



НИКОЛАЙ  
**БЕРДЯЕВ**

Николай Бердяев

## Царство Духа и царство Кесаря

*«Мир через эту зреть к новой  
духовности и новой политике».*

*«Это будет победа над ложными  
формами социальной политики,  
победа царства Духа  
над царством Кесаря».*

*«Когда мы приближаемся к вечному  
царству Духа, то мучительные  
противоречия жизни будут  
преодолены, и страдания, которые  
под конец усилятся, перейдут в свою  
противоположность, в радость».*

# Николай Александрович Бердяев

## Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого

*Текст предоставлен правообладателем.*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=177079](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177079)*

*Николай Бердяев Царство Духа и царство Кесаря: АСТ, АСТ Москва,*

*Хранитель; Москва; 2006*

*ISBN 5-17-038079-8, 5-9713-3168-X, 5-9762-0179-2*

### **Аннотация**

Николай Бердяев – один из виднейших представителей русской религиозной философии XX столетия, но прежде всего – первый в нашей стране представитель школы религиозного экзистенциализма, неизменно противопоставляющий свободу духа прокрустову ложу объективной необходимости...

# Содержание

Предисловие	4
Глава I	9
Глава II	35
Конец ознакомительного фрагмента.	69

# Н. Бердяев

## Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого

*Посвящаю памяти дорогого друга – Лидии  
Бердяевой*

### Предисловие

Макс Штирнер сказал: «Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt» – я основал свое дело на ничто. Я скажу: я основал свое дело на свободе. Свобода есть ничто в смысле реальностей природного мира, не есть что-то. Поэтому я назвал иронически свою первую главу – «неблагодарным размышлением». Традиционно-благодарное размышление не начинается со свободы. Как сын свободы, я признаю свободную критику исторического христианства и свободную критику откровения, которая должна быть подобна критике чистого разума.<sup>1</sup> Книга эта не догматическая, совсем не теологическая, хотя я хотел бы иметь право сказать, что она веру-

---

<sup>1</sup> Это будет предметом моей новой книги «Истина и откровение».

ющая. Философия должна быть ориентирована не только на научном знании, но и на религиозном опыте. Сиентизм есть ложная и ограниченная философия. В книге этой я хотел выразить пережитую внутреннюю духовную борьбу последних лет, испытанные муки и страдания и их преодоление, пережитые надежды. Мысль моя, направленная на начальное и конечное, допускает единственно возможную метафизику – метаисторию. Все экзистенциальное есть история, динамика, судьба – человек есть история, мир есть история. Бог есть история, совершающаяся драма. Философия, которую я хотел бы выразить, есть драматическая философия судьбы, существования во времени, переходящего в вечность, времени, устремленного к концу, который есть не смерть, а преобразование. Поэтому все должно рассматриваться с точки зрения философии истории. Самая же философия истории может быть только профетической, разгадывающей тайны грядущего.

Я не верю в феноменологический метод, который может быть плодотворен в психологии, может помочь познанию метафизическому и мета-историческому; я верю лишь в метод экзистенциально-антропоцентрический и духовно-религиозный, если, впрочем, это можно назвать методом. Гуссерль хочет исследовать феноменологическим методом эссенции. Гейдеггер хочет исследовать феноменологическим методом экзистации. Но экзистации при этом исчезают, и происходит объективация, которая закрывает тайну жизни

человека, мира и Бога. Экспрессионизм в философии есть единственный верный путь. Единственная возможная метафизика есть метафизика пророческая, употребляя выражение Ясперса, и метафизика большого стиля всегда была такой. Экзистенциальная философия есть выражение (экспрессионизм) моей личной судьбы, но судьба моя должна выражать и судьбу мира и человека. Это не переход от индивидуального к общему, а интуитивное раскрытие универсального в индивидуальном. Философия, метафизика есть не отражение объективных реальностей, а изменение внутри человеческого существования, обнаружение смысла существования. Метафизика есть выражение существа. Мир предстает иным, в зависимости от того, занят ли человек хозяйственным трудом, политической борьбой, интеллектуальным или художественным творчеством или религиозным созерцанием. И человек понимает что-нибудь лишь тогда, когда мысль проникается чувством и приходит в движение все существо человека. То, что называют бытием, определяется не мыслью, не познанием, не идеей, а целостным субъектом, т. е. и чувством, и волей, и всей направленностью. Этим создаются разные миры. Истина творится в субъекте, она не дается объективно извне. Мир представляется иным, в зависимости от того, молоды ли мы или стары, здоровы или больны, радостны или печальны, учены или невежественны, верующие или скептики и т. д. К экзистенции нельзя прийти, можно лишь изойти от нее. Истина есть акт свободы, она со-

здается. Киркегард говорит, что истина тождественна с субъективностью. Бог открывается для единственного. Бог присутствует только в субъективности. Объективная истина есть смерть существования. Есть большая правда в словах Киркегарда, хотя неполная и иногда искаженная. Ясперс говорит, что трансцендентное уловимо лишь через погружение в глубину имманентного. Это то же, что я говорю, но выражено иначе. Тот же Ясперс утверждает, что пограничное положение человека упирается в трансцендентность. Для него объективно все относительное, экзистенциальное же в абсолютном. В отличие от таких экзистенциальных философов, как Гейдеггер и многие другие, я уверен, что религиозный опыт, в существовании которого нельзя сомневаться, обогащает познание и просветляет философию. Но это предполагает иное отношение между философией и религией, чем как его обычно понимают. Настоящая философия враждебна абстрактному, она стремится к конкретному. К этому стремился и Гегель, хотя не вполне достигал этого. Диалектика этой книги будет не логической, а жизненной, экзистенциальной диалектикой. Для моей мысли характерна эсхатологическая направленность. Из этой книги будет ясно, что это будет значить. Книга эта была написана в исключительно тяжелый период моей жизни и внешне и внутренне. Это относится к экзистенциальности творящего субъекта. Нужна была большая духовная сосредоточенность, чтобы условия жизни не раздавили.

*Париж – Кламар.*  
*1944-1945*



# Глава I

## Неблагочестивое размышление.

### Кризис христианства.

### Критика откровения

Есть два кризиса: кризис мира внехристианского и антихристианского и кризис мира христианского, кризис внутри самого христианства. Второй кризис глубже первого. Все, что происходит в мире и что производит на нас впечатление чего-то внешнего и даже грубо материального, имеет свой источник во внутреннем, в духовном. В известном смысле можно сказать, что христианство кончается и возрождения можно ждать лишь от религии Св. Духа, которая возродит и самое христианство, будучи его исполнением. Слабость христианства в мире, охваченном движениями, исполненными динамическими силами и часто демониакальными, есть слабость исторического христианства и означает переход к христианству эсхатологическому, обращенному к свету грядущего. Христианство эсхатологическое и будет религией Духа, религией Троичности, исполняющей обетование, надежды и ожидания. Мы находимся как бы в антракте, и в этом мучительность нашей эпохи.

Мир проходит через богооставленность. Трудно понять

тайну богооставленности мира и человека, не должно рационализировать эту тайну, и самый таинственный факт этот сталкивается с традиционным учением о Промысле Божиим. Кризис христианского сознания глубок, он восходит к самой идее Бога и к пониманию откровения. Очень многому христиане должны будут быть научены у движений, которые представлялись антихристианскими, у самого атеизма. Ибо в этих движениях нужно почувствовать дыхание Духа. То, что восстает в человеческом страдании против Бога во имя человека, и есть восстание самого истинного Бога. Восстание против Бога может быть только во имя Бога же, во имя более высокой идеи Бога. Большая часть восстаний против Бога, особенно моральных, предполагают существование Бога. По-настоящему атеистов не существует, существуют лишь идолопоклонники. Атеизм, углубленный и страдающий, не легкомысленно-веселый или злобно-ненавистнический, есть утверждение Бога.

Богооставленность мира есть его тяжесть. Фр. Баадер говорит: тяжесть – значит, что Бог отсутствует. А мир ныне и очень тяжелый, и совершенно жидкий. Эта тяжесть мира и эта жидкость между собой связаны. Нет ничего печальнее судьбы христианства, религии избавления и воскресения. Искаженно переживалась самая идея Бога и Божьего Промысла, торжествовала рабская идея Бога, и вместо Бога поклонялись идолу; неверно понимались отношения между Богом и человеческой свободой; дурно реализовались отно-

шения между христианством и царством Кесаря, между церковью и государством; торжествовало унижительное для Бога и для человека судебное понимание христианства и искупления, превращающее религиозную жизнь в судебный процесс.

Восприятие откровения определялось человеческой средой, которая меняется, может улучшиться и ухудшиться.

До сих пор еще не была написана критика откровения, которая могла бы быть аналогична кантовской критике чистого и практического разума.<sup>2</sup> Эта критика откровения должна раскрыть, что привносится в откровение человеком. Откровение двучленно, богочеловечно. Есть тот, который открывается, и есть тот, кому открывается. Куску камня или дереву не мог бы себя открыть Бог. Но нет, даже камень или дерево в элементарной форме реагируют на действие высших сил. Это еще более верно относительно животного. Откровение окрашивается в разный цвет, в зависимости от состояния человеческого сознания и от целостной направленности человеческого существа. Есть как бы а priori в отношении к откровению. Если бы не существовала наряду с низостью и высота человека, то никогда не дошел бы он до идеи Бога и не имел бы силы воспринять откровение Бога. Не только мысль человека о Боге, но и откровение окрашено антропо-

---

<sup>2</sup> Я подготавливаю книгу «Истина и откровение. Опыт критики откровения», в которой должны быть развиты мысли, которые здесь я не могу достаточно развить.

морфизмом и социоморфизмом.

Это верно, что человек создает Бога по своему образу и подобию, как некогда создавал богов. И самое важное, чтобы этот человеческий образ и подобие приближались к образу и подобию Божьему. Тут есть таинственная диалектика двух, а не действие одного сверху вниз. Человек создавал Бога по своему образу и подобию – злым или добрым, жестоким или милостивым, насильником или освободителем и т. д. Люди и целые группы людей, целые народы приспособляли христианство, как и все религии, к своему уровню и напечатлели на образ Бога свои пожелания, и наложили на этот образ свою ограниченность. Это и давало прекрасный повод для отрицания самого существования Бога. Дурной антропоморфизм был не в том, чтобы придавать Богу характер человечности, сострадательности, видеть в нем потребность в ответной любви, а в том, чтобы придавать ему характер бесчеловечности, жестокости, властолюбия.

В истинной же человечности раскрывается не только природа человека, но раскрывается и сам Бог. На Бога были перенесены социальные категории господства и власти, что и было дурным социоморфизмом. Но поистине Бог не есть ни господин, ни властитель. Дурным космоморфизмом было перенесение на Бога категории силы. Но Бог совсем не есть и сила в природном смысле слова. Бог есть правда. Культ Бога как силы есть еще идолопоклонство. Бог не есть и бытие, ибо это означало бы перенесение на Бога категории отвлеченной

мысли. Бог есть сверхбытийственное небытие. Бог есть сущий, но не бытие. Бог есть Дух, но не бытие. Дух не есть бытие. Понимание Бога как конкретно сущего Духа взято из глубокого духовного опыта, а не из ограниченного, объективированного природного и социального опыта, налагающего на идею Бога дурной космоцентризм и социоцентризм. Нужно всегда помнить, что в подсознательном слое каждого человека, самого современного человека, дремлет душа предков, восходящая до самых первобытных времен. Каковы же были верования этой первобытной души, над которыми возвышались лишь немногие избранные?

Древняя душа погружена была в магию. Путем магии пыталась она бороться с угрожающими ей со всех сторон стихийными силами природы, населенной духами. Магия была первобытной техникой человека. Первобытные земледельческие культы носили магический характер. Магия хотела узнать тайны духов природы, чтобы овладеть ими, чтобы получить возможность повелевать самими богами. Знать имя какого-либо существа – значит овладеть им. Ритм движений имеет магический характер. Мапа есть магическая сила, и от нее зависит социальное положение человека. Магический элемент в религии носит неморальный характер, и лишь длительным процессом происходит морализация религий.<sup>3</sup> Материальный элемент всегда был силен в религиях, и он остается и донныне. Известно, какую роль играло в элевзин-

---

<sup>3</sup> См. Raul Allier. *Magie et religion*.

ских мистериях хлебное зерно – эмблема человеческого существования.

Религиозный материализм, играющий и доныне огромную роль, враждебен духу и свободе, он всегда означает магическую закованность. Магия сулит человеку власть, но она оставляет его в закованности космическим круговоротом. Древние верования еще мира языческого остаются и в мире христианском и искажают самую идею Бога. И это после того, как христианство освободило человека от власти демонов и духов природы. Древняя душа предков верила, что боги нуждаются в умилюстивляющих и питающих их жертвах, в крови, в человеческих жертвоприношениях. В трансформированной форме это остается в вере, что для умилюстивления гнева Божия нужны человеческие страдания.

Старое рабство человека сказалось в судебном понимании искупления, в переживании отношений между Богом и человеком как судебного процесса. Современный индусский философ Aurobindo говорит, что понятие выкупа соответствует рабству. Древнееврейские пророки возвышались над религиозным сознанием, требующим прежде всего жертвоприношений, и поставили выше всего правду в человеческом сердце. Но пророческий элемент не был никогда преобладающим в истории христианства, приспособленного к среднему социальному уровню. Русской религиозной мысли XIX века делает большую честь, что она всегда относилась отрицательно к судебному пониманию христианства. Человеческое со-

знание низкого уровня поняло христианство как очень жестокую религию. Элемент жестокого понимания христианства можно найти в сирийской аскезе, в монашестве, воспитанном на «Добротолюбии», у Бл. Августина, в официальной католической доктрине, в кальвинизме, в учении о предопределении, в учении об аде. У противников христианства могло получиться впечатление, что пришествие Христа ухудшило положение человека.

Разделение на две расы – избранных и осужденных – противно духу Евангелия, которое, впрочем, тоже искажено воспринимавшей его человеческой средой. Когда человек – дикий зверь, то он и Бога представляет себе диким зверем. Когда он человекен, то он и Бога представляет себе человеческим. Бесчеловечная идея Бога есть остаток древней тьмы, вызвавшей протест новой человечности. Поднявшийся в своем достоинстве человек не может примириться с религией страха, мести, ада, с религиозным оправданием жестокости на земле. И в этом был процесс очищения богопознания. Уже переход у евреев к монотеизму был огромным шагом вперед. Но чистый монотеизм, которым так дорожил иудаизм, был еще монархически-деспотическим пониманием Бога. Только Бог, раскрывшийся в Сыне, в богочеловеке, перестает быть Богом – деспотическим монархом и делается Богом любви и свободы. Это и есть раскрытие Бога в духе и истине. Божественная Троичность означает преодоление монархических понятий о Боге, рисующих Бога восточным

тираном, переносящих на Бога социологические отношения господства. Но медленно, слишком медленно преодолеваются древние рабы верования. Нужно отметить, что в индусской религиозной философии нет судебного понимания отношений между человеком и Богом, но в ней это связано с монизмом. Понятие о Боге у Шанкары статическое, у Экхардта же динамическое.<sup>4</sup> Это христианский динамизм.<sup>5</sup>

Божество понимается или по социальным образам – господина, царя, отца, или по динамическим образам – силы жизни, света, духа, истины, огня. Только второе понимание достойно Бога и достойно человека. И тут должно еще произойти огромное изменение в богосознании, которое будет освободительным. Не легко пробуждение человека от древних кошмаров, в которых «я» тиранило и себя, и Бога, откуда и распятие Бога. «Я» было фатумом и самого себя у Бога.<sup>6</sup> Нельзя достаточно сильно настаивать на том, что Бог не есть реальность, подобная реальностям природного и социального мира. Бог есть Дух, Бог есть Свобода и Любовь. Он окончательно раскрывается в творческом акте Духа, в творческом акте Духа реализуется Бог. В творческом акте Духа, в творческом акте богопознания и богоиспытания, жизненно происходит богорождение.

---

<sup>4</sup> См. Rudolf Otto. West-Östliche Mystik.

<sup>5</sup> Это однажды раскрылось мне во сне.

<sup>6</sup> См. R. Otto. Das Heilige. У него есть интересные мысли о морализации, рационализации и спиритуализации святыни.



Старое учение о том, что Бог сотворил человека и мир, несколько не нуждаясь в них и творя лишь для собственного прославления, должно быть оставлено, как рабье учение, лишаящее всякого смысла жизнь человека и мира. Бог с человеком и миром есть большее, чем Бог без человека и мира. Человек и мир есть обогащение божественной жизни. Амиел говорит, что Бог есть великий и непонятый неизвестный. Леон Блуа говорит, что Бог есть одинокий и непонятый страдалец. Они лучше понимали Бога, чем теологи. Апофатическая теология всегда права против катафатической теологии, только она уважает Божественную тайну, и она совсем не означает агностицизма. В этом великая правда мистики, которая знает богообщение лучше, чем теология.

Все это ведет к радикальной переоценке традиционного учения о Промысле Божиим, которое и привело к атеизму, ибо сделало невозможным теодицею. Бог открывает себя миру и человеку, открывает в Духе, но Он не управляет миром в том смысле, в каком мир понимает управление. Обычное учение о Промысле, которое повторяют условными словами, не осмысливая его, не соединимо с фактом существования зла и страдания мира. Невозможно верить в старое учение о Промысле и Божьем управлении в этом феноменальном, разбитом, порабощенном, подчиненном необходимости мире, в котором даже нельзя найти цельного космоса.<sup>7</sup> Нам говорили, что Бог присутствует во всем. Но присутствие Бо-

---

<sup>7</sup> Современная физика разбила старое учение о космосе.

га невозможно найти в чуме и холере, в убийствах, в ненависти и жестокости, в насилиях, в зле и тьме. Ложное учение о Промысле вело к рабьему преклонению перед силой и властью, к апофеозу успеха в этом мире, в конце концов к оправданию зла.

Этому противоположно трагическое чувство жизни. Бог присутствует в свободе и любви, в истине и правде, в красоте. И перед лицом зла и неправды Он присутствует не как судья и каратель, а как оценка и как совесть. Бог и есть Тот, к Кому можно уйти от ужасов, безобразий, жестокостей мира. В беспокойном вопрошании Маркиона была большая правда, хотя ответ его на это вопрошание был ошибочный. Он не понимал ступенности откровения и преломления его в ограниченной и жестокой человеческой среде.<sup>8</sup>

Философски переоценка учения о Промысле должна выразиться так: на Бога не переносимы понятия, выработанные для мира феноменального и к нему лишь приложимые. Промысл не действует в совокупности феноменального мира, и его можно обнаружить лишь путем страшных натяжек. В этом нашем мире есть много иррационального, несправедливого, бессмысленного. Но есть великая тайна в том, что в индивидуальной судьбе каждого человека можно видеть руку Божью, видеть смысл, хотя и не подлежащий рационализации. Ни один волос не спадет с головы человека без воли Божьей. В более глубоком, неэлементарном смысле это вер-

---

<sup>8</sup> См. Harnack. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott.

но, несмотря на то что в мире, лежащем во зле, нельзя видеть промыслительного управления Бога. Это связано с соотношением индивидуального и общего. Аверроэс думал как раз наоборот, что Бог интересуется лишь общими законами мира и родом, а не индивидуумом. Он думал, что если бы Бог знал частное, то в Нем была бы постоянная новизна, что противоречило каменному представлению о Боге.

В этом нашем мире действует не только Бог, но также рок, необходимость, случай. Рок продолжает действовать там, где мир покидает Бога и где Бог покидает мир. Минуты и времена богооставленности – роковые в человеческой жизни. Человек и мир подчиняются неотвратимой необходимости в результате ложно направленной свободы. Случай же, играющий огромную роль в жизни, есть как бы потерянность и беспомощность человека в множественном мире, в котором действует огромное количество неуловимых, не поддающихся рациональному учету сил. Несчастный случай, который представляется нам совершенно бессмысленным и жестоким, и означает, что мы живем в падшем мире, в котором нет Божьего управления целого. Но этот же несчастный случай может получить высший смысл в моей судьбе, внедренной в мир феноменальный. Веру в то, что все происходящее со мной имеет смысл, нельзя выразить в космологической системе, как делает теологический рационализм. Всегда нужно помнить, что Бог есть Дух, но не природа, не субстанция, не сила, не власть. Бог есть Дух, т. е. свобода. Бог

есть Дух, т. е., значит, мыслить Его нужно апофатически по отношению к реальностям природного и социального мира. Обычное понятие Промысла взято из управления государством. Бог представляется как бы самодержавным главой государства. Огромное значение имеет освобождение от остатков древнего идолопоклонства. Идолопоклонство возможно не только по отношению к идолам, но и по отношению к Богу. Это есть очищение откровения от дурных человеческих привнесений, освобождение от рабских религиозных идей и верований.

Христианство учит о распятии Бога, что было для иудеев соблазн, для эллинов безумие. Но великую идею страдания и распятия самого Бога человеческое сознание исказило привнесением понятий, взятых из падшего социального мира, и отношений, существующих в нем. Таково унижительное и для Бога, и для человека понятие искупляющего значения крови: Христос вместо нас испытывал страдания за наши грехи, Бог принес в жертву Своего Сына, чтобы получить сатисфакцию за грехи людей, и т. д. Грехопадение понимали как непослушание. Вводились нелепые идеи, что Бог может быть оскорблен. Искупление основывалось на идее *justitia vindicativa*.<sup>9</sup> Жозеф де Местр говорит, что человек живет под раздраженной властью и раздражение может быть ослаблено лишь жертвой, что невинный может заплатить за винов-

---

<sup>9</sup> См. Jean Riviere. *Le dogme de la Redemption*. Он дает образ всех теорий искупления.

ного, что очищение требует крови, что мучение невинного приятно Божеству.<sup>10</sup> Этому противоположно более высокое, так называемое физическое или мистическое, понимание искупления (св. Афанасий Великий). Очищенное богопознание должно признать таинственность, непостижимость распятого Бога, т. е. Бога нуждающегося.

В тотемистических культах жертвоприношение было средством сообщения со священным. Жертва как бы создает священное. В этом было еще темное, непросветленное предчувствие тайны, которая будет явлена крестной жертвой Христа. Но и внутри христианства первоначальная языческая тьма не была еще окончательно преодолена. Есть парадокс религии, и особенно религии христианской: спасение есть вместе с тем угрозой гибели. Христианство было понято как ловушка. Из запугивания гибелью сделали главное орудие религиозного управления человеком и человеческим обществом. Раскрытие бескорыстной любви к Богу представилось Боссюэту в его спорах с Фенелоном ересью. Торжествовал теологический утилитаризм. Часто думали, что нужно защищать Бога, хотя в действительности надо защищать человека.

Сильная вера, напряженная религиозность выражались двояко в истории: или в устремлении к совершенству, к любви, к Царству Божьему, или в фанатических и жестоких преследованиях инаковерующих. Этим двум типам соответ-

---

<sup>10</sup> См. Joseph de Maistre. Sur les délais de la Justice Divine.

ствуют и два типа богопонимания. Окончательная победа над тьмой и радость возможны лишь при апофатическом мышлении о Божестве. Древние же мировоззрения, заражающие теологическое учение, вызывают мрачные мысли. Чистилище, рай, ад – все это еще посюстороннее. Для проверки наших понятий о Боге представьте себе, что всемогущий Бог признал бы вечное страдание тварей высшим благом. Можно ли было бы с этим примириться? Лишь страшной запуганностью человека объясняется то, что примирились с учением Кальвина о предопределении. Более высокое и освобожденное сознание должно признать человечность Бога. Иначе тот, кого идолопоклоннически именуют Богом, есть дьявол, а не Бог. Бога, как и человека и мир, нельзя иначе понять, как через оценку, оценка же есть творческая активность.

У Киркегарда есть замечательное место об отношении к Иисусу Христу.<sup>11</sup> Призыв к труждающимся и обремененным исходил от Христа униженного, а не в славе. Но христианская церковь не хочет признать кенотического Христа. Не хочет признать и того, что Христос есть современник, чем особенно дорожит Киркегард. Христос был в мире *incognito*, и это было Его кенозисом. Поэтому восприятие Его требует веры, т. е. свободы. Непосредственное узнавание Его без возможности соблазна сделало бы богочеловека идолом. Христос говорит только в унижении, а не в возвышении. Человек же хочет начать с возвышения, а не унижения. Для Кир-

---

<sup>11</sup> См. Kierkegaard. L'École du Christianisme.

кегарда превращение церкви в прославленную на земле было ее гибелью. Христос страдание считал триумфом. И Ему надо подражать, а не восхищаться и не поклоняться Ему. Я скажу, что не только Иисус Христос, но и Бог есть *incognito* в мире, и с этим связана свобода человека. В этом таинственность откровения. Но эту таинственность захотели снять и сделать откровение принудительным.

Обратной стороной отрицания тайны и божественного кенозиса был атеизм. Человек не в силах отрицать вещи видимые, его принуждающие, он склоняется перед их реальностью, но он в силах – или думает, что в силах, – отрицать реальность Бога. Человеку дана свобода в опыте богоотрицания, и свобода эта гарантируется кенозисом и *incognito* Бога. Атеизм есть лишь опыт в жизни человека, диалектический момент богопознания. Прохождение через опыт атеизма может быть очищением человеческой идеи о Боге, освобождением от дурного социоморфизма. Но есть два типа атеиста – атеист страдающий и атеист злобный. Я не буду говорить об атеисте легкомысленном. Достоевский изображает страдающих атеистов. Ницше был страдающим атеистом. Но есть атеисты злобные и самодовольные, которые говорят: «Слава Богу, что Бога нет». Страдающий атеизм есть форма религиозного опыта и даже благочестия. Атеизм злобный обыкновенно значит, что человек не выдержал испытания непомерных страданий мира и человека, он хуже первого типа атеизма, но и он означает прежде всего воспитание против

ложных, унижительных идей о Боге. Поэтому верующие не должны свысока относиться к атеистам, должны вникать в чужой опыт, в чужие испытания. Тем более что у верующих вера иногда слишком легко им досталась. Фейербах был благочестивым атеистом, и через него очищалось человеческое понятие о Боге. Человек, общество, мир могут проходить через богооставленность, и в ограниченном сознании людей это может отражаться как атеизм. Люди с трудом могут вынести *incognito* Божества, кенозис Христа. Они хотели бы царственного величия Бога и богочеловека. Они сначала рационализируют, приспособляют к своему уровню Промысел Божий. Потом они восстают против собственных ложных идей, делаются атеистами. В первом случае они были не ближе к Богу, чем во втором.

С откровением, которое есть основное явление религиозной жизни, произошло то же, что и со всеми явлениями Духа, – оно было объективировано.<sup>12</sup> Нужно признать, что христианское откровение не могло бы играть социальной роли, не могло бы стать движущей исторической силой, если бы оно не было объективировано, т. е. социализировано, приспособлено к уровню масс. Это противоречие, из которого нельзя выйти в пределах мира феноменального. Объективация есть искажение духовности, и вместе с тем объективация необходима в осуществлении судеб человечества и ми-

---

<sup>12</sup> См. мою книгу «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».



ра, в движении к царству Духа. Но в пути необходимо разоблачение иллюзий и искажений объективации, должно быть очищение. И это миссия пророческой стороны религии и философии. Откровение нельзя понимать в духе наивного реализма, как оно почти всегда понимается в трактатах по теологии. Откровение не падает извне на человеческую голову, оно совсем не есть раскрытие какой-то предметной реальности. Философская критика откровения, которая еще не создана, должна быть прежде всего критикой этого наивного реализма, как критика разума у Канта была разоблачением иллюзий наивного реализма. Это, в сущности, должно быть окончательным освобождением от иллюзий религиозного и метафизического натурализма. Та критика откровения, которая происходила в последние века, была в сущности окончательным торжеством натурализма и отвержением Бога, Духа, религии. Я же говорю о критике откровения, которая должна привести к торжеству духовности, к освобождению духа от натуралистических и материалистических искажений. Бог не есть объект, не есть предмет. Бог есть Дух. К тайне Духа нельзя приобщиться ни в какой объективации, она никогда не являет себя в объекте, в объекте возможна лишь символика Духа, но не реальность.

Откровение есть событие Духа во мне, в субъекте, есть духовный опыт, духовная жизнь. Интеллектуалистическое истолкование откровения, которое выражается в догматике, и есть объективация откровения, приспособление к средне-

нормальному сознанию. Но события Духа, описанные в Священном Писании, явления Духа в жизни апостолов и святых, не носили интеллектуального характера, в них действовала целостная духовная природа человека. Так, интеллектуалистическое, рационалистическое учение о Боге как чистом акте, игравшее такую роль в католической схоластике, взято не из Библии, не из откровения, а из Аристотеля. Это учение, как будто бы удовлетворяющее отвлеченный разум, превращает Бога в камень, лишает всякой внутренней жизни, всякой динамики.<sup>13</sup> Но Бог есть жизнь, жизнь, а не бытие, если под бытием понимать рациональное понятие о бытии. Бытие есть вторичное, а не первичное, оно обнаруживается уже после разделения на субъект и объект, оно есть уже продукт мысли, рационализации. В этом отношении индусская религиозная философия выше и глубже западной онтологической философии, слишком подчиненной категориям Аристотеля.<sup>14</sup>

Единственный верный путь есть путь интуитивного описания духовного опыта. И в нем раскрывается, что в откровении активен и Бог, и человек, что откровение носит богочеловеческий характер. Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге, в нем

---

<sup>13</sup> Это отлично понимал Фр. Баадер.

<sup>14</sup> См. наиболее интересного из современных индусских философов – Aurobindo «L'Isha Upanishad» и «Le Bhagavad-gîtâ»; см. также недавно вышедшую книгу O. Lacombe. L'Absolu selon le Védânta.

обнаруживается тоска человека по Богу и тоска Бога по человеку. Эту тоску Бога по человеку традиционная, рациональная теология отрицает, боясь внести в Бога аффективную, страстную жизнь, так как рациональное понятие о совершенстве не допускает тоски и нужды в восполнении и предпочитает каменное совершенство. При этом отношения Бога и человека перестают быть драмой двух, разрешимой в третьем. Откровение есть творческий акт духа, оно носит теогонический и антропогонический характер. Над наивно-реалистическим пониманием Бога возвышалась только мистика, которая находила другой язык, и христианская теософия. И может быть, наиболее удалось символическое выражение тайн божественной жизни Я. Бёме, великому мистик-теософу. Духовный опыт выразим лишь в символах, а не в понятиях. Философская критика должна понять этот символический характер языка религиозной метафизики. Но самый важный вопрос критики откровения есть вопрос не метафизики, а метаистории.

В критике откровения огромное значение имеет проблема отношения откровения к истории. Христианство есть откровение Бога в истории, и не в природе. Библия повествует об откровении Бога в истории. Тайна христианства связана с боговоплощением. Обычно говорят, что христианское откровение не есть откровение отвлеченного Духа, а Духа, действующего в истории. Бог вступает в историю, в историю вступает метаистория. Явление Иисуса Христа есть явление

историческое, это исторический факт во времени. Но этим создается наиболее сложная проблема, которая обострена библейской критикой, научно-историческим исследованием христианства. Христианство образовалось и кристаллизовалось, когда доверчиво принимали мифы и легенды за реальности, когда еще не существовало исторической критики и исторической науки. Может ли моя вера, от которой зависит мое спасение и вечная жизнь, зависеть от исторических фактов, которые подлежат оспариванию? Может ли моя вера сохраниться, если историческое исследование, благодаря новым фактам и материалам, научно докажет, что фактов, о которых повествует Священное Писание, не было, что это не исторические события, а мифы, легенды, теологические учения, созданные верующей христианской общиной? Официальная церковная история не допускает возникновения подобной проблемы, ибо не допускает, чтобы историческая критика прикасалась к святыням. Известно, как на этой почве фальсифицировалась история. Но духовная религия должна признать, что нет религии выше истины, ибо Бог есть истина и познается в духе и истине.

Это значит, что понятие исторического откровения противоречиво и есть порождение религиозного материализма, соответствует уже пройденным ступеням откровения. Существует лишь духовное откровение, откровение в Духе, историческое же откровение есть символизация в феноменальном историческом мире событий, происходящих в ну-

менальном историческом мире. Но вся тайна в том, что нуменальные события прорываются и вступают в мир феноменальный, метаисторическое прорывается и вступает в мир исторический, нет абсолютного разрыва между этими двумя планами. Но когда метаистория вступает в историю, то она не только открывается в истории, но и приспосабливается к ограниченности исторического времени и исторического места. Свет излучается в темной среде. Бесконечный Бог говорит ограниченным человеческим языком, в ограниченных положениях известной эпохи и известного народа. Откровение есть всегда и прикровение, в откровении есть экзотерическое и эзотерическое.

Научная историческая критика должна быть совершенно свободна, и ее работа может иметь очищающее и освобождающее для христианского сознания значение. Но историческая критика не может решать никакого религиозного, духовного вопроса, она имеет принципиальные границы. Эти границы можно видеть на так называемой мифологической теории, отрицающей историческое существование Иисуса.<sup>15</sup> Мифологическая теория, исторически очень сомнительная, была даже полезна для обнаружения границ исторической критики.

Так называемая «проблема Иисуса» неразрешима истори-

---

<sup>15</sup> См. Guignebert. Le problème de Jésus; M. Goguel. Jesus de Nazareth; Couchoud. Le mystère de Jésus; A. Drews. Die Christusmythe; Batiffol. Orpheus et l'Évangile; A. Schweitzer. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Огромное значение имела книга: D. Strauss. Leben Jesu.

ческим исследованием, она остается неуловимой. Нет достаточных исторических данных для написания биографии человека Иисуса. И религиозно так и должно было быть.<sup>16</sup> Это тайна, невидимая извне в истории, раскрывалась в религиозном опыте христианской общины. Разрешение «проблемы Иисуса» лежит в той области, где план исторический соприкасается с планом метаисторическим. Но для исторической науки метаисторическое существует не как реальность, а как верования и идеи церковных обществ. Заблуждение эпохи, не знавшей еще исторической науки и исторической критики, заключалось в том, что историческое почиталось метаисторическим, т. е. священным, и потому человеческие привнесения и искажения считались неотъемлемой частью божественного откровения. Это особенно ясно на Библии, в которой есть религиозный свет и явления религиозного порядка, но очень перемешивались с этим обыкновенные исторические события и искажения ограниченного сознания еврейского народа. Древнееврейское понимание Бога было порождением еще темного сознания еврейского народа, и лишь у пророков происходит возвышение над этим ограниченным сознанием. Так и на Евангелии, в котором рассказывается о событиях метаисторических, лежит печать ограниченности языка и понятий еврейского народа в известный период его существования, в нем лишь прорывается вечный божествен-

---

<sup>16</sup> В этом отношении любопытна последняя книга: Guignebert. *Le Christ*. Чувствуется беспомощность.

ный свет. Библия, Евангелие созданы исторически, со всей ограниченностью и запутанностью исторического, но в них излучается и сверхисторическое.

Не может быть авторитета исторического. Но благодаря внедрению метаисторического в историю историческое получает смысл. Христианское откровение и действовало в истории, и было искажено в истории. В этом сложность отношений божественного и человеческого, сложность взаимодействия Бога, человеческой свободы и необходимости. Бесконечное откровение и являет себя в конечном, но конечное никогда не может вместить в себе бесконечное, всегда остается перспектива бесконечного, бесконечное творчество и бесконечное откровение. Человек не есть существо статическое, раз навсегда данное в готовом виде. Человек есть существо динамическое, творческое и развивающееся, в нем скрыта бесконечность. Объем человеческого сознания меняется, сознание может расширяться и суживаться, углубляться и выбрасываться на поверхность. Этим уже определяется ступенность откровения и его незавершенность. Возможна бесконечность в раскрытии Духа и духовного мира. Кристаллизация конечного искажает перспективу не только будущего, но и прошлого. Ограниченное сознание, суженное и поверхностное, сознание среднего человека обыденности, и откровение принимает в соответствии со своей природой. Возражать против возможности нового откровения, откровения продолжающегося и завершающегося, можно только при

статическом взгляде на человека, при допущении совершенной пассивности человека в восприятии откровения. Но откровение богочеловечно.

Историчность имеет положительный и отрицательный смысл. Все существующее, все живое исторично, имеет историю. Историчность указывает на возможность новизны. И вместе с тем историчность указывает на относительность и ограниченность. Историчность искажает. Христианство исторично, в этом его сила, его динамизм. И христианство искажено историчностью, искажено историческим временем, релятивизировано. Историзм есть коренным образом ложная философия историк. Историзм, в сущности, делает невозможным философию истории, которая всегда возвышается над релятивизмом историзма. Историзм не знает смысла. Лишь мессианское сознание конструировало историческое и делает возможным раскрытие смысла истории. Мессианское сознание ждет откровения в грядущем явлении, сообщающем высший смысл истории, явление Мессии и мессианского царства. Греческая мысль не знала мессианского ожидания, история была для нее круговоротом, и золотой век был в прошлом, поэтому она не имела философии истории и не знала смысла истории. Мессианизм имел древнееврейские и отчасти персидско-иранские источники.<sup>17</sup>

Христианство остается мессианским, оно ждет второго

---

<sup>17</sup> См. любопытную книгу Autran. Mitra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme.



явления Мессии и мессианского царства. Но католическая теология сопротивляется всякому внесению мессианской идеи внутрь христианства из боязни профетизма.<sup>18</sup> Первохристианство, бесспорно, было настроено эсхатологически. Но раскрылась перспектива длинного исторического пути между двумя явлениями Христа-Мессии, когда вместо Царства Божьего образовалась церковь; христианство, ставшее историческим, начало приспосабливаться к этому миру, к царству Кесаря. Лишь немногие в «историческом христианстве» ждали нового откровения Духа Св., и то часто в искаженной форме. Профетическая сторона христианства была ослаблена и исчезла почти совсем. Историческое христианство приняло организовано-догматический и авторитарный характер. Историческая церковь была признана наступлением Царства Божьего. Идея Царства Божьего, которой проникнуто Евангелие, есть идея Профетическая. «Да приидет Царствие Твое». Царства Божьего еще нет, наш мир не походит на Царство Божье. Его мыслить можно лишь эсхатологически.

Бессилие исторического христианства, обнаружившееся в нашу эпоху, определяется и объясняется ослаблением профетического духа, окостенением в духе исключительно сакраментально-священническом. Ожидание нового откровения Св. Духа ушло в глубину. Об этом будет говориться в

---

<sup>18</sup> См. книгу доминиканца Féreti. L'Apocalypse de St. Jean. Vision chrétienne de l'histoire.

последней главе этой книги. Сейчас эта проблема меня интересует исключительно с точки зрения критики откровения. Нельзя достаточно часто повторять, что откровение богочеловечно, что христианство есть религия богочеловечества и предполагает веру не только в Бога, но и в человека, активность не только Бога, но и человека. Тогда только можно понять трагические судьбы христианства в истории. Фр. Баадер великолепно говорит, что и человек захотел быть человеком без Бога, но Бог не хотел быть Богом без человека и потому стал человеком. Идею продолжающегося откровения не должно смешивать с рационалистической идеей Лессинга о религиозном воспитании человечества. Существует сложная экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, и она с наибольшей остротой обнаруживается в германской мысли.

# **Глава II**

## **Диалектика божественного и человеческого в германской мысли. Значение ницше.**

### **Диалектика троичности**

Тема богочеловечества – основная тема христианства. Я бы предпочел сказать не богочеловечество – выражение, излюбленное Вл. Соловьевым, – а богочеловечность. Христианство антропоцентрично. Оно возвещает освобождение человека от власти космических сил и духов. Оно предполагает веру не только в Бога, но и в человека, и этим отличается от отвлеченного монотеизма, иудаизма и ислама, от брахманизма. Нужно решительно сказать, что христианство не есть религия монистическая и монархическая, это религия богочеловеческая и тринитарная. Но жизненная диалектика между Божеством и человечеством так сложна была, что человеческое было часто унижено в истории христианства. В исторической судьбе богочеловечности то божественное поглощало человеческое, то человеческое поглощало божественное. Самый догмат о богочеловечестве Иисуса Христа выражал тайну богочеловечности, соединения двух природ без смешения и тождества. То было символическое выраже-

ние тайны. Но монархическая и монистическая тенденция всегда существовала в христианской истории и иногда преобладала.

В моей старой книге «Смысл творчества» я говорил, что христологическому догмату должна соответствовать новая антропология – христология человека. Но лишь в грядущем она может вполне раскрыться. Настоящей христианской антропологии еще не было. В патристике более всех к ней приближался св. Григорий Нисский, наиболее философ из учителей церкви, он пытался поднять достоинство человека.<sup>19</sup> Но за ним мало следовали. Только христианство учит, что Бог стал человеком.<sup>20</sup> Пропасть между Богом и человеком была преодолена. Раскрывается человечность Бога, не только божественное в человеке, но и человеческое в Боге. Если до конца продумать человечность Христа, то нужно признать, что второе лицо Св. Троицы есть предвечный человек. И тайна эта совсем не означает допущения тождества между человеком и Богом, что было бы равносильно рациональному отрицанию тайны.

В первые века христианства, когда велись догматические споры и вырабатывались догматические формулы, в которых хотели выразить в символах события духовного мира,

---

<sup>19</sup> См. две новые католические книги о св. Григории Нисском: Hans von Balthasar. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* и Jean Daniélou. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*.

<sup>20</sup> В Индии идея боговоплощения имеет совсем другой смысл.

разворачивалась сложная диалектика об отношении божественного и человеческого. И возникновение ересей, и обличение ересей с этой темой связаны. Арианство, монофизитство, монофелитство, несторианство – все это ереси о богочеловечности. Споры были приурочены к проблеме христологической, т. е. отношения двух природ во Христе. Но самая проблема шире и глубже, она затрагивает отношение между божественным и человеческим вообще. Пусть проблема христологическая была разрешена уже в первые века и была найдена форма соотношения божественного и человеческого во Христе, по ту сторону монизма и дуализма. Но в нашу мировую эпоху – говорю об эпохе Духа – вопрос становится иначе, ибо становится с небывалой остротой вопрос о человеке, которого в такой форме еще не знала патристическая эпоха, и меняется само богосознание в зависимости от изменения сознания человека.

Новая душа познала свободу – искания и соблазны свободы и рабство от свободы в такой остроте, в такой глубине, каких не знали прежние христианские души. Душа человека не улучшилась, но очень усложнилась и развернулась, и этому соответствует другое сознание.

Человек стал менее цельным, более раздвоенным, и новые тревожные вопросы встали перед ним. Катехизисы не отвечают на эти вопросы. В мировой культуре, в литературе и философии явились люди пророческого типа; таковы Достоевский, Киркегард, Ницше, Вл. Соловьев, Л. Блуа и

др. Отцы и учителя церкви, богословы-схоластики не могут ответить на поставленные ими темы. Пророческий огонь всегда был возрождающей силой в окоченевшей, охлажденной духовной жизни. Другой же возрождающей силой была мистика.

Для темы об отношении божественного и человеческого мистика очень сложна. Некоторого типа мистики имеют уклон к монизму, к признанию лишь одной природы, к угашению человеческой природы в Божестве. Таков всякий квиетизм. Для диалектики богочеловечности интересен янсенизм. Классический образец мистического монизма мы встречаем в религиозной философии Индии. Такова и религиозная философия Шанкары, для которого наша душа – Браман, Единое, Sat – противопоставляется всякому происхождению и становлению.<sup>21</sup> Самый замечательный из современных религиозных философов Индии Ауробиндо учит, что нужно отказаться от идеи, что мы авторы наших действий, – через нашу личность действует универсальное. Безличность есть условие соединения с Божеством, необходимо достигнуть безличия и безразличия.<sup>22</sup> Душа есть частица Божества.

Мистику часто обвиняют в уклоне к пантеизму, и этим часто злоупотребляют. Это связано с непониманием языка ми-

---

<sup>21</sup> См. цитированную книгу Lacombe. *L'Absolu selon le Védânta* – Шанкаре противопоставляется Рамануджа.

<sup>22</sup> См. «*Le Bhagavad-Gîtâ*» interprété par Aurobindo.

стики. Но необходимо сказать, что когда пантеизм действительно есть, то он есть не столько ересь о Боге, сколько ересь о человеке, умаление значения человека, умаление роли человеческой свободы и человеческого творчества. Судьба европейского гуманизма, его внутренняя драма, ставит совершенно новую религиозную тему. Это и есть тема о богочеловечности.

Для диалектики божественного и человеческого огромное значение имеет судьба немецкой мистики и немецкой философии. В немецкой мысли огромную роль играет категория судьбы (Schicksal). Это слово постоянно употребляется в немецких философских книгах. Ничего подобного нельзя найти в книгах французских и английских. И это не случайно. Германский народ есть народ трагический по своей судьбе. Это связано с духовными свойствами этого метафизического народа и с какой-то его духовной болезнью. Стало общераспространенным мнение, что германская мысль, германская мистика всегда склоняются к пантеизму, что таковы свойства германского духа. Несмотря на слишком большую распространенность этого мнения, в нем заключается доля истины, что и постараемся раскрыть. Я бы сказал, что судьба немецкой мысли есть драма в трех актах, и вся драма разыгрывается на тему взаимоотношения божественного и человеческого. Кронер, написавший самую замечательную историю германской идеалистической философии, с энтузиазмом говорит, что метафизический ренессанс начала XIX

века в Германии носил характер профетический, мессианский, эсхатологический.<sup>23</sup> И это совершенно верно. Подобного духовного подъема нельзя найти ни во французской, ни в английской философии. Во Франции мессианские и профетические идеи связаны были главным образом с социальной мыслью. Духовный срыв германской мысли заключается в необыкновенной трудности для нее признать тайну богочеловечества, тайну двуединства, в которой происходит соединение двух природ без их смещения. Но это означает затруднение в признании тайны личности. Антиперсонализм свойствен всей германской идеалистической метафизике, за исключением Канта, который занимает особенное место. Но нельзя не признать, что в германской мысли, в германской духовности происходила гениальная диалектика, имевшая огромное значение для судеб европейского сознания. Как описать акты этой великой драмы, не только интеллектуальной, но и духовной?

I акт. Германская мистика и Лютер. Германская мистика есть прежде всего Мейстер Экхардт. Он сложнее, чем раньше о нем думали, он был не только мистик, но и теолог, хотя более великий мистик, чем теолог.<sup>24</sup> Как теолог он даже близок к Фоме Аквинату. Но меня интересует только мистик, интересует, когда он говорит языком мистики, а не языком теологии, в этом была его гениальность и его значение. И вот

---

<sup>23</sup> См. Kroner. Von Kant bis Hegel.

<sup>24</sup> См. одну из новых книг A. Dempf. Meister Eckhardt.



у Экхардта-мистика был несомненный уклон к мистическому монизму. Учение его предлагали назвать не пантеизмом, а теопантеизмом, но это мало меняет дело. Экхардт стоит в линии неоплатонической мистики, он родственен не только Платону, но и индусской религиозной философии. Этим несколько не подвергается сомнению христианство Экхардта. Я совсем не думаю, чтобы религиозная философия Фомы Аквината была более христианской, чем религиозная философия Экхардта, который, во всяком случае, шел в глубину духовности, в Innerlichkeit.

Самое глубокое и самое оригинальное у Экхардта – это его идея Gottheit, Божества, которая приоткрывает большую глубину, чем идея Бога – Творца мира, и находится вне противоположения субъекта и объекта. Бог есть уже вторичное, а не первичное. О Gottheit можно мыслить лишь совершенно апофатически. Срыв Экхардта был не в том, что он утверждал совершенный монизм в отношении Gottheit, срыв в том, что он в отношении между человеком и Богом утверждал монизм, т. е. был монофизитом. У него творение оказывается ничтожным, лишенным сущности и ценности. Все сотворенное ничто. Самое существование человека есть как бы грех. Тут уже обнаруживается противоречие германской мысли. Утверждается большая свобода человека в его движении внутрь, к духовности, к Богу, и вместе с тем отрицается самостоятельность человеческой природы, свобода человека, человеческая свобода, утверждается мистический де-

терминизм. Р. Отто, сравнивая мистику Шанкары и Экхардта, говорит, что оба ищут спасения, бытия и для них познание – путь спасения.<sup>25</sup> По мнению Отто, мистика Экхардта не принадлежит к типу мистики гностической, теософической, как мистика Я. Бёме. Различие верно схвачено, но преувеличено, так как у Экхардта есть сильный метафизический элемент, который отличает ее от христианской мистики, занятой исключительно описанием духовного пути души к Богу. Тема германской мистики всегда метафизически-космологическая.

Для экзистенциальной диалектики божественного и человеческого очень важен Лютер, который связан с германской мистикой, хотя сам мистиком не может быть назван. Особенный интерес представляет его книга «De servo arbitrio», направленная против Эразма. Это очень острая книга. Парадокс в том, что в борьбе за свободу христианина против власти авторитета над совестью Лютер совершенно отрицает свободу человека и утверждает исключительное действие Бога и Божьей благодати в религиозной жизни. Единственное, что должно исходить от человека, это вера. Спасает только вера, которая тоже от благодати, это и представлялось Лютеру освобождением от власти авторитета. Человек не имеет никакой самостоятельности в отношении к Богу, в отношении к Богу может быть лишь вера. Но при этом в мире человек может быть очень активен. Традиционное же

---

<sup>25</sup> См. цитированную книгу R. Otto. West-Östliche Mystik.

католическое учение о свободе воли с вытекающими из него добрыми делами, необходимыми для спасения, представлялось Лютеру почти кощунственным, посягающим на всемогущество и величие Бога. Он отрицал не только свободу воли, но и человеческий разум признавал дьяволом. Он обвинял католичество в пелагианстве. Лютеровское учение о рабстве воли часто грубо понималось, и совсем не видели, какая глубокая и сложная метафизическая диалектика из него вытекает. Трудно было предвидеть, что в дальнейшем отсюда получится германская метафизика начала XIX века. Божественное поглощает человеческое. Это внутренний процесс, в котором человеческое не насилуется извне. Но тайна богочеловечности исчезает, как исчезает она у Экхардта.

Последнее и наиболее интересное явление протестантизма в Европе – диалектическая теология Карла Барта и его единомышленников находится в той же линии отрицания богочеловечности. Для К. Барта Бог есть все, человек же есть ничто. И тут мы встречаемся с парадоксом, в котором все обращается в свое противоположное. К. Барт – дуалист, а не монист, он утверждает разрыв между Богом и человеком, бездну, отделяющую человека от Бога. Но если человек есть ничто, а Бог есть все, есть единственная реальность, то это есть другая, прикрытая форма монизма и даже пантеизма. Для того чтобы не было монизма и пантеизма, нужно, чтобы человек не был ничто, чтобы в нем было достоинство и была свобода человека. Так и Кальвин был крайним врагом

пантеизма, но парадоксально про него можно сказать, что он пантеист, потому что принижает человека и умаляет его реальность, и для него подлинное бытие есть лишь Бог и Бог есть все. Так сложна и запутанна диалектика божественного и человеческого, так трудно вместить тайну богочеловечества. Это гениально раскрывается в германской философии XIX века. Единственный немецкий мыслитель, который был наиболее близок к идее богочеловечества и богочеловечности и потому наиболее близок к русской религиозной философии, – это Фр. Баадер.<sup>26</sup> Но он стоял в стороне от главного пути, на котором раскрывалась диалектика божественного и человеческого.

II акт драмы есть германская идеалистическая философия, самое значительное явление в европейской философии. Какая связь II акта с I? Связь с Экхардтом была понятна, но не сразу можно понять связь с Лютером. Самое глубокое надземное влияние на германскую метафизику имел, бесспорно, Я. Бёме, но это связано с другой темой, не той, которая меня сейчас более всего интересует. С Бёме связана вся оригинальность германской метафизики, ее отличие от метафизики греческой и средневековой, иное понимание отношения между рациональным и иррациональным. Но в проблеме отношения между божественным и человеческим, в проблеме богочеловечности Бёме был гораздо более христи-

---

<sup>26</sup> См. новую самую обстоятельную книгу о Фр. Баадере E. Susini. Franz von Baader et le romantisme mystique, два тома.

анин, чем Гегель или Фихте, менее монистом. Очень часто говорят, что Лютер породил философский идеализм и что немецкая философия расцвела на почве протестантизма.

По первому впечатлению нет ничего более противоположного, чем Лютер и Гегель. Первый проклял разум, как дьявола, второй обоготворил разум. У первого все идет от благодати, и это совсем неблагоприятно для метафизического познания. При более внутренней точке зрения можно понять, почему отрицание разума превратилось в дерзновенное утверждение разума. Лютер не был философом, это натура пророческая, и он не мог и не хотел философски осмыслить свое проклятие разума. Но разум Лютера совсем иной, чем разум Гегеля: лютеровский разум человеческий, в то время как гегелевский разум божественный, как и разум Фихте и всех идеалистов начала XIX века. Разум Гегеля, который наиболее интересен для этой темы, есть не разум Лютера, а благодать Лютера. У Гегеля познает не человеческий разум, а божественный разум, и все у него происходит от благодати. Акт познания, акт религиозный совершается не индивидуальным человеком, а универсальным духом. Также «я» у Фихте не индивидуальное и не человеческое, а божественное, универсальное «я». В германской метафизике начала XIX века все находится на острие и может упасть в противоположные стороны. Философию Гегеля, которая была завершительным явлением, можно истолковывать или как окончательное поглощение божественного человеческим и

как выражение гордыни человека, или как окончательное поглощение человеческого божественным и как отрицание человеческой личности. Оба движения возможны из Гегеля. Восстание Достоевского и Киркегарда во имя индивидуального человека было восстанием против Гегеля, против его универсального духа, против тиранического господства всеобщего над индивидуальным. Гегелю принадлежит выражение: «die Religion als Selbstbewusstsein Gottes».<sup>27</sup> Э. Гартман, который вдохновлялся не только Шопенгауэром, но и Гегелем, строит свою религию духа на этом гегелевском понимании религии и отношения между божественным и человеческим.<sup>28</sup> Немецкая метафизика создает настоящий миф, который может быть обращен и к оптимизму, и к пессимизму. Э. Гартман истолковывает его пессимистически. Бессознательный Бог в порыве безумной воли сотворил горе бытия. Но в человеке изначально бессознательный Бог приходит в сознание и раскрывается возможность освобождения от страданий бытия.<sup>29</sup> Но и у оптимиста Гегеля Бог приходит в сознание в человеке, и это сознание достигает своей вершины в философии самого Гегеля.<sup>30</sup> Так совершалась деформация темы, поставленной самым гениальным мисти-

---

<sup>27</sup> Религия как самосознание Бога (нем.).

<sup>28</sup> См. Eduard von Hartmann. Die Religion des Geistes.

<sup>29</sup> Это хорошо выражено в книге ученика Э. Гартмана Дрекса «Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes».

<sup>30</sup> О понимании религии см. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

ком гностического типа Я. Бёме. У последнего, проникнутого христианством и Библией, из Ungrund'a, предшествующего бытию мира, в вечности, а не во времени, происходит Богорождение, разворачивается Св. Троица, которая уже творит мир.<sup>31</sup> В германской метафизике, полной мотивов старой мистики, идеальная последовательность меняется. Из Ungrund'a, из глубины темного бессознательного, творится мир, и в этом мире создается Бог. Фихте, Гегель, отчасти Шеллинг учат о становлении Бога. Мировой процесс есть Богостановление, в человеке Бог окончательно становится сознательным. Происходит и обожествление человека, и отрицание человека. Нет чисто человеческого, отличного от божественного и стоящего перед Богом в совершающейся драме. Последствия этого выясняются в III акте. Главной ущербностью германской метафизики, гениального явления человеческой мысли, был ее антиперсонализм.

Философия Гегеля, стремившаяся к конкретности, но ее не достигавшая, подавлявшая человеческую индивидуальность, вызвала реакцию человеческого против универсального духа. Божественное было понято как выражение порабощенности человека.

III акт драмы начался с Фейербаха, мыслителя очень замечательного.<sup>32</sup> По Фейербаху, человек сотворил себе Бога по

---

<sup>31</sup> См. Н. Бердяев «Из этюдов о Якове Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе». «Путь». № 20.

<sup>32</sup> Главная книга Фейербаха «Das Wesen des Christentums» несправедливо за-

своему образу и подобию, отчуждая в трансцендентную сферу свою собственную высшую природу. Отчужденная природа должна быть возвращена человеку. Вера в Бога была порождением слабости и бедности человека. Сильный и богатый человек не будет нуждаться в Боге. Тайна религии антропологическая. Идея Бога заменяется идеей человека, теология переходит в антропологию. У Гегеля Бог приходит к самосознанию в человеке. У Фейербаха достаточно самосознания человека, самосознание Бога в нем есть лишь самосознание самого человека, своей собственной человеческой природы. И там есть всего одна природа. Абсолютное божественное заменяется абсолютным человеческим. Фейербах провозглашает религию человечества. Книга материалиста Фейербаха о сущности христианства написана в стиле мистических книг. Натура самого Фейербаха остается религиозной. Но обоготворение человеческого у него есть обоготворение рода, общества, а не индивидуального человека, не личности. В этом смысле его философия, не менее чем гегелевская, остается философией общего, родового, универсального, он не персоналист. Это переход от Гегеля и Фейербаха к Марксу. Фейербах – важный диалектический момент в соотношении божественного и человеческого в немецкой мысли, мысль остается монистической по своей тенденции, нет богочеловечности. Гегель воздает Богу принадлежащее человеку, Фейербах же воздает человеку принадлежащее Бо-



гу. Оба перемешивали божественное и человеческое. И не так труден был переход одного в другое. Уже Хомяков предвидел, что Гегель породит материализм. Фейербах – дитя Гегеля, как потом Маркс. В этом было свершение судьбы этой гениальной диалектики.

Дальнейший шаг был сделан Максом Штирнером и в конце Марксом в одном направлении и Ницше в другом. Макс Штирнер хочет быть более последовательным, чем Фейербах. Он отрицает реальность человека, общества и других общностей, для него реально только собственное «я», Единственный – и весь мир лишь его собственность. Его книга «Единственный и его собственность» также иногда напоминает старые немецкие мистические книги, как и «Сущность христианства» Фейербаха. Но вот что поразительно. Можно подумать, что М. Штирнер – крайний индивидуалист, что для него высшую ценность имеет индивидуально-единичное. Ничуть не бывало, в действительности он такой же антиперсоналист, как и Гегель. Совершенно ясно, что Единственный М. Штирнера не единичный человек, не человеческая личность, а псевдоним божественного. М. Штирнер, как и Фейербах, производит впечатление материалиста, но если глубже вникнуть, то Единственный носит почти мистический характер, и в книге об Единственном звучат ноты старой германской мистики, в которой зачался весь диалектический процесс мысли. Единственный есть универсум, даже не микрокосм, а макрокосм. В желании, чтобы человек об-

ладал всей вселенной, есть что-то верное, но штирнеровская философия бессильна это обосновать.

У Карла Маркса по-другому явится божественно-универсальное и всеобщее – как социальный коллектив, как грядущее совершенное общество, в котором также может потонуть человеческая личность, как она потонула в гегелевском абсолютном духе и в штирнеровском Единственном. Истоки Маркса были гуманистические.<sup>33</sup> Он обличал капитализм, потому что в нем происходит отчуждение человеческой природы, дегуманизация, рабочий превращается в вещь, *Verdinglichung*. И он хочет вернуть рабочим их отчужденную природу. Это мысль замечательная, которая была распространением на социальную сферу идей Гегеля и Фейербаха об отчуждении. Это я называю объективацией. Но в Марксе обнаруживается один из пределов диалектики гуманизма, в котором он переходит в антигуманизм. Процесс этот имеет глубокие метафизические основы. Когда человеческое утверждается как единственное и высшее и отрицается божественное, то человеческое начинает отрицаться и подчиняться всеобщему, то Единственному Штирнера, то социальному коллективу Маркса. Всегда торжествует антиперсонализм. По-иному, но с наибольшей остротой и гениальностью это обнаруживается у Ницше, в его трагической судьбе. Ницше требует специального внимания. Прежде чем

---

<sup>33</sup> Особенно интересна в «Nachlass» статья «Philosophie und Nationalökonomie».

перейти к Ницше, замечу, что Киркегард, который, хотя и не немец, был связан с немецкой мыслью и немецким романтизмом, тоже испытывал затруднение в утверждении богочеловечности, т. е. двух природ. Он как будто бы отрицает человеческую природу Христа.

Жизнь Ницше была жизнью больного и слабого приват-доцента в отставке в горах Швейцарии, жизнью одинокой, без всякой деятельности, кроме писания книг. И в нем вместе с этим трепетала всемирная история, осуществлялась судьба человека более, чем у людей действия. Ницше пишет о последних вещах, о конечных судьбах. Можно было бы так определить основную тему жизни и творчества Ницше: как пережить божественное, когда Бога нет, как пережить экстаз, когда мир и человек так низки, как подняться на высокую гору, когда мир так плосок? Ницше мучился над проблемой религиозного и метафизического характера, тема Ницше была прежде всего музыкальная, в этом он типичный германец. Но его философия находилась в поразительном несоответствии с глубиной его проблематики. То была биологическая философия – скорее *Lebensphilosophie*, чем *Existenzphilosophie*, – связанная с дарвинизмом и эволюционизмом. Эсхатологическая идея сверхчеловека обосновывалась биологическим подбором. В России Ницше всегда иначе понимали, чем на Западе, у нас он был прежде всего религиозным явлением, для западных людей он был прежде всего философом культуры.

Тремя проблемами полно все творчество Ницше: отношением человеческого и божественного, которое для него есть сверхчеловеческое, творчеством человека, который должен творить новые ценности, и страданием, героической силой сопротивления страданию. Устремленность Ницше к божественной высоте выразилась в воле к преодолению человека. И он проповедует сверхчеловека, который есть для него псевдоним божественного. Тут разворачивается предельная диалектика божественного и человеческого. Ницше – дитя европейского гуманизма, его плоть от плоти и кровь от крови. Но он приходит к отрицанию человека. Ницше изменяет человеку. Человек для него стыд и позор, лишь переход к новой расе сверхчеловека. Заратустра говорит: «Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel – Mensch». И еще: «Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges, – und nicht der Mensch. Was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang ist und ein Untergang».<sup>34</sup>

В сверхчеловеке исчезает и божественное и человеческое. В Наполеоне восхищает проповедника сверхчеловека то, что он состоит из нечеловеческого и сверхчеловеческого, что в нем нет ничего человеческого. Ницше не хочет человека и человеческого. Он хочет стоять под знаком рока (amor fati); не хотел победы человека над роком, как хотел Маркс. В

---

<sup>34</sup> Одна из этих болезней называется, например: «человек». К сверхчеловеку лежит сердце мое, он для меня первое и единственное, а не человек. Если что я могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и гибель (пер. Ю.М. Антоновского).

этом видел он трагическое чувство жизни. Отсюда вражда к Сократу, идеализация инстинктов, мистика крови, родственная Гобино. Он защищает наследственность, аристократизм. Его считают индивидуалистом, но он антиперсоналист. Он не замечает, что дионисизм демократичен, а не аристократичен.<sup>35</sup> Враждуя с христианством, которое он знал только в упадочной, мещанской, утерявшей всякий героизм форме, он все же кое-что понял в нем, он понял, что христианство есть революция против аристократического принципа античной цивилизации, – последние будут первыми. У Ницше, как и у всей предшествующей германской мысли, нет двух природ, нет встречи, нет тайны богочеловечности, есть всего одна природа. Его считают атеистом. Это есть упрощение, непонимание того, что сознание и сознательные идеи не исчерпывают глубины человека. Ницше с горечью, со страданием говорит, что Бог убит. Есть огромное различие между атеизмом Фейербаха и атеизмом Ницше. Ницше хочется, чтобы Бог вернулся. Заратустра говорит:

Oh komm zurück,  
Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz!  
Mein letztes, – Glück!<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Это всегда говорил такой замечательный специалист по религии Диониса, как Вячеслав Иванов.

<sup>36</sup> Вернись ко мне, мой бог, – мое страданье, И счастье последнее мое!..(пер. Ю.М. Антоновского)

Как и героев Достоевского, его мучает Бог. Он близок к теме Кириллова. Он искал сверхчеловека. Но искать нужно человека, вполне человека. Нынешний человек еще не вполне человек, еще полузверь и нередко хуже зверя. В отношении Ницше к человеку есть коренное противоречие. Для него человек есть стыд и позор, он не хочет человека, он рассматривает его как средство. И вместе с тем он наделяет человека способностью к творчеству, творчеству ценностей, творчеству нового мира и способностью к героическому перенесению страданий.

Самой большой заслугой Ницше была постановка проблемы творчества. Он искал экстаза, и экстаз был связан для него с творчеством. Он был убежден, что человек может творить новые ценности. Истина для него творится, а не открывается. Истина не дана и не воспринимается им пассивно, а создается в жизненном процессе, в борьбе за могущество. Жизнь и есть творческий процесс, в котором создаются все ценности. В моей терминологии можно было бы сказать, что так называемая объективная истина есть иллюзия объективации. И в своей жажде творчества и вере в творчество Ницше был прав. Ведь и с чуждой ему христианской точки зрения истина есть путь и жизнь, а не вещь, не вещная реальность. Человек может творить новые ценности, может творить новую жизнь. Но есть границы человеческого творчества, человек не может творить живых существ, может их лишь рождать. Он не может сотворить даже блохи. И в этом

есть глубокий смысл. Существо, сотворенное человеком, не имело бы живого образа, было бы механизмом.

Надрыв Ницше был в том, что он хотел, чтобы человек сотворил сверхчеловека, чтобы божественное, которое не было сущим, было сотворено человеком, чтобы низшее породило высшее. Но откуда такое ничтожество, как человек, – а Ницше считал человека ничтожеством – найдет в себе силы сотворить сверхчеловечески-божественное? Для того чтобы оправдать творчество человека, творчество новых ценностей, нужна новая антропология.<sup>37</sup> Но философия антропологии самого Ницше была старая, она не могла увидеть в человеке творческой силы. Человек, ничтожное существо, должен сотворить Бога. Диалектика божественного и человеческого приводит к отрицанию и божественного и человеческого, к исчезновению в призраке титанически-сверхчеловеческого. Безумие Ницше объясняют его болезнью, но оно и духовно должно было бы явиться результатом нечеловеческого, надрывного усилия подняться на головокружительную высоту, в то время как высоты нет. Это характерное для германского духа стремление к героическому ничто.

Таково потрясающее видение Ницше дионисического мира. Две идеи владеют им – идея вечного возвращения и идея сверхчеловека. Эти две идеи находятся в противоречии. Идея вечного возвращения есть античная, греческая идея циклического движения. Идея сверхчеловека есть мес-

---

<sup>37</sup> См. мою книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека».

сианская идея и, как всякая мессианская идея, имеет персидско-еврейско-христианские истоки. Не случайно имя для своего самого гениального произведения Ницше взял у персов, которые внесли эсхатологическую идею в религиозное сознание. Я придаю мало значения печальной идее вечного возвращения, но огромное значение имеет идея сверхчеловека. У Ницше соединялась обращенность и к будущему, и к прошлому, прометеизм и эпиметеизм, он сочетал в себе элемент духовно-революционный и духовно-реакционный. Он жертва отрицания человеческого творчества историческим христианством.

Другая проблема, поставленная Ницше, есть проблема страдания. Он сам очень страдал, страдал от безнадежной болезни и от безнадежного одиночества. Он вел героическую борьбу со страданием. Никакая боль не мешала ему творить. Сила сопротивления страданию была для него мерилom ценности человека. Он хотел вынести страдание, не имея никаких утешений. Он восставал против христианства, потому что оно хотело дать смысл страданию и этим дать утешение. Только перенесение страдания без всяких утешений, без надежд на иную жизнь он считал героическим. С этим связано для него трагическое чувство жизни. Он искал опасности, любил ходить над бездной, не хотел гарантированности жизни.<sup>38</sup> Как понять в глубине отношение Ницше к христиан-

---

<sup>38</sup> С этим связано современное французское течение, которое представляют Bataille «L'Expérience intérieure», Camus и др. На это течение влияет также Л.



ству? Он был врагом христианства, считался самым страшным его врагом, писал о христианстве очень дурно и несправедливо, написал «Антихриста», самое, вероятно, слабое из своих произведений. Но Ницше был вместе с тем человеком, раненным Христом и христианской темой. Антиэрос был связан с эросом. Он боролся с Христом, но боролся как человек, для которого Христос был дорог в самой глубине его существа. Уже в состоянии безумия, он подписывал свои письма: «Раненный». У него, несомненно, есть сильный христианский элемент, хотя и извращенный.

Враг-Ницше гораздо ближе к христианству, чем благожелательный Гёте, которого совсем не коснулась христианская тема, который был к ней равнодушен. Он, может быть, единственный человек христианского периода истории, который прошел мимо христианства, не болел им. Он сумел внутренне устроиться без христианства. Потому его иногда называли великим язычником. Но и в Греции он не знал трагической религии Диониса. Известно, что Гёте очень боялся страдания и старался избегать его, он не любил трагедии. Клейст его отталкивал, и он был к нему очень несправедлив. Иногда его отношение к страданию производило впечатление малодушия, хотя он был человек сильный. Ницше же нельзя себе представить вне христианского периода истории, сколько бы он ни обращался к Древней Греции. Судьба его есть судьба европейского человека в христианском мире, один из пу-

тей христианского человека, вершина его экзистенциальной диалектики.

Сущность явления Ницше связана с диалектикой божественного и человеческого. Тема эта была задана еще в старой германской мистике. У Экхардта, у Ангелуса Силезиуса самое существование Бога зависит от человека. Это всегда очень беспокоило теологов, которые хотели увидеть в этом интеллектуальный онтологический смысл, т. е. смысл еретический, в то время как это было выражением духовного опыта. Когда мистики говорили, что Бог зависит от человека, то это может иметь двоякое истолкование: или признается, что существуют две природы, которые встречаются в любви и находятся во взаимодействии, или что существует одна природа, для одних лишь божественная, для других лишь человеческая. Путь германской метафизики привел в конце концов к Ницше, у которого созданное им человеческое означает исчезновение и Бога и человека. Значение Ницше огромное, в нем завершается внутренняя диалектика гуманизма. Явление его приводит к возможности и необходимости нового откровения о человеке и человеческом для завершения диалектики божественного и человеческого.

Киркегард предлагает начать не с сомнения, а с безнадежности. Безнадежность для него есть расстояние между субъективным и объективным. Но в опыте безнадежности должна раскрыться истина. Внутреннее не может быть вполне выражено во внешнем. Для меня это значит, что дух, который

всегда скрыт в субъективном, не может себя выразить в объективации, он в ней искажается. Киркегард один из истоков экзистенциальной философии. Это видно из того, что для него человек и его существование не могут быть объектом. Экзистенциальная философия связана с религиозным беспокойством, и у самого Киркегарда она определяется христианским опытом. Люди и их мирозерцания коренным образом различаются по тому, признали ли они существование «иного мира» или только «этот мир». Сам Киркегард имел христианский опыт, но это был опыт религиозной натуры, проходящей через раздвоение, через разрыв богочеловечности, через богооставленность.

У Гейдеггера, самого сильного из современных «экзистенциальных» философов, мы видим уже иное состояние. Киркегард имел влияние на его проблематику, но Бог заменен у него миром, и безнадежность не прорывается ни к чему иному. Он хочет построить онтологию, и построить ее таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Это противоречит коренным образом экзистенциальной философии, которая не допускает возможность онтологии, всегда основанной на объективации и рационализации.<sup>39</sup> Гейдеггер прошел через школу католической теологии, и это чувствуется в его учении о падшести *Gewortenheit*

---

<sup>39</sup> См. M. Heidegger. *Sein und Zeit* и превосходную книгу Woehlens. *La Philosophie de Martin Heidegger*; см. также Sartre. *L'être et le néant*. Сартр решительно отрицает «иной мир», и его философия прикрыта такой терминологией, как «онтология», «трансцендентное» и пр., которая вводит в заблуждение.

Dasein'a. Но разрыв человеческого существования (Dasein) и божественного у него достигает предельного выражения. Dasein есть лишь in-der-Welt-sein. Ничто есть основа Dasein. Это философия ничто. Dasein заменяет субъект. У него, как и у Сартра, феномен, то, что себя обнаруживает, имеет иной смысл, чем у Канта. Быть в мире есть забота, бытие и есть забота. Отсюда овременение. Мысль Гейдеггера подавлена объектным миром заботы. У него нет духа, нет свободы, нет личности. Das Man, обыденность, и есть субъект повседневного существования, из которого, в сущности, нет выхода. Метафизика есть внедрение человеческого существования в хаос грубого существования. Философия Гейдеггера принадлежит совсем другой эпохе, чем эпоха позитивистов, материалистов и атеистов XIX века. У него есть первородный грех, наследие католичества, у него существование человека и мира verfallen, падшие. Но откуда произошло падение? Откуда берется вина? Есть замаскированные моральные оценки. Наследием идеализма является то, что истина не есть соответствие с объектом, что человек сообщает истину познаваемому миру. Но нет оправдания возможности познания. Вместе с Dasein – историческое бытие. История открывает универсальное в единственном. Создание будущего есть проекция смерти. Гейдеггер говорит о Freiheit zum Tode. Цель нашего существования – свобода посмотреть прямо в глаза смерти. Искусство, политика, философия борются с хаосом, с грубым первичным бытием. Но откуда берется

для этого сила? Метафизика Гейдеггера связана с конечностью человеческого существования. В человеке нет прорыва в бесконечность. Мир есть мир заботы, страха, покинутости, обыденности, страшный мир. Это метафизика предельной богооставленности. Но божественное не является ни под каким псевдонимом, как у Фейербаха, М. Штирнера, Ницше, Маркса, и нет никакого довольства миром. Пессимизм Гейдеггера более последовательный и страшный, чем пессимизм Шопенгауэра, который знал утешение.

Троичность божества есть не только догматическая формула, но есть истина теологической схоластики, она имеет глубокий экзистенциальный смысл. Три есть священное число, потому что оно означает завершение, преодоление всякой двойственности, раздвоения. Вся оригинальность христианства в том, что оно не есть чистый монизм. Это как раз и вызвало сопротивление и вражду консервативного иудаизма. Чисто монистическая тенденция в христианстве есть ислам или возврат к иудаизму. Троичность Бога означает внутреннюю духовную жизнь в нем, и эта жизнь есть во всем мире. Откровение Троичного Бога противоположно пониманию Бога как чистого акта, как отвлеченного бытия, не раскрывающего в себе никакого конкретного существования. Есть Один, и есть его Другое, и есть выход, разрешение в Третьем, в священной Троичности.

Про Гегеля говорят, что он заменил христианскую рели-

гиозную Троицность троичностью чисто философской, в которой теряется религиозный смысл. Но вернее было бы сказать, что гегелевская Троицность взята из христианского религиозного опыта и получает философское выражение. Философия зависит от религии. Предвечная Человечность есть Божье Другое, второй лик Божества. Человеческая и космическая общность в свободе и любви есть разрешение Божественной Троичности, третий лик Божества.

То, что экзотерически называют миротворением, есть внутренняя жизнь Божества. И это нельзя сводить к тождеству, к монизму, к пантеизму. Тут мы встречаемся с разумно неразрешимой антиномией. Пантеизм есть рационализация. Есть две природы – божественная и человеческая, которые не тождественны. Но обе эти природы находятся в Божественной Троичности. Предвечно есть Божье Другое. Тайнственно сопрягается богочеловечность и Бого-троичность, тайна двух (богочеловек) и тайна трех (Божественная Троичность). Тайна Божественной Троичности противоположна пониманию Бога как господина и властителя, как самодержавного монарха. В Боге есть не только единство, но и идеальное множество. Во всех еретических уклонах первых веков, которые бились над умственным выражением божественных тайн, была частичная истина. Особенно в савелианстве, осужденном церковным сознанием, была истина, хотя и неполная. Троичность есть модусы откровения единого Божества и эпохи откровения. Но для разумного сознания,

привыкшего мыслить понятиями, тут все на острие, и истинное легко переходит в заблуждение, ошибочное может обнаруживать истинное. Различие, которое делают Экхардт и германская мистика между Gottheit и Gott, которое происходит от апофатической теологии, имело огромное значение. Есть божественная Тайна, невыразимая, по ту сторону Творца и творения, и есть Тайна Троичности, обращенная к миру. Бог, открывающийся миру и человеку, не есть Абсолютное: Абсолютное не может иметь отношение к чему-либо. Абсолютное есть невыразимая Тайна. Божество (Gottheit) есть невыразимая Тайна, в которой, верим, все разрешится. Но Бог (Gott) есть Тайна, себя приоткрывающая.

Мы говорим не о разных богах, но об одном и том же Боге, прикрывающем, себя и раскрывающем себя в разных ступенях. И различие тут лежит не в объекте, а в субъекте. В истории религиозного сознания человека и человеческих обществ происходит объективация Бога. Катафатическая теология имеет дело с Богом объективированным. Этому соответствует известная стадия социализированности христианства. Апофатическая или мистическая теология преодолевает границы объективированного понимания Бога, освобождает от искажающего антропоморфизма, от пониманий отношений между Богом и человеком по категориям государства и власти, суда и наказания. Мысль Фейербаха, что человек приписывает Богу свою собственную высшую природу, не есть аргумент в пользу отрицания Бога, скорее наоборот.

Это лишь означает, что существует соизмеримость между Богом и человеком, но не человеком как природным и социальным существом, а человеком как свободным духом. Экзистенциальная диалектика Божественной Троичности, как и диалектика божественного и человеческого, происходит в самой глубине существования.

Диалектика Божественной Троичности предполагает эпохи Троичного откровения, т. е. приводит к допущению возможности и необходимости третьего откровения. Но это означает понимание двух предшествующих эпох в свете Троичности, т. е. в свете откровения Духа как окончательного откровения. Лишь в Духе совершается и завершается откровение Божества и богочеловечества. Это есть откровение свободы, любви, творчества, откровение Божьей твари. Так произойдет соединение апофатической мистической теологии с экзистенциальной катафатической антропологией. Совершенно устарели споры о трансцендентном и имманентном, которые велись по поводу германского идеализма и некоторых течений католического и протестантского модернизма.<sup>40</sup> Имманентизм Гегеля или Э. Гартмана, резко монистического типа, находится вне интересующей меня проблемы богочеловечности.

Старый имманентизм, как и старый эволюционизм, не понимал катастрофического прерывного момента в духовном

---

<sup>40</sup> С другой стороны, совершенно неверно и произвольно пользуются словом «трансцендентное» такие философы-экзистенциалисты, как Сартр и Гейдеггер.



опыте и духовном пути. В этом отношении большое значение имело явление Киркегарда. Экзистенциальная философия, если она идет в глубину существования субъекта и основана на духовном опыте, не может быть имманентной философией в смысле XIX века. Но тут мы встречаемся с противоречиями и антиномиями. Раскрытие божественного в человеке и возвышение человеческого до божественного носит характер прерывности, трансцензуса. Существует духовный опыт трансцендентного и трансцендирования в человеке, это невозможно отрицать, не насилуя реальности опыта. Человек есть существо, себя трансцендирующее, выходящее за свои пределы, устремленное к тайне и бесконечности. Но опыт трансцендентного и трансцендирования есть внутренний, духовный опыт, и в этом смысле его можно назвать имманентным. Имманентным тут оказывается не пребывание в собственных пределах, а выход за эти пределы. Трансцендентное приходит к человеку не извне, а изнутри, из глубины. Бог более глубоко внутри меня, чем я сам. Это говорил уже Бл. Августин. Я должен к самому себе трансцендировать. Глубина может закрываться в человеке, и глубина эта требует прорыва, трансцендирования. Тайное через трансцендирование делается явным, это и есть откровение.

Откровение трансцендентного не есть эволюционный процесс, это процесс трагический в мире. Откровение объективируется и социализируется, тогда оно делается имманентным уровню человеческого сознания и общества. Про-

рок, апостол, святой, мистик переходят за пределы этой дурной имманентности. Говорят об имманентизме мистика, но этот имманентизм ничего общего не имеет с имманентизмом социальной обыденности, имманентизмом ограниченного сознания. Откровение трансцендентного в мире не есть эволюция, но предполагает эпохи, ступени и в отношении индивидуального человека, и в отношении к истории человечества. И мы стоим на грани агонизирующей старой эпохи и возникновения новой эпохи откровения, нового эона. Происходящее в глубине человека происходит в глубине Бога. Когда мы мыслим о предметах, выходящих за пределы мышления, то срывы, которые могут быть в разные стороны, всегда происходят от попыток рационализации тайны, в которую мы упираемся, т. е. от перевода на язык понятий того, что невыразимо в понятиях. Но это не значит, что мы ничего не можем сказать на человеческом языке. В человеческом языке, хотя и ущербно, присутствует логос и возможно, в мысли и языке, движение к пределу, к тайне. Существуют предельные идеи. Но мышление должно быть оплодотворено цельным духовным опытом. Агностицизм есть ошибочное ограничение человеческих возможностей. Нужно утверждать гностицизм, но гностицизм экзистенциальный. Старый гностицизм первых веков, в котором были искривления духовного опыта, оперировал мифами. Мы тоже должны оперировать мифами, мы не должны ограничиваться понятиями. Но наши мифы уже иные, не старые космические

мифы, связанные с язычеством, нет, основной миф есть миф о богочеловеческом и богочеловечестве, и миф этот реалистический.

Не может сохраниться статическое понимание Бога. Именно христианский Бог, Бог религии распятой Правды, может быть понят лишь динамически. В Боге есть в вечности совершающийся творческий динамический процесс. Это не должно понимать так, что Бог зависит от мира и происходящего в мире процесса, но так, что происходящий в мире процесс внутренне связан с происходящим в вечности, а не во времени процессом в Боге, т. е. с божественной драмой. И только потому происходящее с миром и человеком получает вечный смысл. Мир и человек, которые ни для чего не нужны были бы Богу, были бы случайностью и тем самым лишались бы всякого смысла. Мы должны дерзновенно признать нужду Бога в человеке, и эта нужда совсем не ограничивает Бога, ограничивала бы и унижала Его каменная неподвижность и самодовольство. В Боге есть тоска по любимом, и это дает высший смысл любимому. Вера в Бога есть вера в высшую Правду, возвышающуюся над неправдой мира. Но Правда эта требует творческого соучастия человека и мира, она богочеловечна, в ней действует идеальная человечность.

В этом сопряжении абсолютной Правды Божией с правдой человеческой скрыта вся тайна религиозной жизни. Разные разумные и оптимистические оправдания жизни давали люди. Оправдывали жизнь или через традиционно богослов-

скую идею Промысла Божьего, повсюду присутствующего (Бог во всем), или через идеалистическо-пантеистическую идею мирового развития духа, разума, идею Гегеля, Шеллинга и других великих идеалистов, или через позитивистическую идею мирового прогресса к совершенной, более разумной, свободной и справедливой жизни в будущем. Этими оправданиями, в сущности, отразились иррациональные начала в этом феноменальном мире, не объяснялось существование зла, торжествующего в мире, не улавливался трагический характер мирового процесса и невозможно было построение теодицеи. Наиболее неприемлемыми мне представляются все формы исторического пантеизма, который шире, чем обычно понимают пантеизм, и свойствен и самым ортодоксальным теологическим учениям. Для нашего феноменального мира верен не пантеизм, а дуализм, в нем происходит борьба полярно противоположных начал. Но дуализм этот не окончательный. Последнее слово, слово уже неизреченное, принадлежит Богу и Божьей Правде. Это лежит по ту сторону человеческого оптимизма и пессимизма. И это наша последняя вера. Это преодолевает трагедию, порожденную свободой, которая была путем человека и заключенного в нем мира. На этот запредельный мир не переносим уже никакой дуализм, никакие слишком здешние разделения на рай и на ад.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.