто только не ссылался на интуицію, кто не говорилъ даже объ *intuitus mysticus*? Очевидно, опыта и интуиции недостаточно. Когда Спинозу спросили, откуда онъ знаетъ, что его философія истинна, онъ отвѣтилъ: оттуда, откуда ты знаешь, что сумма угловъ въ треугольникѣ равна двумъ прямымъ. Бердяевъ, конечно, не приметъ этого отвѣта Спинозы: въ немъ онъ усматриваетъ рационализмъ *). Но, тогда, какой же отвѣтъ можетъ онъ дать?

*) Бердяевъ говоритъ даже объ «ограниченномъ рационализмѣ» Спинозы, хотя мнѣ кажется, что тутъ обмолвка. Очень уже слово ограниченный не пристало Спинозѣ и не можетъ быть, чтобы такой тонкій мыслитель, какъ Бердяевъ, этого не чувствовалъ. Тѣмъ бо-

Или, говоря иначе, какъ быть съ опытомъ уже не ограниченыхъ рационалистовъ, а значительныхъ, великихъ гениевъ, провидцевъ и мистиковъ — такихъ, какими, по словамъ самого Бердяева, являются Мейстеръ Эккегардъ, Таулеръ, Ангелусъ Силезіусъ, Яковъ Беме и др. Вопросъ первостепенной важности и требуетъ того, чтобы на немъ внимательно остановиться. Возьмемъ хотя бы Мейстера Эккегарда. Онъ заявляетъ: вамъ говорили, что выше всего любовь. А я вамъ говорю, что отрѣшеніе выше любви. Надо рѣшить, надо выбрать — гдѣ истина? Тамъ ли (т. е. у апостола Павла), гдѣ любовь ставится надъ всѣмъ и, стало быть, надъ отрѣшеніемъ, или тамъ, гдѣ отрѣшеніе ставится надъ любовью? Или тотъ-же Эккегардъ заявляетъ, что Богъ оставался совершенно равнодушнымъ, слушая доходяшіе до Него вопли распинаемаго Сына. И находить, что «это хорошо: отрѣшеніе выше и любви, и милосердія, и состраданія». Выше не только для человѣка, но и для Бога. А Кирегардъ утверждаетъ, что Богъ безмѣрно страдалъ, слушая вопли своего Сына и мучался совѣмъ по-человѣчески, такъ же, какъ и самъ Кирегардъ, когда ему пришлось порвать съ невѣстой своей, только безмѣрно больше. Или Ангелусъ Силезіусъ и Мейстеръ Эккегардъ говорятъ о томъ, что *Deitas* надъ Богомъ или что Богъ не могъ бы и мгновенія просуществовать безъ человѣка. Гегель ставитъ это въ центръ своей религіозной философіи, нѣмецкіе богословы (напр., знаменитый Рудольфъ Отто) видятъ въ этомъ глубочайшее постиженіе, самъ Бердяевъ, приводя въ оригиналь обширныя извлеченія изъ ихъ сочиненій, трепещетъ отъ восторга, считая, что тутъ имѣетъ мѣсто прорывъ изъ иного міра — но, несомнѣнно, что, если бы Паскалю довелось прочесть приводимыя Бердяевымъ выписки, онъ бы вспомнилъ слова псалмопѣвца: и сказалъ безумецъ въ сердцѣ своемъ — нѣтъ Бога. «Опытъ» — противъ «опыта». Которому отдать предпочтеніе? И кто тотъ, кому да и о

лѣе, что центральная глава его книги «О назначеніи человѣка» («Смерть и безсмертіе») несомнѣнно навѣяна размышленіями Спинозы на тему *amor erga rem aeternam et infinitam* и его же *sentimus experiri que nos aeternos esse*. «Вѣчная жизнь наступаетъ уже во времени, она можетъ раскрыться въ каждомъ мгновеніи, въ глубинѣ мгновенія, какъ вѣчное настоящее. Вѣчная жизнь не есть будущая жизнь, а жизнь настоящаго, жизнь въ глубинѣ мгновенія», пишетъ Бердяевъ. Мысль вполнѣ спинозовская. И вообще вся «парадоксальная этика» Бердяева, какъ и этика Канта, пропитана спинозовской идеей: *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*.

завѣдывать этими предпочтеніями? Такого вопроса Бердяевъ не ставитъ, не можетъ ставить: несотворенная свобода, открываемая феноменологіей въ первоизданномъ бытіи, не допускаетъ на него отвѣта. А межъ тѣмъ фактически онъ безъ отвѣта обойтись не можетъ. Онъ выбираетъ тотъ опытъ, который почему-либо больше говоритъ ему лично (вѣрнѣе, не онъ выбирать опытъ, а опытъ выбираетъ его) — и на этомъ строить свой гнозисъ. И, чтобъ положить конецъ докучнымъ вопрошаніемъ, онъ ссылается на то, что излюбленный имъ опытъ свидѣлствуетъ о прорывѣ изъ иныхъ міровъ, въ то время какъ всякій другой опытъ относится къ міру, какъ онъ выражается, природному. Въ этомъ, если хотите, притягательная сила писаній Бердяева. Въ противоположность Достоевскому, Киргегарду и Нитше (чтобы говорить лишь о современникахъ), онъ на вопросахъ не любить долго задерживаться и задерживать своихъ читателей — онъ всегда торопится къ отвѣтамъ, которые къ нему какъ бы сами собой приходятъ. Онъ вскользь говорить о «геніальной діалектикѣ Ивана Карамазова» (т. е. о замученныхъ дѣтяхъ), но неисчерпаемъ, когда нужно говорить о способахъ преодоленія трудностей и ужасовъ жизни. Онъ даже избѣгаетъ словъ «ужасы жизни» и никогда не вспоминаетъ о безысходности. Оттого его писанія несутъ въ значительной степени дидактической, назидательный характеръ и, нужно сказать, что тутъ онъ, точно обрѣтая свою родную стихію, доходитъ часто до великолѣпнаго пафоса. И, чѣмъ вдохновеннѣе онъ говоритъ на такого рода темы, тѣмъ больше убѣждается онъ въ томъ, что въ его словахъ скрыта единственная и послѣдняя правда, что они несутъ вѣсть о дѣйствительномъ прорывѣ изъ иныхъ міровъ и что всякій, кто не разслышитъ въ нихъ высшую истину, тѣмъ обрекаетъ себя на вѣчную гибель». Правда, никто съ такой энергіей, какъ Бердяевъ, не возставалъ противъ усвоенной теологами идеи вѣчной гибели. Но съ другой стороны, какъ быть съ людьми, которые останутся равнодушными къ доходящимъ до насъ изъ иныхъ міровъ вѣщаніямъ? У Бердяева въ «Назначеніи человѣка» мы читаемъ: «нравственное сознаніе началось съ Божьяго вопроса: Авель, гдѣ твой братъ Каинъ». Мы знаемъ, что отвѣтилъ Каинъ Богу: развѣ я сторожъ брату моему. Но, что можетъ отвѣтить Богу Авель, если даже предположить, что, въ противоположность брату своему, онъ окажется сотканнымъ изъ однихъ лишь добродѣтелей? Свобода, вѣдь, ирраціональна. «Побѣда надъ темной свободой, пишетъ тутъ-же Бердяевъ, невозможна для Бога, ибо эта свобода не Богомъ создана и коренится въ небы-

ти». Но, какъ же можно требовать или ждать отъ человѣка, что онъ сдѣлаетъ то, чего и Богъ сдѣлать не можетъ? И вообще возможна-ли такая побѣда и въ нашихъ и въ иныхъ мірахъ? Можеть-ли кто нибудь сдѣлать то, чего не можетъ сдѣлать Богъ? Бердяевъ утверждаетъ, что Богочеловѣкъ это можетъ сдѣлать. Откуда ему это извѣстно? И почему, если Богу не дано преодолѣть не имъ сотворенную свободу, то Богочеловѣку (единосушному Богу) удастся преодолѣть тоже не имъ сотворенную свободу? Какой «гнозисъ» здѣсь открываетъ намъ истину? Если полагаться на «знаніе» съ его «возможнымъ» и «невозможнымъ» — то придется сказать о Христѣ то-же, что Бердяевъ сказалъ о Богѣ: не Онъ сотворилъ свободу, не Ему ею владѣть и править. Но такого испытанія «гнозисъ» не выдерживаетъ. Онъ присмирѣлъ и не рѣшается уже вспомнить о несотворенной темной свободѣ, которую онъ называлъ вѣстью изъ иного, неприроднаго, духовнаго міра, прорвавшейся къ намъ, въ міръ природный.

II.

Но это не значить, что гнозисъ отказался отъ своихъ притязаній. Всѣ свои притязанія онъ связываетъ не съ Богомъ, и не съ Богочеловѣкомъ, а съ человѣкомъ, принужденнымъ и готовымъ считаться съ «возможностями», установленными безъ него и не для него. Оттого у Бердяева этика такъ разрастается и, въ концѣ концовъ, доминируетъ надъ всей его мыслью. Правда, онъ говоритъ о «парадоксальной этикѣ» (таковъ подзаголовокъ его книги «о назначеніи человѣка»^{*)}). Но этика парадоксальная не перестаетъ быть этикой, т. е. сохраняетъ и свою самозаконность и повелительность. Объ этикѣ Бердяева можно сказать то же, что Дейсенъ, желая сблизить индусскую мысль съ европейской, сказалъ объ этикѣ Канта: въ ней человѣкъ, какъ *Ding an sich*, диктуетъ свои законы человѣку эмпирическому. У меня нѣтъ мѣста, чтобъ распространяться здѣсь объ «этическомъ идеализмѣ» Фихте. Скажу лишь вкратцѣ, что этика Фихте не только не преодолеваетъ кантовскаго принципа: поступай такъ, чтобъ въ твоемъ поступкѣ выразился и обязательный принципъ поведения для всѣхъ, но предполагаетъ

^{*)} «Кантъ со своимъ ученіемъ объ интеллигибельномъ характерѣ и свободѣ, быть можетъ, былъ ближе къ истинѣ, чѣмъ другіе философы» («Духъ и реальность», 102).

его. Оттого и повелительная форма: ты долженъ быть самимъ собою. Почему ты долженъ? Отъ кого исходить распоряженіе? Явно, что этика сохраняетъ за собой право рѣшать, осуществилъ ли человекъ свой долгъ, былъ-ли онъ «самимъ собою» въ томъ смыслѣ, въ какомъ это ей желательно — и въ первомъ случаѣ хвалитъ, во второмъ — порицаетъ его. Аннибалъ былъ безспорно «самимъ собою», когда, послѣ неслыханной по жестокости и безчеловѣчности осады Сагунта, когда измученное населеніе города сдалось на милость побѣдителя, отдалъ во власть своихъ свирѣпыхъ солдатъ и городъ и жителей, хотя зналъ хорошо, что солдаты разрушатъ городъ и перебьютъ всѣхъ до одного человека мужчинъ, женщинъ, стариковъ, младенцевъ. И Титъ, такъ же поступившій съ Иерусалимомъ, былъ самимъ собою. Оба дышали полной грудью — какъ истинные побѣдители, — глядя на неистовавшихъ солдатъ своихъ. Что же? Бѣдной этикѣ пришлось имъ еще воздавать хвалы? Явно, что ни Шеллеръ, ни Бердяевъ отъ нея этого не требуютъ. Въ частности, самъ Бердяевъ, не смотря на то, что онъ неустанно твердитъ о свободѣ и возмущается отъ всей души всякаго рода «принужденіями», не можетъ какъ безъ воздуха жить безъ слова «ты долженъ». Онъ говоритъ: «творческое напряженіе есть нравственный императивъ и притомъ во всѣхъ сферахъ жизни». Или еще: «человѣкъ всегда долженъ поступать индивидуально и индивидуально разрѣшать нравственную задачу». Ссылаясь на М. Шеллера и книгу Гурвича о Фихте, онъ заявляетъ: «быть до конца личностью и личности не измѣнять... есть абсолютный нравственный императивъ». Бердяевъ даже считаетъ нужнымъ регулировать и въ мелочахъ повседневную человѣческую жизнь: «когда вы испытываете наслажденіе отъ удовлетворенія половой страсти и отъ ѣды, вы должны чувствовать въ немъ оправу... но когда вы испытываете наслажденіе, вдыхая горный или морской воздухъ или ароматъ лѣсовъ — тутъ нѣтъ похоти». То же говоритъ онъ и по поводу духовныхъ вождѣлнй, обличая корыстолюбіе, честолюбіе и т. п. Правда, Бердяевъ сравнительно снисходителенъ: Бернардъ Клервосскій или Катерина Сиенская склонны были подозрѣвать и ароматъ полей. Но не въ этомъ дѣло. Сейчасъ насъ занимаетъ преимущественно и даже исключительно строго принудительный характеръ даже парадоксальной этики. «Ты долженъ» сохраняетъ у Бердяева ту-же независимость и власть, какія ему были присущи съ древнѣйшихъ временъ у всѣхъ народовъ и которыя были выдвинуты съ такой рѣшительностью Кантомъ въ его «Критикѣ практическаго разума». Конечно, это

плохо ладится съ общими задачами Бердяева: онъ хотѣлъ бы, чтобъ его этика была христіанской и принципиально отличалась бы отъ этики изыческой. Такое принципиальное различіе онъ пытается найти в томъ, что всѣ до-христіанскія и внѣ-христіанскія ученія не допускаютъ и не пріемлютъ идеи «личности». Но тутъ ему приходится «стилизовать», такъ какъ такое сужденіе не соответствуетъ исторической дѣйствительности. И греческая философія, и индусская мудрость всегда выдвигали на первый планъ идею личности и съ не меньшей настойчивостью, чѣмъ это дѣлаетъ Бердяевъ. Недаромъ самъ Бердяевъ въ стоицизмъ видитъ предвареніе христіанства*). И, вѣдь, дѣйствительно, книги стоиковъ были любимымъ чтеніемъ раннихъ христіанъ. Сенекаго зачитывались всѣ, а «de consolatione philosophiae» Бозція (хотя Бозцій самъ былъ христіаниномъ, но онъ о христіанствѣ молчитъ) была настольной книгой монаховъ даже и въ средніе вѣка. Еще съ большимъ правомъ можно сказать, что у Платона и Сократа идея личности всегда выдвигалась на первый планъ. Ихъ этика предполагала, какъ свое естественное условіе, идею личности. Сократъ, наслѣдовавшій искусство своей матери, повивальной бабки, помогалъ человеку, въ которомъ рождалась личность. Въ своей рѣчи, въ платоновскомъ «Симпозионѣ», Алкивиадъ говоритъ, что Сократъ научилъ его «стыдиться». То-есть различать между его эмпирической индивидуальностью и индивидуальностью высшей — тѣмъ именно, что Шеллеръ и Бердяевъ, Беме и Шеллингъ называютъ личностью. Повторяю, во всѣ времена этика ставила себѣ задачей высвобожденіе личности изъ индивидуума. И тутъ индусская философія нисколько не отстаетъ отъ европейской. Tat tvam asi, какъ и aham brahman asmi (это, т. е. браманъ есть — ты и я есмь браманъ) не только не покушаются на идею личности, но несъ смыслъ этихъ знаменитыхъ изреченій именно въ томъ, чтобы оправдать, возвысить и осмыслить личность. Индусы борются лишь противъ того, что они называютъ ahamkara (въ переводѣ на русскій языкъ — ячество, эгоизмъ, эготизмъ), но вѣдь Бердяевъ и самъ призываетъ противъ ячества всѣ громы**). Я думаю, что Бердяевъ это и безъ меня знаетъ. Если же

**) Очень поучительна, въ этомъ отношеніи, книга упомянутого христіанства. «Духъ и Реальность», 97 стр.

*) Очень поучительна, въ этомъ отношеніи, книга упомянутого мною выше Рудольфа Отто «Западная и восточная мистика». Отто сравниваетъ мистику Эккгарда съ мистикой Шанкары, самаго замѣчательнаго изъ индусскихъ мудрецовъ (VIII вѣкъ) и пытается установить съ одной стороны сходство, съ другой — различіе межъ ними.

онъ все-таки съ такой настойчивостью, во всѣхъ своихъ книгахъ, присволяетъ право исключительной собственности на идею личности христіанству, то, повидимому, лишь потому что открытая ему гнозисомъ истина о безсиліи Бога справиться съ тѣмъ, что не Богомъ создано, повелительно требуетъ отъ него ждать не отъ Бога, а отъ человѣка преодоленія царствующаго въ мірѣ зла. Что сдѣлаетъ человѣкъ, то будетъ сдѣлано: Богъ можетъ только благословить человѣка на подвигъ (какъ и мораль), но уничтожить зло долженъ самъ человѣкъ. Соответственно этому основной задачей философіи (христіанской, по Бердяеву) въ первую очередь является теодицея. Надо показать, что Богъ не виноватъ во злѣ и не хотѣлъ его, что зло вошло въ міръ помимо Бога и уйдетъ изъ міра безъ его помощи: Богъ ждетъ отъ человѣка (опять-таки, какъ и мораль) рѣшающаго слова, дѣйствія, отвѣта. Чѣмъ больше мысль о безсиліи Бога преодолѣтъ зло овладѣваетъ Бердяевымъ, тѣмъ сильнѣй растетъ и повышается его предостерегающей голосъ. И тутъ съ особенной ясностью обнаруживается, какія перспективы раскрываетъ гнозисъ ищущему и страдающему человѣчеству. Гнозисъ порождаетъ теодицею: знающій человѣкъ убѣждается, что самое главное, самое важное въ жизни — это «оправдать Бога». А такъ какъ всякое «оправданіе Бога» неизбежно связано съ признаніемъ, что зло вошло въ міръ помимо Его воли, то всѣ теодицеи, какъ бы мало онѣ одна на другую не походили, принуждены исходить изъ мысли, что возможности Бога ограничены и Лейбницъ, называвшій нашъ міръ лучшимъ изъ возможныхъ міровъ, въ этой формулировкѣ далъ наиболѣе полное выраженіе тому, что есть самая сущность теодицеи. Такъ что, несмотря на ядовитыя насмѣшки Вольтера, приходится вмѣстѣ съ Шеллингомъ признать, что въ теодицеѣ своей Лейбницъ сдѣлалъ все, что только можетъ сдѣлать человѣкъ, взявшій на себя такую рискованную задачу. Теодицея

Первое ему блестяще удается: сходство по истинѣ поразительное. Но сколько онъ ни хлопочетъ, чтобы показать различіе, у него ничего не получается, кромѣ голаго утвержденія, что мистика Эккегарда опредѣлилась «палестинско-библейской почвой, на которой она была воздвигнута». Палестина и Библия чувствуются у Эккегарда только въ его стилѣ (дѣйствительно, чудесномъ и сохранившимъ колоритъ, даже ароматъ Палестины и Библии). Идеи же свои (хотя бы тѣ, о которыхъ я вкратцѣ говорилъ выше о *Deitas* и пр.) — онъ черпаетъ тамъ же, гдѣ и Шапкара — въ области, куда раздававшіеся въ Палестинѣ и запечатлѣнные въ Библии голоса никогда не доходили и дѣйствія не могутъ.

Якова Беме и слѣдующаго ему во всемъ Бердяева исходить, какъ мы видѣли, изъ «знанія» о безсиліи Бога и соотвѣтственно этому, сводится къ подбору соображеній, показывающихъ, что міръ, даже и при безсильномъ Богѣ, все-таки хорошъ. Того больше: міръ въ значительной степени именно потому хорошъ, что Богъ не всемогущъ и, что, игрою случая, въ мірѣ оказалось Ничто, свобода, не Богомъ созданная, но все же являющаяся источникомъ и необходимымъ условіемъ всего хорошаго, о чемъ можетъ мечтать человѣкъ. Правда, свобода дѣлаетъ возможнымъ зло. Но гнозисъ стоитъ на своемъ: эта возможность есть вовсе не нѣчто отрицательное, а нѣчто положительное. Бердяевъ приходитъ почти въ ужасъ при мысли, что человѣкъ былъ бы выброшенъ въ міръ, въ которомъ не было бы несотворенной свободы, дающей ему возможность дѣлать зло: онъ былъ бы «автоматомъ добра». Онъ тоже твердо «знаетъ», что павшій человѣкъ, т. е. человѣкъ, познавшій и добро и зло, выше невиннаго человѣка, ибо ему больше открылось. Даже предъ тѣмъ, что Бердяевъ окрещиваетъ философскимъ терминомъ — «діалектика Ивана Карамазова» — т. е. предъ рассказомъ Достоевскаго объ истязаемыхъ дѣтяхъ — гнозисъ не колеблется: да, все это безспорно — зло, но Богъ тутъ ничего подѣлать не можетъ. Приходится отдавать на пытки дѣтей, чтобы не отнять у взрослыхъ возможности выбора между добромъ и зломъ и не лишить ихъ премірной свободы. Бердяевъ слышитъ Шеллинга *): «истинная свобода гармонируетъ со святой необходимостью, такъ какъ духъ и сердце, связанные только своимъ закономъ, добровольно утверждаютъ то, что необходимо», — но онъ не слышитъ вопроса Достоевскаго: зачѣмъ познавать это чергово добро и зло, если это такъ дорого стоитъ? Не потому не слышитъ, что онъ равнодушный или черствый человѣкъ. Наоборотъ: всѣ писанія его свидѣтельствуютъ, что онъ на рѣдкость отзывчивъ. Но затравленный на глазахъ у матери генеральскими собаками мальчикъ — «фактъ», беспомощно зывающая «Боженька, Боженька» дѣвочка есть тоже «фактъ». Боженька не можетъ выручить дѣвочку, какъ онъ не можетъ оторвать отъ мальчика генеральскихъ собакъ. Это «святая необходимость»: нельзя покуситься на «свободу выбора между добромъ и зломъ», величайшій даръ судьбы человѣку. Оттого рассказы Карамазова обозначаются короткими, успокаивающими словами — «гениальная діалектика» и не только не выдвигаются, какъ у Достоевскаго, на видное мѣсто, но

*) «О сущности человѣческой свободы».

какъ бы затушевываются. Если-бы Бердяевъ, вмѣсто того, что-бы славословить «несотворенную свободу» — задержался бы на ужасахъ, о которыхъ повѣствуетъ намъ устами Карамазова Достоевскій — все радикально измѣнилось бы. Онъ проклялъ бы эту свободу, какъ проклинали ее Карамазовъ и Достоевскій, проклиная бы и самое «познаніе добра и зла», которое съ этой свободой связано и въ которомъ умозрительная философія видитъ источникъ высшихъ, духовныхъ цѣнностей. По меньшей мѣрѣ ему по крайней мѣрѣ сообщилось бы подозрѣніе Достоевскаго о томъ, что «познаніе добра и зла» отнюдь не свидѣтельствуетъ о совершенствѣ и возвышеніи человѣка, что въ немъ нужно видѣть паденіе и паденіе роковое — то, что выразилъ Достоевскій (очевидно подъ дѣйствіемъ разсказа книги Бытія о грѣхопаденіи) въ словахъ «познавать чортово добро и зло». Но повторяю, Бердяевъ этого не дѣлаетъ, не можетъ слѣдовать: гнозись крѣпко держитъ его въ своихъ цѣпкихъ рукахъ и не выпускаетъ. Съ «фактами» нельзя спорить, съ ними ничего не подѣлаешь: мальчика растерзали генеральскіе псы, дѣвочку замучили изувѣры родители. И Богъ ихъ не защитилъ: явно, что не могъ. И если мы хотимъ «оправдать Бога» — у насъ есть лишь одинъ выходъ: всѣ свои умственные и нравственные силы сосредоточить на томъ, чтобы доказать невозможность вмѣшательства для Бога и сверхъ того, чтобы убѣдить себя и другихъ, что эта невозможность хороша. Чтобы генералъ былъ свободенъ, необходимо («святая необходимость» Шеллинга), чтобы мальчикъ, отданный имъ на растерзаніе псамъ, былъ беззащитенъ. Мы видимъ, что теодицея Бердяева и тѣхъ, у кого онъ учился, идетъ тѣмъ же путемъ, какимъ шла мудрость у всѣхъ людей во всѣ времена. Стоикъ Клеантъ выразилъ это въ словахъ, пріобрѣвшихъ широкую извѣстность благодаря Сенека и Цицерону: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Мудрость никогда не шла за предѣлы такой свободы, которая выражается въ радостной готовности покориться неизбежному, ибо мудрость всегда опиралась на гнозись, и тамъ, гдѣ гнозись открывалъ «необходимость», мудрость безропотно воздвигала свое «ты долженъ» и въ этомъ видѣла сущность свободы. Свобода въ философіи и античной, и средневѣковой, и новѣйшей не есть свобода распоряжаться дѣйствительностью, а лишь свобода такъ или иначе расцѣпывать ее: кто покоряется необходимости, того судьба ведетъ, кто не покоряется, кто принимаетъ необходимость невольнo, того она тащитъ насильно. На этомъ же зиждется автономная мораль.

Всѣ размышленія Бердяева о «смыслѣ страданій» не выхо-

дять и не могутъ выйти за предѣлы той свободы, которую знали и проповѣдывали уже древніе мудрецы. И въ этой свободѣ онъ видитъ «просвѣтленность», которую принесло людямъ библейское откровеніе. Но повторяю и настаиваю: ни въ Библии, ни въ откровеніи эта «просвѣтленность» не имѣла никакой нужды. Мудрость всѣхъ народовъ и во всѣ времена ее знала — и не только у грековъ, но и у индусовъ (даже въ буддизмѣ) только и идетъ рѣчь, что о такой просвѣтленности. Если же Бердяевъ очень упорно отвергаетъ, что мудрость собственными средствами добывала просвѣтленности, какъ онъ отвергаетъ, что у грековъ и индусовъ была уже полностью выработана идея личности, то это, повидимому, объясняется тѣмъ, что онъ хотѣлъ бы имѣть въ активѣ своей философіи не только то, что принесло Св. Писаніе. Бердяевъ — философъ культуры и его горячая приверженность къ культурнымъ достижениямъ, поведенительно требуетъ отъ него пріобрѣтенія исключительной собственности на всѣ ея завоеванія. Мы видѣли, какъ уклонился онъ отъ «гениальной діалектики» Карамазова. Онъ не рѣшился explicitе говорить о томъ, что такъ волновало Достоевскаго. Другой случай: его толкованіе книги Іова. Совсѣмъ, какъ Кантъ (въ его замѣчательной статьѣ: «отчего до сихъ поръ не удавались всѣ теодицеи?»), онъ въ книгѣ Іова видитъ только споръ между многострадальнымъ старцемъ и его друзьями. Друзья утверждаютъ, что Іовъ виноватъ и заслужилъ тѣ бѣды, которыя на него свалились — Іовъ протестуетъ и говоритъ о своей невинности. Кончается же все вмѣшательствомъ Бога, который беретъ въ этомъ спорѣ сторону Іова и осуждаетъ его друзей: но, вѣдь этотъ споръ только эпизодъ, внесенный въ книгу Іова. Смыслъ же всего повѣствованія въ томъ, что Іовъ, вопреки завѣтамъ мудрости, не хочетъ и не можетъ примириться съ ужасами своего новаго существованія и не столько спорить со своими друзьями, сколько вызываетъ къ Тируну. Сначала онъ еще держится и заявляетъ, при первыхъ извѣстіяхъ о постигшихъ его ударахъ — совсѣмъ, какъ подобаешь мудрому человеку: Богъ далъ, Богъ взялъ. Выражается языкомъ стойкого или Бердяева, онъ просвѣтленно принимаетъ горе. Но потомъ — и тутъ собственно начинается «книга Іова» — онъ домогается возврата потеряннаго и въ домогательствахъ своихъ проявляетъ крайнюю, неслыханную безудержность. Друзья говорятъ про него: «онъ лезетъ хулу, какъ воду». И вѣдь говорятъ правду! Если къ кому-либо можно по праву примѣнить выраженіе Бердяева «безблагодатный максимализмъ» — то это именно къ Іову. Коль не пріемлетъ назиданія, онъ не слышитъ голоса «мудро-

сти»: онъ добивается возвращенія отнятаго у него — богатствъ, здоровья, дѣтей. И, такъ какъ этого его друга дать не могутъ, а предлагаютъ ему взамѣнъ то, что люди могутъ предложить въ такихъ случаяхъ — стоическія размышленія на тему *fata volentem ducunt, nolentem irahunt* (Иовъ и безъ нихъ это зналъ — его же слова: Богъ далъ, Богъ взялъ) и притомъ требуютъ, чтобъ Иовъ такой «свободой» удовлетворился, то тутъ возникаетъ между ними споръ. «Скучные вы утѣшители», возмущается Иовъ, друзья же его корятъ тѣмъ, что онъ не хочетъ и не умѣетъ, какъ подобаешь мудрецу просвѣтленно нести страданія, осмысливать ихъ. И они, конечно, правы по своему. Можеть быть они кой въ чемъ и преувеличили: пожалуй, лучше было бы не говорить Иову о его «винѣ»: но очень рѣдко человѣческія утѣшенія держатся въ должныхъ границахъ. Вспомнимъ, что писалъ В. Соловьевъ о Пушкинѣ и Лермонтовѣ: оба были виноваты и заслужили своей участи. Но, скажу еще разъ: въ книгѣ Иова друзья и ихъ рѣчи только эпизоды. Существенны въ ней — рѣчи, съ которыми Иовъ обращается къ Богу. И еще болѣе существенно: отвѣтъ Бога. Богъ призналъ правоту Иова — и не на словахъ, а тѣмъ, что вернулъ ему все утраченное. Объ этомъ Бердяевъ молчитъ, какъ молчитъ и Кантъ въ упомянутой выше статьѣ: роль Бога сводится исключительно къ оправданію Иова предъ моралью. Почему Бердяевъ и Кантъ молчатъ о томъ, что Богъ вернулъ Иову все имъ утраченное? Почему они ограничиваютъ роль Бога чисто моральнымъ воздѣйствіемъ? Двухъ отвѣтовъ быть не можетъ: гнозисъ вошелъ въ свои права, оба они твердо знаютъ, что Богъ можетъ обѣщать Иова предъ моралью, но Онъ безсиленъ защитить его отъ бѣдъ. Соответственно этому, они убѣждены, что урѣзавъ (исправивъ) библейское повѣствованіе, они его истолковали въ духѣ и истинѣ, и что вообще только такое пониманіе Писанія, при которомъ не предполагается ничего оскорбляющаго наше познаніе, есть пониманіе въ духѣ и истинѣ. Въ своей религиозной философіи Гегель это формулировалъ въ слѣдующихъ словахъ: «чудо есть насиліе надъ естественной связью явленій и потому есть насиліе надъ духомъ».

III.

Мы подошли къ самому главному, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ самому загадочному и трудному моменту того, что Киргегардъ называетъ экзистенціальной философіей. Киргегардъ беретъ

исходнымъ пунктомъ своихъ размышленій тоже книгу Іова. Но въ противоположность Канту и Бердяеву «требованія» много-страдальнаго старца не только не представляются ему предосудительнымъ максимализмомъ — въ его смѣлости и безудержѣ онъ усматриваетъ единственно правильное отношеніе человѣка къ Богу. Не меньше, конечно, чѣмъ Бердяевъ и Кантъ, онъ знаетъ, какъ мало ладить развязка книги Іова съ выросшими въ насъ представленіями о «возможномъ» и «невозможномъ». Знаетъ тоже, что она заслуживаетъ моральнаго осужденія, какъ «насиліе надъ духомъ». Но это не только не смущаетъ его, но вдохновляетъ на новую, права отчаянную и неслыханную по напущенію борьбу. «Гнозись», все, довлѣющее себѣ, «эмансипированнѣеся» отъ Бога, познаніе уже не представляется ему, какъ Бердяеву, прорывомъ изъ иныхъ міровъ: гнозись онъ, слѣдуя Писанію, связываетъ съ паденіемъ человѣка и говоритъ объ «отстраненіи этического». «Все, что не отъ вѣры — есть грѣхъ», неустанно повторяетъ онъ слова апостола — и толкуетъ ихъ въ томъ смыслѣ, что противоположное понятіе грѣху есть свобода. Но не та несотворенная свобода, о которой мы столько слышались отъ Беме, Шеллинга и Бердяева, свобода, гармонирующая со святой необходимостью, свобода выбирать между добромъ и зломъ. Такое пониманіе свободы, по мнѣнію Киргегарда, рѣшительно противорѣчитъ Писанію. Свобода — есть возможность. И вѣра есть безумная борьба о невозможномъ — то именно, что предпринялъ Іовъ и о чемъ умалчиваетъ Бердяевъ и Кантъ. Вѣра начинается тогда, когда по всѣмъ очевидностямъ, всякія возможности кончены, когда и опытъ и разумніе наше безъ колебаній свидѣтельствуютъ, что для человѣка нѣтъ и быть не можетъ никакихъ надеждъ. Греческая философія, пишетъ Киргегардъ, начиналась съ «удивленія», экзистенціальная — начинается съ отчаянія. Вѣра есть источникъ экзистенціальной философіи и именно постольку, поскольку она дерзаетъ возставать противъ знанія, ставить самое знаніе подъ вопросъ. Экзистенціальная философія есть философія *de profundis*. Она не вопрошаетъ, не допрашиваетъ, а взываетъ, обогащая мышленіе совсѣмъ чуждымъ и непостижимымъ для философіи умозрительной измѣреніемъ. Она ждетъ отвѣта не отъ нашего разумѣнія, не отъ видѣнія — а отъ Бога. Отъ Бога, для котораго нѣтъ ничего невозможнаго, который держитъ въ своихъ рукахъ всѣ истины, который властенъ и надъ настоящимъ, и надъ прошлымъ, и надъ будущимъ. «Другъ Киргегарда» (Киргегардъ почти всегда говоритъ отъ третьяго лица), бѣжитъ отъ Гегеля

къ частному мыслителю Юву, въ краткихъ замѣчаніяхъ котораго онъ находитъ больше, чѣмъ въ системахъ цѣмешкаго идеализма, чѣмъ въ «греческомъ Симпозионѣ». Быть можетъ, самое раздражающее и самое вызывающее, а вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе влекущее и плѣнительное изъ того, что писалъ Киргегардъ, мы находимъ въ его размышленіяхъ о книгѣ Юва. Когда его другъ, отвернувшись отъ Гегеля, идетъ къ Юву, онъ идетъ къ нему не за нравственными утѣшеніями, не за теодицеей. Всѣ нравственныя утѣшенія онъ испыталъ и отвергъ. Теодицея же, т. е. оправданіе Бога предъ разумомъ, представляется Киргегарду самой неудачной, самой несчастной, самой роковой идеей изъ всего, что придумывала когда-либо человѣческая мудрость. Онъ ищетъ «повторенія» — т. е. того же, чего добивался Ювъ и, что, по сужденію Киргегарда, въ философіи будущаго замѣнить преческое воспоминаніе (апомнезисъ). Онъ проситъ Юва — и надѣется, что Ювъ не отвергнетъ его просьбу — принять его подъ свое покровительство. Онъ хоть не имѣлъ такъ много, какъ Ювъ, и потерялъ только свою возлюбленную, но это было все, чѣмъ онъ жилъ, какъ у сказочнаго бѣднаго юноши, влюбленнаго въ царскую дочь, его любовь была содержаніемъ всей его жизни. Всѣ знаютъ, что бѣдному юношѣ никогда не видать царской дочери. И Киргегардъ это знаетъ и говоритъ объ этомъ такъ-же рѣшительно, какъ и всѣ. Но всѣ знаютъ тоже, что и раздавленному судьбой Юву нечего надѣяться на «повтореніе». Пока знаніе, пока опытъ и разумѣніе сохраняютъ свои державныя права — говорить о повтореніи не приходится. Пока знаніе сохраняетъ свои права! Пока мы ищемъ истины у опыта и нашего разумѣнія! Но что насъ побуждаетъ обращаться къ знанію? Что привязало насъ такъ къ опыту и разумѣнію? Киргегардъ ставитъ тотъ же вопросъ, который въ свое время поставилъ и Достоевскій: я не могу прошибить головой каменную стѣну, но значить-ли это, что стѣна есть навѣки непреодолимое препятствіе? Опытъ и разумѣніе отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно — но кто далъ опыту и разумѣнію право окончательнаго рѣшенія? Кто внушилъ намъ увѣренность, что наше знаніе, даже знаніе фактовъ, есть нѣчто окончательное и безповоротное? Греческій симпозионъ? Нѣмецкая мистика? Гегелевская философія? И Киргегардъ съ безумной смѣлостью возвѣщаетъ: черезъ разумъ Ювъ все потерялъ, черезъ разумъ бѣдный юноша лишился царской дочери, самъ онъ — Регины Ольсень. Но не разуму дано вершать человѣческія судьбы. Черезъ Абсурдъ Юву все вернулось, черезъ Абсурдъ бѣд-

ный юноша получить царскую дочь, Серенъ Киргегардъ — свою невѣсту.

И вотъ въ этомъ пунктѣ экзистенціальная философія становится для Бердяева совершенно невыносимой. Правда, онъ оставляетъ въ покоѣ Іова, требующаго себѣ отъ Бога (и получающаго — по Библии, конечно) обратно и свои богатства, и свое здоровье, и своихъ дѣтей. Но съ тѣмъ большей силой обрушивается онъ на бѣднаго юношу, добывающагося царской дочерью и самого Киргегарда, не могущаго забыть Регины Ольсенъ. И, надо сказать, разсужденія его безупречны: «можетъ быть, говорить онъ, Богъ предпочитаетъ, чтобъ Киргегардъ лишился невѣсты, а бѣдный юноша не получилъ царевны... Я даже позволяю себѣ думать, что можетъ быть это было-бы не такъ уже плохо. Регина Ольсенъ, вѣроятно, была бы самой обыкновенной мѣшанкой и при счастливой жизни Киргегардъ писалъ бы банальныя богословскія книги, но мы не имѣли бы его гѣніальныхъ произведеній». Конечно, можно было и слѣдовало бы тоже и про Іова сказать: если бы не его несчастья, не было бы несравненной книги Іова. Но, вѣдь, Киргегардъ это такъ-же хорошо «знаетъ», какъ и всѣ мы *). Знаетъ, что Регина Ольсенъ, если на нее смотрѣть глазами «всѣхъ» — самое ординарное существо. Если смотрѣть глазами всѣхъ! Но, сколько пламенныхъ страницъ написалъ Бердяевъ противъ всѣхъ и всѣмства, какъ возмущался онъ вслѣдъ за Нитше, притязаніями «многихъ, слишкомъ многихъ» раздавить и уничтожить индивидуальныя оцѣнки! А теперь, когда представился случай конкретно взять сторону «отдѣльнаго человѣка», Бердяевъ самымъ рѣшительнымъ образомъ переходитъ на сторону его извѣчнаго врага. Киргегардъ не написалъ бы своихъ гѣніальныхъ книгъ. Правильно, конечно: и мудрость и обыкновенный здравый смыслъ стоятъ на этомъ. Пушкинъ выразилъ это въ извѣстныхъ стихахъ: «постигнетъ-ли пѣвица изгнанье, заточенье — тѣмъ лучше, говоритъ любитель искусствъ. Тѣмъ лучше: наберетъ онъ новыхъ думъ и чувствъ и намъ ихъ передастъ». Но вѣдь Гоголь сжегъ второй томъ «Мертвыхъ душъ», Толстой отвергъ свою «Войну и Миръ» и даже самъ Шекспиръ относился съ «суверен-

*) Надо сказать, что вообще всѣ представляемыя Бердяевымъ Киргегарду возраженія -- безупречны. Единственный упрекъ, который ему можно сдѣлать: онъ какъ бы забываетъ, что самъ Киргегардъ въ своихъ писаніяхъ разнваетъ съ огромной силой («съ надрывами» — какъ Достоевскій) всѣ эти возраженія. Поневолѣ мнѣ все время приходится напоминать объ этомъ.

нымъ пренебреженіемъ» къ своимъ тоже «геніальнымъ» произведеніямъ. И если-бы Бердяевъ говорилъ о здоровомъ смыслѣ или о человѣческой мудрости! Но онъ говорить отъ имени самого Бога, представляетъ свои сужденія, какъ прорывъ изъ области духа. Тутъ можно было ждать, что онъ возстанетъ противъ «всѣмства» и обрадуется случаю стать на сторону «аристократической» (одна изъ любимыхъ квалификацій Бердяева — приближающая его къ Нитше), одинокой личности. И надо думать, онъ такъ бы и сдѣлалъ. Но, несмотря на то, что онъ перенесъ центръ познанія съ объекта на субъектъ, «гнозисъ» сохранилъ всѣ свои принудительности: стоитъ на пути и не пускаетъ. Богъ безсиленъ, ничего подѣлать не можетъ съ властнымъ Ничто. «Кирегардъ, пишетъ Бердяевъ, умеръ, не получивъ Рeginy Ольсенъ, Нитше умеръ, не излѣчившись отъ ужасной болѣзни, Сократъ отравленъ и дальше ничего». Все, конечно, правильно, все безупречно, все убѣдительно. Но опять-таки развѣ Кирегардъ не «знаетъ» все это такъ-же хорошо, какъ мы всѣ? И если все же онъ утверждаетъ, что бѣдный юноша получилъ царскую дочь, что Юву были возвращены его дѣти и т. д., то не потому, что онъ не знаетъ того, что мы всѣ знаемъ, а потому что *de profundis* онъ чувствуетъ, что наше знаніе, что знаніе вообще не можетъ быть источникомъ послѣдней, окончательной истины. Экзистенціальная философія опирается на Абсурдъ и не только не скрываетъ, но при всякомъ случаѣ подчеркиваетъ это. Бѣдный юноша вѣритъ, что, подъ сѣнью Абсурда — невозможное, абсолютно и навсегда, по нашему убѣжденію, невозможное, становится возможнымъ. Вѣра есть свобода. Не та несотворенная свобода, которая радостно гармонируетъ со «святой необходимостью», свобода, выбирающая между добромъ и зломъ, свобода, самая идея которой уже предполагаетъ вторженіе зла въ жизнь, которая для Кирегарда знаменуетъ собой предѣльную связанность, берущую свое начало отъ плодовъ запретнаго дерева — а та сотворенная свобода, которая рождаетъ библейское «добро зѣло» и великое обѣтованіе: «не будетъ для васъ ничего невозможнаго». Еще разъ скажу (сколько не повторять — все мало): всѣ соображенія, которыя приводятся мудростью и здравымъ смысломъ въ томъ, что такой свободы нѣтъ, что такая свобода относится къ области чистой фантастики и грубыхъ предразсудковъ (Кантовскія *Schwärmerei und Aberglauben*), Кирегарду превосходно извѣстны. Бердяевъ противопоставляетъ бѣдному юношѣ Кирегарда другого юношу, который мечтаетъ о «познаніи тайнъ бытія или о научныхъ открытіяхъ тайнъ природы» и ирониче-

ски замѣчаетъ, что «Богъ не можетъ удовлетворить желаній этого юноши». Но развѣ къ Богу идутъ за познаніемъ? И развѣ познаніе когда-либо пріобрѣтало человѣка къ «тайнѣ»? Киргегардовскій юноша (точнѣе самъ Киргегардъ) со всѣмъ пыломъ, на какой способенъ человѣкъ, искалъ этихъ знаній и открытій и побывалъ вездѣ, гдѣ только можно было хоть что-нибудь узнать — слушалъ рѣчи грековъ на ихъ симпозионахъ, ходилъ къ мистикамъ, изучалъ новѣйшую философію — вплоть до Гегеля и Шеллинга — и отъ нихъ побѣжалъ къ невѣжественному полудикарю (по Библии — праведнику) Іову — за тѣмъ, что ему нужно было больше всего на свѣтѣ, но чего, согласно «знанію» прославленныхъ учителей, нигдѣ не бываетъ и быть не можетъ — за «повтореніемъ» — оно же и есть исполненіе обѣтованія — «не будетъ для васъ ничего невозможнаго». Несомнѣнно опять — Киргегардъ лучше кого бы то ни было зналъ, что онъ предпринимаетъ, когда, подъ прикрытіемъ Абсурда, онъ рѣшился промѣнять Симпозионъ и Гегеля — на Іова. Іовъ, какъ философъ, Іовъ, какъ мыслитель (и именно библейскій Іовъ, не приукрашенный просвѣщенной критикой) — что можетъ быть бессмысленнѣе, нелѣпѣе этого? Если бы Канту довелось прочесть «повтореніе» Киргегарда, онъ навѣрное краснѣлъ бы за него и, вѣроятно, написалъ бы вариаци на тему «о грѣзахъ духовидца» или о томъ, «какъ нужно ориентироваться въ мысленіи»: вѣдь Сократа отравили, бѣдный юноша либо удовольствовался вдовой пивовара, либо остался на всю жизнь холостякомъ, Регина Ольсенъ досталась Шлегелю — все это вѣчныя истины, надъ которыми самъ Богъ уже не имѣетъ власти. Все это «самоочевидно». Но развѣ на этихъ самоочевидностяхъ есть хоть малѣйшій слѣдъ прорыва изъ иныхъ мировъ? Развѣ превращеніе «фактовъ» въ вѣчныя истины не является только дѣломъ кантовскихъ «синтетическихъ сужденій a priori»? Но экзистенціальная философія есть не разысканіе, а преодоленіе «самоочевидностей». Отсюда и «максимализмъ» Киргегарда, который Бердяевъ со спокойной увѣренностью квалифицируетъ, какъ «безблагодатный». Но не говорить-ли намъ этотъ именно «максимализмъ» о «прорывѣ»? Преодоленіе, точнѣе отчаянная, безумная борьба Киргегарда съ самоочевидностями, связана, какъ я уже сказала, съ прорвавшейся до него благой вѣстью о божественномъ «добро зѣло» и о томъ, что «не будетъ для насъ ничего невозможнаго». Но разумъ этой вѣсти не пріемлетъ — она воспринимается и становится истинной лишь подъ сѣнью Абсурда — того, точнѣе, что Киргегардъ называетъ вѣрой.

На этой почвѣ и возникло то страшное столкновение съ епископомъ Мюнстеромъ, которымъ ознаменовались послѣдніе мѣсяцы жизни Киреггарда. Мюнстеръ былъ главой датской церкви. Все населеніе Даніи чтило его, какъ глубоко религіознаго, благочестиваго, беззавѣтно преданнаго своему дѣлу пастыря — почти святого. Онъ же былъ и духовникомъ отца Киреггарда и умѣлъ вносить миръ въ его безпокойную и истерзанную душу. Для тѣхъ, кто не знаетъ, сообщу, что когда отцу Киреггарда было 8 лѣтъ, онъ въ припадкѣ отчаянія проклялъ Бога и до самой смерти своей не могъ снять съ себя страшнаго бремени сознанія, что онъ навѣки погубилъ свою душу. Самъ Киреггардъ, котораго Мюнстеръ на рукахъ носилъ и который не пропускалъ ни одной проповѣди его, зналъ превосходно, что въ лицѣ Мюнстера Данія имѣла образцоваго духовнаго вождя. И вотъ, когда послѣ смерти Мюнстера проф. Мартензенъ, зять его, убѣжденный регелианецъ и самъ будущій глава датской церкви назвалъ его въ надгробной рѣчи «свидѣтелемъ истины», Киреггарда вдругъ прорвало и онъ съ безудержемъ, даже и у него рѣдко проявлявшимся съ такой силой, заявилъ протестъ противъ словъ Мартензена. Забылъ все — и то, что Мюнстеръ сдѣлалъ для духовнаго развитія родной страны, и то, какъ онъ умѣлъ поддержать и укрѣпить душу его отца (предъ которымъ онъ благоговѣлъ) и что онъ для него самого сдѣлалъ. «Свидѣтелемъ истины» не дано быть тому, кто свидѣтельствуешь только о возможномъ. Свидѣтелю истины открывается и онъ открываетъ другимъ, что Юну вернули убитыхъ дѣтей, что Сократа не отравили, что бѣдный юноша овладѣлъ царской дочерью, что Регина Ольсенъ досталась Киреггарду. «Для Бога нѣтъ ничего невозможнаго» — это самая завѣтная, самая глубокая, единственная, я готовъ сказать, мысль Киреггарда — а вмѣстѣ съ тѣмъ она есть то, что кореннымъ образомъ отличаетъ экзистенціальную философію отъ умозрительной и порождаетъ грозное и непримиримое киреггардовское «*enweder — oder*». Въ другой формѣ Киреггардъ выразилъ это въ словахъ «отстраненіе этического». Если этическое есть высшее — Авраамъ, отецъ вѣры, погибъ, писалъ онъ. Это, конечно, не значитъ, что онъ восхвалялъ «безнравственность». Но самая благородная мораль, если она становится «высшимъ» превращается въ «чортова добро и зло».

Странно, что Бердяевъ, который въ своей книгѣ «О назначеніи человека» такъ приближается къ Нитшевскому Заратустрѣ и его размышленіямъ о добрыхъ и злыхъ (даже по формѣ вторая часть этой книги, называющаяся «Этика по сую сто-

року добра и зла», напоминает Нитше, ни разу не спрашивая себя, что побудило Нитше, по природе своей кроткого и мягкого человека, так неистово славословить жестокость. Любовь, милосердіе, состраданіе — темы, которымъ во всѣхъ писаніяхъ Бердяева посвящено столько вдохновенныхъ страницъ — какъ все это ни хорошо и ни важно — не только не разрешаетъ мучительныхъ проблемъ жизни, — оно ихъ ставитъ съ новой силой. И тутъ Киргегардъ снова сближается съ Достоевскимъ, который, въ послѣдніе годы жизни писалъ въ своемъ «дневникѣ писателя»: я утверждаю, что любовь къ человечеству, при сознаніи, что помочь ему невозможно, превращается въ ненависть. Достоевскій оказался правидшемъ: на нашихъ глазахъ Нитше, убѣдившись, что человечество, со всеми ужасами, на которое оно обречено въ своемъ существованіи, предоставлено самому себѣ и своимъ ничтожнымъ силамъ и принуждено искать спасенія въ морали (онъ говорилъ: «Богъ умеръ», «мы убили Бога»), провозгласилъ высшимъ принципомъ жестокость. Самъ Киргегардъ даже превосходитъ Нитше, когда онъ въ своихъ назидательныхъ рѣчахъ съ такимъ упоеніемъ, почти со сладострастіемъ на тысячи ладовъ развиваетъ идею о безграничной свирѣпости христіанства. Правда, все это у Киргегарда «непрямая высказыванія» — но сущность дѣла отъ этого не мѣняется. Любовь, жалость, милосердіе нужно проповѣдывать черствымъ, замкнувшимся въ своихъ мелкихъ и ничтожныхъ интересахъ людямъ. И это очень важное, очень значительное дѣло, которому недаромъ Бердяевъ отдаетъ свои лучшія силы и дарованіе. Но для тѣхъ, кто «разомкнулся», для кого ближній не объектъ и не субъектъ, и даже не «личность», а такое же живое существо, какъ и онъ самъ — любовь и милосердіе приносятъ не разрешающіе отвѣты, а тревожные и мучительные, неизбѣжные вопросы. Въ этомъ и смыслъ размысленій, складываемыхъ Достоевскимъ въ уста Ивана Карамазова о слезинкахъ ребенка и о послѣдней гармоніи *).

Соотвѣственно этому возвѣщенное пророками и осуществленное Христомъ дѣло искупленія понимается разное, смотря потому, съ кѣмъ приходится говорить объ этомъ. Бердяевъ выдвигаетъ на первый планъ великую нравственную красоту жертвеннаго подвига Христа. И онъ, конечно, по своему правъ:

*) Въ этомъ смыслѣ знаменитаго письма «недоучившагося студента» Бѣлинскаго, въ которомъ онъ, наперекоръ Гегелю, дерзаетъ требовать отчета обо всѣхъ жертвахъ инквизиціи, случайностейъ и т. д.

этотъ моментъ нельзя и не нужно затушевывать. Въ нашей юдоли плача сознание, что Богъ раздѣлилъ съ нами наши скорби и страданія, приноситъ великое облегченіе и утѣшеніе: все, что Бердяевымъ написано на эту тему — превосходно и оставляетъ неизгладимое впечатлѣніе. Врядъ-ли только онъ правъ, полагая, что всё его размышленія на эту тему являются соблазномъ для іудеевъ и кажутся безуміемъ для эллиновъ. Такъ, дѣйствительно, было когда-то, но давно, очень давно. Въ наше время дѣло обстоитъ иначе; недаромъ самъ Бердяевъ столько говоритъ о раскрытіи христіанства въ исторіи. Сейчасъ «страдающей Богъ» всѣмъ «понятенъ», кажется всѣмъ «естественнымъ» и никто не видитъ въ этомъ безумія, никто этикъ не соблазняется. Историки говорятъ даже о религіи страдающаго Бога вообще и въ христіанствѣ видятъ одну изъ многихъ религій этого рода. А для философовъ страдающей Богъ открываетъ возможность *bona fide* называть себя христіанами: въ этомъ выражается, говоря словами Гегеля, единство человѣческой и божественной природы. Человѣкъ осужденъ на страданія. Богъ осужденъ на страданія — тутъ нѣтъ нарушенія естественнаго порядка вещей, нѣтъ чуда, нѣтъ «насилія надъ духомъ». Иначе говоря — мы освобождаемся отъ идеи богочеловѣчества и приходимъ къ человѣкобожеству, въ которомъ нашъ разумъ и наша мораль узнаютъ дѣла своихъ собственныхъ рукъ — никакихъ откровеній не предполагающее. Но есть еще одинъ моментъ, который Бердяевъ почти обходитъ: Богъ взялъ на себя грѣхъ міра. Лютеръ говоритъ: «Богъ позвалъ своего сына — и сказалъ ему: не Петръ отрекся, не Давидъ прелюбодѣйствовалъ, не разбойникъ на крестѣ убивалъ, не Адамъ сорвалъ яблоко съ запретнаго дерева — все это сдѣлалъ ты». И вотъ этотъ моментъ, составляющій сушность пророчества Исаи и Давида и опредѣляющій собой содержаніе великаго, неслыханнаго по своей огромности дѣла Искупителя, опредѣляетъ собой направленіе экзистенціальной философіи. Если Петръ не отрекся, Давидъ не прелюбодѣйствовалъ, Адамъ не вкусилъ отъ запретнаго плода — то все, что рассказываетъ намъ Киргегартъ о бѣдномъ юношѣ, объ Ювѣ, о своихъ правахъ на Регину Ольсенъ, изъ области вѣчно невозможнаго переходитъ въ область дѣйствительнаго по преимуществу. Конечно, для нашего разума все это верхъ бессмыслицы и безнравственности, какъ и верхъ бессмыслицы и безнравственности раскрывающаяся въ такихъ возможностяхъ вѣра. Все, что въ насъ есть и здраваго смысла и разума — малаго, большого и огромнаго, все моральное чувство наше встаетъ на дыбы въ отвѣтъ на притязаніе та-

кой вѣры. Киргегардъ превосходно понимаетъ это — оттого онъ столько говоритъ объ Абсурдѣ и объ отстраненіи этическаго. Оттого онъ и рѣшился предъ лицомъ всей Даніи (теперь уже всего міра) протестовать, когда Мартензенъ — отъ всей, нужно сказать, души и со всей искренностью — провозгласилъ Мюнстера свидѣтелемъ истины. Свидѣтелемъ истины будетъ тотъ, по слову котораго стануть сдвигаться горы и для котораго не будетъ ничего невозможнаго. Но, возмущается Бердяевъ, въ такомъ случаѣ въ мірѣ никогда не было вѣры: вѣдь никто не сдвигалъ горъ, даже среди святыхъ не было людей, которые бы не считались съ невозможнымъ. Опять безупречное возраженіе, какъ безупречны всѣ возраженія Бердяева. Но вѣдь Киргегардъ совсѣмъ безупречностями и возраженіями не озабоченъ: онъ умышленно ихъ не слышитъ и не хочетъ слышать *). Онъ слышитъ другое: слышитъ голосъ, возвѣщающій ему, что, когда онъ увѣруетъ, для него не будетъ ничего невозможнаго, что Петръ окажется оставшимся вѣрнымъ Учителю, Давидъ окажется авторомъ псалмовъ, но не прелюбодѣемъ, Соократъ не отравленнымъ, и Іовъ получившимъ обратно все у него отнятое. Правда, Киргегардъ признается, что онъ не могъ сдѣлать движенія вѣры. Но развѣ это хоть сколько нибудь отслабляетъ значеніе того, что до него донеслось изъ Писанія? Не наоборотъ-ли? И вообще, развѣ какія угодно соображенія могутъ ослабить значеніе того, что онъ услышалъ? Наступилъ моментъ, когда кончились всѣ соображенія: «чтобы обрѣсти Бога, нужно потерять разумъ». И не только тотъ «дискурсивный разумъ», который болѣе или менѣе охотно уступаютъ философы, но всѣ разумы, всѣхъ качествъ и званій, великіе и малые, которые до сихъ поръ являлись и продолжаютъ являться единственнымъ источникомъ истины для человѣка — отъ всѣхъ нихъ нужно отречься, освободиться: подлиннымъ источникомъ истины является вѣра, вѣра, которая не то, что не даетъ, но преодолеваетъ самое несомнѣнное знаніе («факты» и «непосредственныя данныя») и, преодолевая его, обнаруживаетъ его ненужность и ничтожность. Мы слышали, что свобода была до

*) Здѣсь снова открывается поразительное сходство между Киргегардомъ и Достоевскимъ. Достоевскій на «доводы», которые ему представляютъ, отвѣчаетъ — показывая кукишъ и высовывая языкъ. И считаетъ это «возраженіемъ». Правда, мы это находимъ въ «Запискахъ изъ подполья», съ которыми, какъ извѣстно, никто никогда не считался. Но все же Достоевскій — хотя тоже въ непрямой формѣ — сказалъ все, что ему нужно было сказать.

Бога, что Богъ надъ свободой не властенъ, — безсилень предъ Ничто; мы слышали, что тьма является условіемъ свѣта, что свобода есть свобода выбора между добромъ и зломъ, что человѣкъ, который бы не выбиралъ между добромъ и зломъ, былъ бы автоматомъ добра, что тотъ, кто, познавши и добро и зло, вернулся бы къ добру, имѣеть безконечное преимущество предъ невиннымъ человѣкомъ, этой разницы не познавшимъ, — и все это слышали отъ проникновенныхъ, глубокихъ, мудрыхъ людей, — какъ истины, открываемыя намъ высшимъ разумомъ, какъ истины, прорвавшіяся изъ иныхъ міровъ. Но это не истины изъ иныхъ міровъ — а кантовскія синтетическія сужденія а priori, являющіяся необходимымъ условіемъ разумнаго мышленія. Несотворенная свобода — есть фикція, увѣренность, что познавшій разницу между добромъ и зломъ имѣеть «преимущества», имѣеть больше «опыта», чѣмъ человѣкъ райскаго невѣдѣнія и т. д. — все это — навязчивыя идеи, связанныя съ плодами запретнаго дерева. Свободы, какъ и Ничто, властно рѣшающаго наши судьбы — нѣтъ и никогда не было, а былъ созданъ свободный человѣкъ Творцомъ и его свобода въ томъ именно и заключалась, что онъ не имѣлъ нужды ни въ знаніи, ни въ различеніи между добромъ и зломъ. Райское невѣдѣніе отнюдь не бѣднѣе, чѣмъ вѣдѣніе падшаго человѣка. Оно качественно иное и безконечно богаче и содержательнѣе всѣхъ нашихъ знаній: кой-кто (напр., Достоевскій въ «Снѣ смѣшнаго человѣка») умѣлъ эту тайну подглядѣть и даже разсказать о ней. Начало всякаго знанія — страхъ. Когда человѣкъ, прежде, чѣмъ обратиться къ Богу, начинаетъ допрашивать: а какой это Богъ и соотвѣтствуетъ-ли Онъ тѣмъ высокимъ представленіямъ о верховномъ существѣ, которое я себѣ составилъ — онъ повторяетъ вновь преступленіе Адама; хотя онъ и поображаетъ, что такимъ образомъ онъ осуществляетъ свою свободу. Онъ провѣряетъ Бога тѣмъ «знаніемъ», которое ему принесли плоды съ запретнаго дерева, не подозревая даже, что его страхъ, что всѣ его опасенія знаменуютъ собой потерю свободы: свободный человѣкъ не боится, ничего не боится, свободный человѣкъ не спрашивается, не оглядывается — оттого его отношеніе къ Богу выражается не въ знаніи, а въ вѣрѣ. Вѣра и есть та свобода, которую Творецъ вдохнулъ въ человѣка вмѣстѣ съ жизнью. И экзистенціальная философія — яв противуположность умозрительной, уже не ищетъ знанія и не видитъ въ знаніи послѣдній и единственный путь къ истинѣ: для нея само знаніе превращается въ проблему, становится проблематиче-

скимъ. И въ тотъ моментъ, когда оно становится проблема-тическимъ, оно теряетъ свою власть надъ человѣкомъ: въ силу Абсурда бѣдный юноша добился руки царевны, Юва были возвращены его дѣти, Регина Ольсенъ досталась Киргегарду. Для Бога нѣтъ ничего невозможнаго: и истины, и дѣйствительность въ Его рукахъ. Судьбы человѣческія рѣшаются на вѣсахъ Юва, а не на вѣсахъ умозрѣнія.

IV.

И сказалъ, что въ своей послѣдней книгѣ Бердяевъ въ идеѣ «богочеловѣчества» усиленнѣе, чѣмъ въ предыдущихъ, подчеркиваетъ моментъ человѣчности и что это есть «новое» въ его эволюціи. Но, загадочнымъ образомъ, въ такой-же, если не въ большей степени онъ выдвигаетъ въ этой книгѣ экзистенціальную философію, несмотря на всѣ свои выпады противъ Киргегарда и Нитше, которымъ онъ настойчиво противопоставляетъ нѣмецкихъ мистиковъ — для нихъ же всякая похвала ему кажется недостаточной. «Вѣчной правдой звучитъ голосъ пророка: не носите больше даровъ тщетныхъ мнѣ. Научитесь дѣлать добро, ищите правду, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. И такъ же звучитъ голосъ самого Христа». Или: «Евангеліе погружено въ юдаистическую человѣческую атмосферу... Исусъ Христосъ съясѣмъ не уходитъ отъ міра множественнаго, Онъ не отрѣшается отъ грѣшнаго міра... Онъ жилъ среди людей, среди мытарей и грѣшниковъ, посѣщалъ пиры» и т. д. Бердяевъ могъ бы припомнить и то, какъ Исусъ лѣчилъ больныхъ, кормилъ голодныхъ, возвращалъ зрѣніе слѣпымъ, воскрешалъ мертвыхъ и т. д. Казалось бы, та глубокая человѣчность, которой одушевлены писанія Бердяева, должна была направить вниманіе Бердяева на эту сторону дѣятельности Христа и что, ссылаясь, какъ Киргегардъ, на слова Исуса «блаженъ, кто не соблазнится обо мнѣ», онъ попытается въ экзистенціальной философіи хоть до нѣкоторой степени осуществить идею: «для Бога нѣтъ ничего невозможнаго». Но на это Бердяевъ рѣшиться не можетъ. Традиціонная философія (или, какъ говорятъ, *philosophia perennis*) внушила ему увѣренность, что для Бога есть тоже невозможное — и много невозможнаго. Оттого онъ заботливо избѣгаетъ очной ставки между гнозисомъ и экзистенціальной философіей. Но тамъ, гдѣ, противъ его воли, они случайно сталкиваются, побѣдителемъ выходитъ гнозисъ. И соблазнъ гнозиса такъ великъ, что Бердяевъ даже торжествуетъ по поводу его побѣды, я почти

готовъ сказать благословляетъ его на побѣду. Напомню еще разъ уже приведенныя выше слова Бердяева, такъ какъ подъ ними скрывается камень преткновенія, да который неизбѣжно наталкивается всякій гнозисъ. «На что можно надѣяться? На то, что Богъ есть неограниченная возможность? Но вѣдь Киргегардъ умеръ, не получивъ Регины Ольсенъ, Нитше умеръ, не излѣчившись отъ ужасной болѣзни, Сократъ отравленъ и больше ничего». Что можетъ быть убѣдительнѣй этихъ словъ? И кто рѣшится спорить съ разумомъ, свидѣтельствующимъ объ этихъ истинахъ? Развѣ не ясно — даже и для слѣпого — что все обстоитъ такъ, какъ рассказываетъ Бердяевъ? Но прежде всего — умѣстно-ли тутъ торжествовать, умѣстно-ли благословлять разумъ, свидѣтельствующій о такихъ истинахъ, что онѣ вѣчны и неизмѣнны? Еще съ большей настойчивостью возникнетъ этотъ вопросъ — если раскрыть содержаніе того, что Бердяевъ называетъ «геніальной діалектикой Ивана Карамзина». На глазахъ у матери заравили собаками мальчика, изуверы родители замучили несчастную дѣвочку и т. д. Что тутъ можно подѣлать? Имѣетъ самъ Богъ возможность что-либо тутъ измѣнить? Или Онъ тутъ безсиленъ, ибо это область, гдѣ царитъ Ничто? Бердяевъ, который свои вопрошанія обращаетъ къ разуму, вѣрнѣе принужденъ обращаться къ разуму, покорно и безвольно принимаетъ доходящій до него отъ разума отвѣтъ: никто, ни люди, ни Богъ тутъ ничего подѣлать не могутъ. Тутъ все конечно навсегда: Сократа отравили, мальчика загрызли собаки и т. д. **Х о т ѣ л њ т о г о Б е р д я е в њ** — Бердяевъ, одинъ изъ самыхъ человѣчныхъ философовъ, не только русскихъ, но и европейскихъ, законный духовный наслѣдникъ той великой традиціи, которую привилъ русской мысли величайшій изъ русскихъ людей, Пушкинъ? Не хотѣлъ, конечно, не хотеть, но съ его волей никто не считается. Гдѣ же тогда свобода, которую онъ такъ самозабвенно прославлялъ? Иначе говоря, не есть ли «несотворенная свобода», которая принуждена, говоря словами Шеллинга, гармонировать съ необходимостью, да еще благословляетъ ее, называть ее святой — есть такая свобода еще свободная свобода и не правъ ли былъ Лютеръ, назвавши ее свободой порабощенной? Свобода, порабощенная, парализованная гнозисомъ. При этомъ вопросъ со всей жуткой наглядностью выясняется смыслъ кирггардовскихъ «entweder — oder» и вѣчная, непримиримая противоположность между умозрительной и экзистенціальной философій. Киргегардъ ставитъ тотъ-же вопросъ, но онъ его обращаетъ не къ разуму, а къ Творцу — и не спрашиваетъ, а взываетъ. Сколько бы разумъ не убѣ-

ждалъ его, что все кончено, что Сократа отравили, что мальчишка собаки разорвали въ клочья — и сколько бы разумъ не настаивалъ на томъ, что отъ его истинъ нѣтъ спасенія, что отъ нихъ некуда уйти, Киргегардъ продолжаетъ твердить свое: для Бога нѣтъ невозможнаго. Даже истины, самымъ Богомъ возвышенныя, не становятся окончательными, отъ Бога независящими, самостоятельными. *Ego sum Dominus et non mutor* — вовсе не значить, какъ полагають теологи, что разъ Богъ что-либо постановилъ, Онъ уже этимъ самымъ связалъ и людей и себя. Наоборотъ, неизмѣнность Бога значить, что все, даже истины, имъ сотворенныя, остаются въ его власти и повинуются Ему. Скажутъ, что это — произволь: самое страшное, что можно придумать. И точно, для насъ — это произволь и для насъ произволь безумно страшенъ. Но «по ту сторону добра и зла», для существъ, иначе говоря, не вкусившихъ отъ плодовъ познанія, для существъ, приобщенныхъ къ первоначальному «добро зѣло» — произволь совпадаетъ со свободой. Онъ не страшенъ, онъ благодетенъ, какъ дико это ни звучитъ для насъ: онъ не гармонируетъ съ необходимостями, не признаетъ за ними святости: онъ самъ — святъ. Оттого-то, по Киргегарду, свобода не есть — способность выбирать между добромъ и зломъ, какъ принято обычно думать, а свобода — есть возможность. Сократа отравили, у Иова перебили дѣтей, Авраамъ заклалъ своего сына и т. д. — все это, убѣждаетъ насъ разумъ, — послѣдняя, окончательная, вѣчная истины, которыя хоть и возникли во времени, не прейдуть никогда и никогда, никакими вѣяніями изъ иныхъ міровъ не будутъ выметены изъ бытія. Но есть ли разумъ хозяинъ надъ истинами и бытіемъ? Не правы ли апостолы и пророки: мудрость человѣческая есть безуміе предъ Господомъ? Пока мы вѣряемся разуму — возможности ограничены — и «опытъ» гордо наряжается въ ризы вѣчности. Но точно-ли разумъ всемогущъ? Вправдѣ ли онъ раздавать титула на вѣчность? Съ дерзновеніемъ, почти неслышаннымъ въ исторіи новѣйшей мысли, Киргегардъ провозглашаетъ: разумъ захватчикъ и самозванецъ. Истины надо искать не у разума, а у Абсурда. Въ силу Абсурда бѣдный юноша получаетъ царскую дочь, Авраамъ закланнаго Исаака. Киргегардъ отлично знаетъ, что для всѣхъ его слова — безуміе. Но вѣдь пророки и апостолы насъ приготовили къ безумію.

Я сказалъ, что дерзновеніе Киргегарда почти неслышанно въ исторіи новѣйшей мысли. «Почти», ибо наряду съ нимъ въ XIX вѣкѣ жилъ еще одинъ человѣкъ, чувявшій и безконечно любившій «безуміе» Писаній. Для Достоевскаго, мы помнимъ,

«стѣны», т. е. обнажаемая разумомъ «невозможности», не есть возраженіе. И опять же не потому, что онъ не знаетъ, какъ «мы вѣ» расцѣпываемъ власть стѣны. Знаетъ превосходно — не хуже составителей обширныхъ трактатовъ по гносеологіи. «Предъ стѣной непосредственные люди и дѣятели, пишетъ онъ, искренно пасуютъ... Стѣна имѣетъ для нихъ что-то успокоительное, нравственное разрѣшающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое». Миѣ уже приходилось не разъ это говорить: автору «Критики чистаго разума» не приходило на умъ такъ критиковать разумъ. Даже нѣмецкіе мистики, которымъ въ своихъ книгахъ Бердяевъ посвящаетъ столько пламенныхъ страницъ, находили въ стѣнѣ что-то успокоительное, нравственно разрѣшающее и окончательное. Развѣ они не превращали свои истины, что Deitas настолько же тысячъ верстъ возвышается надъ Богомъ, какъ небо надъ землей, что Богъ безсилень предъ Ничто, которое вовсе и не есть Ничто, а есть мрачная, бездушная сила, дающая злу на землѣ торжествовать надъ добромъ, убивающая праведниковъ, ни въ чемъ неповинныхъ дѣтей — развѣ они не превращали эти истины въ «святую необходимость» и не находили въ нихъ нѣчто «мистическое» *par excellence*? Люди хотятъ успокоенія, во что бы то ни стало, и мистику находятъ тамъ, гдѣ имъ грезится успокоеніе.

Но какъ случилось, что проникновенная человѣчность Бердяева согласилась купить успокоеніе — хотя бы и мистическое — цѣной тѣхъ ужасовъ, которые рисуетъ у Достоевскаго Иванъ Карамазовъ? Не явно-ли, что свобода его порабощена «гнозисомъ», что она, выражаясь словами Киргегарда, въ обморокѣ. Свободно Бердяевъ ни за что въ мірѣ — я въ этомъ ни на минуту не сомнѣваюсь — не призналъ бы сужденій разума о данныхъ опыта за окончательную истину. Свободно никто бы изъ насъ не отдалъ Сократа во власть Анита и Мелита, беззащитнаго мальчика — генералу, изувѣрамъ-родителямъ несчастную дѣвочку. Если же Бердяевъ соглашается на это, то лишь потому, что ему, какъ и намъ всѣмъ, какая-то чуждая и враждебная сила внушила неискоренимое убѣжденіе, что съ приговорами разума не дано бороться ни человѣку, ни Творцу. И до того заворожила его, что въ попыткахъ Киргегарда, Нитше, Достоевскаго и имъ подобныхъ стряхнуть съ себя власть разума и его нудящихъ истинъ онъ видитъ «безблагодатный максимализмъ», «непросвѣтленный профетизмъ» и т. п. Его пугаютъ «скорчи и судороги» тѣхъ дѣйствительно сверхчеловѣческихъ напряженій воли, которыя чувствуются въ писаніяхъ Киргегарда (хотя, при случаѣ, это не мѣшаетъ ему говорить о квіэтизмѣ

экзистенціальной философіи). Допустимо даже, что въ спорт Киргегарда съ профессоромъ Мартенаэномъ о Мюнстеръ — Бердяевъ извлял бы сторону Мартенаэна и именно потому, что Мюнстеръ въ своей дѣятельности никогда къ невозможному не стремился. И совершенно безспорно, что Мартенаэнь, если бы ему довелось прочесть Бердяева, радостно бы привѣтствовалъ его слова о безблагодатномъ максимализмѣ Киргегарда и нашель бы ихъ исполнѣ соответствующими собственнымъ его сужденіямъ.

Для Бердяева экзистенціальная философія въ стилѣ Киргегарда вовсе и не есть библейская философія: ея библейскія мысли, какъ онъ выражается, «коротки». Длинными же библейскими мыслями онъ считаетъ мысли традиціонной философіи и мистиковъ. И именно потому, что у философовъ и мистиковъ онъ не находитъ стремленія къ невозможному. Даже ихъ прорывы изъ иного міра не оскорбляютъ и не задѣваютъ разума: *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit?* Они все же не взываютъ, — а спрашиваютъ, т. е. не дѣлаютъ даже попытки ввести въ мышленіе новое измѣреніе: а это есть *conditio sine qua* поц экзистенціальной философіи. Собственно говоря, если бы Бердяевъ хотѣлъ быть строго послѣдовательнымъ, ему бы пришлось обвинить въ безблагодатномъ максимализмѣ пророковъ и апостоловъ, возвѣстившихъ, что человѣческая мудрость (гнозистъ) есть безуміе предъ Господомъ. Но онъ никогда и нигдѣ не говоритъ ничего подобнаго. Наоборотъ, онъ и самъ не разъ восхищается смѣлостью такого рода свидѣтельствъ объ истинѣ. Въ чемъ же тутъ дѣло? Отчего же онъ такъ ополчается противъ Нитце и Киргегарда и пропускаетъ мимо ушей критику чистаго разума Достоевскаго? Думаю, что потому, что — какъ видно изъ выше сказаннаго — Бердяевъ есть прежде всего учитель и философъ культуры. Его задача поднять уровень человѣческаго сознанія и направить интересы людей къ высокимъ хотя, но все же осуществимымъ, идеаламъ: въ этомъ онъ видитъ назначеніе челоѣка, въ этомъ онъ видитъ и свое собственное назначеніе писателя и проповѣдника. И онъ, конечно, безспорно правъ по своему. Въ наше смутное и мрачное время предостерегающій и поучающій голосъ Бердяева, его благородная борьба съ мракобѣсіемъ, обскурантизмомъ, съ попытками угашенія духа имѣеть огромное значеніе: его слушаютъ и ему любовно покоряются тысячи. Но все же это врядъ ли оправдываетъ его стремленіе «примирить» экзистенціальную философію съ умозрительной, богочеловѣчествомъ съ челоѣко-

божествомъ, какъ это дѣлали Лейбницъ*), Кантъ, Шеллингъ и Гегель. И кто знаетъ? Можетъ быть въ глубинѣ души, онъ чувствуетъ, что выдвинутые Киркегардомъ и Достоевскимъ вопросы все же говорить о «единомъ на потребу» и что «короткая» мысль о томъ, что для Бога все возможно и что объ истинѣ нужно не спрашивать разумъ, а взывать къ Творцу («праведникъ живъ будетъ вѣрой» — по словамъ пророка), больше приближаетъ насъ къ Писанію, чѣмъ длинныя мысли о Deitas, о несотворенной свободѣ, о необходимости зла и т. п., развиваемыя нѣмецкими мистиками и философами. И что можетъ быть наступить день, когда «человѣчность» Бердяева откроетъ ему истинный смыслъ той безумной борьбы о невозможномъ и той свободы — не какъ способности выбирать между добромъ и зломъ, а какъ наличія ничѣмъ не ограниченныхъ возможностей, — о которомъ, слѣдуя Писанію, свидѣлствуетъ намъ въ своихъ книгахъ и дневникахъ Киркегардъ.

Что и говорить: «вѣрить противъ разума есть мученичество!» Киркегардъ это понималъ не хуже другихъ. Зналъ онъ тоже, что по учению схоластиковъ и по общему мнѣнію, *virtu perabile est credere contra rationem*. Но, всѣмъ существомъ онъ чувствовалъ потрясающую диллему: чтобы обрѣсти Бога, нужно преодолѣть разумъ и отстранить этическое. Пока разумъ господствуетъ надъ бытіемъ — Юву не вернется его дѣти, если «этическое» есть высшее — Авраамъ погибъ, если умозрительная философія, поставившая надъ Библейскимъ Богомъ свою Deitas права, придется, вслѣдъ за Гегелемъ признать, что все дѣйствительное разумно и ужасы существованія неизбежны.

Чтобы подкрѣпить свою парадоксальную этику, Бердяевъ ссылается на Моисея и его законы — и опять представляется, что его устами говоритъ сама истина. Но Лютеръ тоже помнилъ Моисея. Это, однако, не помѣшало ему сказать: пока Моисей стоялъ на горѣ, лицомъ къ лицу предъ Богомъ, законы не было, когда онъ спустился къ людямъ, онъ сталъ править при посредствѣ законовъ. Недаромъ и у апостола мы читаемъ: законъ пришелъ послѣ, дабы умножились преступленія. Предъ лицомъ Творца нѣтъ законовъ, нѣтъ «ты долженъ», нѣтъ при-

*) Лейбницевское утвержденіе, что вѣчныя истины вошли въ разуміе Бога, не испрашивая Его соизволенія, есть предвосхищеніе шеллинговскаго утвержденія, что свобода гармонируется со святой необходимостью: до-критическая философія такъ же примиряла вѣру съ разумомъ, какъ и послѣ-критическая.

нуждений, всё цѣпи съ человѣка падаютъ — и преступленія перестаютъ существовать. Предъ лицомъ Творца въ человѣкѣ оживаетъ подлинная, сотворенная Богомъ свобода, свобода, которая есть ничѣмъ неограниченная, безпредѣльная возможность — какъ свобода самого Творца. Тогда и только тогда, когда человѣкъ обрѣтаетъ подлинную свободу, всё опасенія и страхи и специально тѣ страхи предъ Ничто, о которыхъ мы столько слышали отъ философовъ и мистиковъ, обнаруживаются (въ этомъ одно изъ поразительнѣйшихъ «откровений», воспринятыхъ изъ Писанія экзистенціальной философій), какъ результатъ гнозиса, знаній и, стало быть, какъ то страшное паденіе, о которомъ рассказано въ первыхъ главахъ Книги Бытія. Но Бердяевъ думаетъ иначе. Онъ готовъ бороться и фактически борется постоянно съ «законничествомъ», но парадоксальная, какъ и обычная этика равно боится отречься отъ идеи долженствованія. Онъ неустанно повторяетъ, что первая заповѣдь: человѣкъ долженъ любить Бога, но ни разу не вспоминаетъ мѣстъ Евангелія (Маркъ, XI, 28, 29), гдѣ на вопросъ: какая первая изъ всѣхъ заповѣдей, Иисусъ отвѣчаетъ: «первая изъ всѣхъ заповѣдей: слушай, Израиль! Господь Богъ нашъ есть Богъ единый». Изъ иныхъ міровъ прорываются и доходятъ до человѣка повелѣнія, а не благія вѣсти: того требуетъ гнозисъ.

Конечно, все это представляется обычному разумію до такой степени безмысленнымъ, невѣроятнымъ и нелѣпымъ, что «учить» этому, строить на этомъ культуру кажется столь же безнадежнымъ, какъ рассчитывать на возможность распространения Писанія, не приспособленнаго къ тому уровню развитія, на которомъ находится современное человѣчество. Какъ можно требовать отъ просвѣщенныхъ (и даже непросвѣщенныхъ) людей, чтобы они серьезно слушали рассказы о томъ, что Юву вернули его убитыхъ дѣтей, Аврааму — закланнаго Исаака, что бѣдный юноша получилъ царскую дочь и т. п.? Хотя я уже не разъ говорилъ это, но въ заключеніе считаю нужнымъ еще разъ повторить: Киргегарду все это такъ же хорошо извѣстно, какъ Гегелю и участникамъ греческаго Симпозіона. Въ плоскости обычного мышленія все это — невозможно, въ плоскости обычного мышленія разумъ или здравый смыслъ расплывається, вдавливаетъ въ свои измѣренія откровенную истину. Оттого Киргегардъ и обращается, точнѣе врется къ «частному мыслителю» — Юву. Тамъ, гдѣ для разума съ его измѣреніями все кончается, тамъ начинается великая и послѣдняя борьба за возможность. Отъ криковъ и воплей Юва, какъ отъ іерихонскихъ трубъ, валятся крѣпостныя стѣны: открывается новое,

небывалое измѣреніе мысленій. Этого измѣренія мышленія — оно-же опредѣляетъ собой разницу между умозрительной и экзистенціальной философій — мы напрасно станемъ искать у грековъ или великихъ представителей нѣмецкаго идеализма. Сколько бы они не говорили о свободѣ, какъ бы они не превозносили разумъ — истина остается для нихъ истиной принудительной: Богъ не властенъ надъ Ничто. Если хочешь свободы, нужно удовлетвориться стоическимъ «*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*»: человекъ долженъ цѣнить только то, что въ его власти («возможное») и быть равнодушнымъ ко всему, что не въ его власти («невозможное»). Знаніе же о томъ, что возможно и невозможно даетъ намъ разумъ.

Но сотворенная Богомъ свобода, не терпящая и не выносящая принужденія, имѣетъ совсѣмъ иной источникъ, съ нашими знаніями не сливающейся. Она пренебрегаетъ знаніями, она ищетъ не только того, что въ нашей власти, но и того, что въ нашей власти. И я думаю, что, когда и если Бердяеву придется свести къ очной ставкѣ гнозисъ и экзистенціальную философію, онъ и самъ не станетъ колебаться въ выборѣ. Тогда такія слова, какъ «безблагодатный» и «непросвѣтленный» онъ уже не станетъ примѣнять ни къ Киркегарду, ни къ Нитше, а побережетъ ихъ (если только онъ все-же найдетъ ихъ нужнымъ беречь) къ Гартману, Ясперсу, къ Гегелю и Канту, можетъ быть къ Таулери и Эккергарду, несмотря на ихъ большія, даже безмѣрныя заслуги предъ міровой культурой. Начало премудрости есть страхъ Божій, а не страхъ предъ Ничто. Свобода же приходитъ къ человеку не отъ знанія, а отъ вѣры, полагающей конецъ всѣмъ нашимъ страхамъ.

Л. Шестовъ.