

(80) *С. 22*
декабрь 1938
13
№ 6
1938
81; 11; 13
270x210

Николай Бердяев.
(Гнозис и экзистенциальная философия)

I

Н. Бердяев является несомненно переводом из русских мыслителей, умевших заставить себя слушать не только у себя на родине, но и в Европе. Это сочинения переводят не только поэты и поэты-вспомогатели к себе самое сочувственное, даже восторженное отношение. К другим присутствиям, они не поставили его имя на ряду с нашими наиболее сбитыми и значительными философами - такими, как Д. Песня, Алексей Шенер, Николай Гартман, Гейденберг. И В. Соловьев переводит на нем не только (но и потому было даже полное собрание его сочинений), но его гораздо больше знают, чем Н. Бердяева и он никогда не приближал к себе интересы философов соответствующего круга. Можно сказать, что в кругу Н. Бердяева русская философия могла впервые представит перед судом Европа или, по крайней мере, всего мира. Но, в нашей эмигрантской литературе о нем почти не говорят. За пятьдесят лет своего пребывания за границей он выпустил целый ряд крупных философских работ: "Философия свободного духа", о "назначении человека", "и мир объективный", "дух и реальность", "новое средневековье" и напечатал в журнале "Наша", который он редактировал, много мелких и крупных статей по философским и социальным вопросам - но о нем в русской печати и за границей почти никто никогда не писал. Почему? Трудно сказать, почему. Во всяком случае тут не потому, что его не читали и имя не интересовали или интересовали мало. И тем не менее его подход к этим темам не может не заслуживать даже того, кто стоит в стороне от философских и религиозных вопросов.

Последняя книга Н. Бердяева "Дух и Реальность" хоть до известной степени комментарий и итог всего того, о чем он писал раньше. Но как всегда у него двойство, когда новая книга напоминает кой-что, что в предыдущих книгах не было. Уже в предыдущей своей книге: "и мир объективный" он говорил о "гнозисе" - теперь он говорит о "экзистенциальной философии". Экзистенциальная философия - тер-

X Это книга "Философия свободного духа" удостоена премии Французской Академии

миф, приписанный Киртсардому. Но можно сразу сказать, что Бердяев, по-
мня и очень близко к тому Киртсарда, с философией и интересом к нему, что
он почти не говорит о ней. И даже иной раз говорит с резко отри-
цательным отношением. В «назначении человека» мы читаем: «у такого на-
мечено и значительное место, как Киртсард, с тем значением, которое
мечено максимализма, максимализма безблаготворного, ^{противобуничованного} максимализма
любви». Уже из этих слов ясно, что, говоря о Киртсардовом термине,
Бердяев меньше всего расположен принять то, что Киртсард связывает
с экзистенциальной философией. Да ведь-ли и можно было иначе, Бердяев
будет всю философскую родословную от знаменитого немецкого мистика,
Якова Бёме и через Бёме от немецкого идеализма. В этом смысле
последняя из книг еще больше борется с идеями, тем же принципом. Сейчас в нем
кой философии ясно обозначилось стремление вернуться к Канту: сочинения де-
перса, Гартмана, Фейдлера об этом достаточно свидетельствуют. ^{Сам} ~~Дан~~ Ис-
серль, которому, казалось, судьба предназначила продолжить кантовский суб-
ъективизм, положил начало этому движению. Кантовская книга Бердяева
всегда правдиво охватывает кантовские идеи, не отступает в том
отношении от книги немецких философов. «Дух и реальность» в ис-
ходе имеет отношение к новому типу или новому лагерю повторить «копер-
никанский поворот» ^{к Кантовскому} философа. Центром дано движение дано не суб-
ъект, а объект. «Тайна реальности и реальности не в сосредоточенности
на объекте, предмете, а в рефлексии, обращенной на акт, совершаемый
субъектом». Эта мысль, которая всегда была близка Бердяеву, в последние
годы книжки пробуждается с особенной настойчивостью. Она напоминает, что
такие объекты ему удаются какими образом освободить познание от
высшего из аристотелевского учения принципа *adequatio rei et intellectus*.

1) Если мы не хотим не использовать, то, с одной из своих статей или работ Бердяев
говорит и о безблаготворности философии Канте. В «назначении человека» он употребляет
выражение «непрямой прогресс» и т.д. Канте. Знаменательно, что Курт Денерс, кото-
рому еще больше, чем Бердяеву, чужды философия и Киртсарда и Канте, с такой же ин-
тенсивностью отталкивается от них идеи. Возникновение или или нечто можно видеть влияние (Бердяев
также сильно отталкивается от Денерса)? В обоих случаях сходство — право запоминается.

и сиротничий с собою без принуждения и естественности, т. е. тот, кто не имеет, но хочет, и любовь человеческих душ. Мы видим, что это сущее так-же мало удается, как и богоугодному сего Канта: принуждения и естественности прилеплены к сущему не зря, как они прилеплены к объекту.

И это не смотря на то, что в своем последнем книге Бердяев все еще больше настаивает на том, что прежде, проводить дорогу сущего и идею богоугодности, в которой он всегда видит полное выражение христианства. В "Духе и правде" чувствуется особенно сильно то, "что", в котором и говорится. До сих пор Бердяев говорил о христианстве "теоцентрическим" или "христосцентрическим". Теперь он говорит о христианстве "антропоцентрическим" христианством. Это, конечно, не значит, что Бердяев отказался от идеи богоугодности. Но, конечно, это значит, что в двух-летней формуле - "Богочеловек" ударение перенесено на второй член. Иначе же и это для Бердяева не совсем ново! еще всегда, даже в своих ранних книгах все свое внимание сосредоточивал на человеке. Это философское эволюционное отношение к человеку, что в формуле "Богочеловек" второй член все больше и больше подчеркивается и выделяется, и, конечно, при установлении или связи, выделяется на счет первого члена. Так что, по мере того как растет и обогащается философическое содержание членства, уменьшается и движется Бог. До такой степени движется, что формула сама начинает терять устойчивость и просит опрокинуться: Богочеловечество готово прерваться в человекобожестве. Думаю, что буду очень близок к истине, если скажу, что в философии немецкого идеализма, эта возможность стала действительностью (Кантовская религия в предельно разумной). Конечно, Бердяев далек от этого. Но его убеждение. Кантовское, равно как и уверенность, что путь к истине идет через знание, заставлял его в такой раз почти с забвением думать на "свободное" немецкое мышление. "Даже в Евангелии, пишет он, нетона откровения духа самим человеком, человеческой ограниченности... Феноменологию откровения можно привести к сознанию того, что дух не свободен, принадлежит абсолютной"

принимать на себя божий обет иррационального бытия". Свобода — это такое, о чем
из основательнейшей идеи Бердяева, которая во всем его произведении раскрывается
со страстью, страстностью и с неограниченной искренностью. Является ли это тем, что
имеет послужившим Якова Блан, он постоянно говорит о свободе, при этом
также же, как и Яков Блан, и воспринимается на Блане через понятие идеалистической
философии, он считает свободу претирной, несомненной. Свободен ли
говорит, никакой философии в сущности и в области этой нечего. За это же
до того, как Гуссерль ввел слово феноменологии, Блан уже достаточно говорит
о свободе и о том, что свобода не сотворена Богом, а дана ему, как дана
люди. Иначе говоря, ^{сущности человеческой свободы} ~~человеческой свободы~~ Блан, и
говорит из мысли, ^{такой же свободы} ~~такой же свободы~~ (der Freiheit), dass sie ein Vermögen des Guten
und des Bösen ist. Бердяев много раз утверждает, что эта статья есть
лучшее из того, что философия дала на тему о свободе. Свобода претирна,
не сотворена и свобода есть вместе с тем неограниченная возможность
выбора между добром и злом. Это, конечно, верно и может быть наз-
вано феноменологией откровения, если после откровения разуметь то, что
мы находим в жизни св. Исаии. Там много не сказано ^и о том, что
свобода не сотворена, и о том, что свобода есть способность выбирать меж-
ду добром и злом. Но и Блан, и немецкий идеалист, и Бердяев не счита-
ют себя связанными Исаией, потому что они знают, что откровение
можно понять и понять только в Исаии. Это и есть источник открове-
ния — и у нас появились: Исаия. В "философии свободного духа" Бердяев
самым противоречивым образом высказывается о понимании свободы, кото-
рое привнес немецкой философии Блан. Приведу его собственные слова, так. В
понимании свободы определяется собой все его философское учение — или, выражаясь
старинным языком Бланкена, во всем его учении. Перед лицом "гипотезы фак-
тики" Ивана Карамасова Бердяев, не колеблясь, высказывает следующее ра-
зумление: "телесность Исаии, вочеловеченная ум не может понять, по-
тому что не создан безгрешным, блаженным, несогрешным но дух и страданиями
мира. Но грешный телесный мир, мир Исаии, ум отчужден от отчуждения

„духовного“. И сошлется на свидетельства великих мыслителей, преимущественно немецких — того же Бэна, Мастера Жюльардена, Дитмара Сильдуса, Магнера и др. Но разве опыт дает „знание“? Сами Канты, которых так много цитирует Бердяев, открывают свою „критику чистого разума“ словами: „Всякое знание начинается с опыта, но из этого вовсе не следует, что оно все происходит из опыта“. Больше того: в опыте, как таковом, знания еще нет. Всегда существует повод к нему, который старше опыта собственноручного или рационально усвоенного. Это так же относится к эмпирическому опыту, как и к тому, что Бердяев называет опытом духовным, в котором он видит проявление из иных миров. Значит, всякое знание, всякий „факт“ предполагает оформленный опыт — законченный, окончательный. Вот, приведенный ~~словами~~ ^{приведенный} сейтаев Бердяевым суждений именно потому и вправе называться знанием, что имеет эту форму — форму всеобщности и необходимости — безусловна присуща. „Доброе, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до появления зла“. Откажитесь у этого суждения от всеобщности и необходимости, откажитесь у него принудительности со всеобщностью и необходимостью сознания (все равно, пришла ли она от объекта или от субъекта), оно перестанет быть знанием. А неслучайно Бердяев во многих своих книгах страстно опирается на принудительность и сам по себе разумительный образчик отколовшейся от ее права сопровождающей и охраняющей личности. Бердяев провозглашает свободу как вечный дар — правда не дар, свобода вечно не сотворена — но все же, как дар, и в всяком роде, принуждению готов видится и фактически будет показателем на сущности права — любовь.

Ну как же быть, если откажемся ~~словами~~ ^{приведенный} Бердяевым суждениям от принудительности? Он утверждает: „свобода не сотворена“, „добро, победившее зло, есть большее добро, чем то, которое существовало до появления зла“) что не мешает быть света без тьмы и т. д. Такие понятия были, так понятия и другие немецкие мыслители. Но, вдобавок люди, которые думали и говорили иначе: Бердяев сошлется на опыт, Бердяев сошлется на инту-

разъ ели

ицѣю, но мы уже знаемъ, что опытъ не обеспечиваетъ истины, а, значитъ, чужды
 нѣмъ люди итѣ опытъ свѣдѣтельствующемъ о разномъ, то откуда знать, какой
 опытъ обеспечиваетъ истину? Можетъ же и съ интуиціей? Кто молчитъ не спалъ ли
 интуицію, кто не говоритъ даже въ intuitus mystici? Отвѣдно, опыта и интуиціи
 недостижимо. Когда Спиксу спросили, откуда онъ знаетъ, что со философіи истина,
 онъ отвѣтилъ: откуда, откуда мы знаемъ, что сумма угловъ въ треугольнике
 равна двумъ правымъ. Бергсезъ, конечно не приметъ ^{этого} отвѣта Спиксо: въ чуждомъ
 усматриваетъ рационализмъ. Но, тогда, какой все отвѣтъ можетъ онъ дать?
 Или, говорить иначе, какъ далъ съ опытомъ уже не отрицательныхъ релігіозныхъ
 мѣтъ, а знаменитыхъ, великихъ гениевъ, пророковъ и мистиковъ - псалмъ, на-
 ции, по словамъ самого Бергсеза, включая Мейстера Игнордъ, Маулеръ, Ате-
 лусъ Силезіусъ, Яковъ Беме и др. Вопросы первоначальной вѣрности и происхожденія
 того же или не въ вѣдѣніи Спиксо. Вопросъ этотъ въ Мейстера Иге-
 гарда. Онъ заявляетъ своимъ товарищамъ, что вѣще всего любовь. А я вамъ говорю,
 что отрѣшеніе вѣще любви. Надо прощитъ, надо вѣдрать - такъ истина? Тамъ
 ли (т.е. у апостола Павла), такъ любовь ставится выше вѣры и, стало быть,
 выше отрѣшенія или тамъ, такъ отрѣшеніе ставится надъ любовью? Или
 тамъ же Игнордъ заявляетъ, что Богъ оставаясь совершенно равнодушнымъ,
 мучитъ доводящихъ до него своимъ раскаяніемъ сына. И находитъ, что это
 хорошее отрѣшеніе вѣры и любви, и милосердія, и состраданія. "Ваме не
 только для радости, но и для Бога. А Игнордъ утверждаетъ, что Богъ
 безмолвно страдаетъ, своимъ своимъ сыномъ и мучитъ своимъ по слову
 чести, тамъ-же, какъ и самъ Игнордъ, когда ему пришлось поработать

1) Бергсезъ говоритъ даже о ограниченномъ рационализмомъ "Спиксо" - хотя мы знаемъ,
 что такъ обмолвка. Очень уже слабо ограничили не приметъ Спиксо и не можетъ быть
 тогда какой-нибудь мѣры, какъ Бергсезъ, кто не чувствуетъ. Только Богъ,
 что ^{центристъ} ~~чуждъ~~ ^{со} ~~глава~~ (книжка "О спасеніи человека" ("Смерть и безсмертіе") похваливъ
 навѣрно релігіознымъ Спиксо на тему amor erga rem aeternam et infinitam
 tam и со все sentimus experimurque nos aeternos esse. "Важно, чтобы понимая
 что во времени, она можетъ раскрываться въ настоящемъ мѣнѣ, въ глубинѣ мѣнѣ, какъ
 вѣчно настоящее. Вѣчно, вѣчно не самъ будущаго, а чуждъ настоящаго, чуждъ вѣчно
 бытъ мѣнѣ. Вѣчно Бергсезъ. Мѣнѣ Спиксо-Бергсезъ. И вообще въ "парадоксальномъ"

8

се ксеной своей, только бесспорно больше. Или иначе говоря Силсхед и чистота
 Зиггарда говорят о том, что *Deitas* как Боже или что Боже не может бы и
 мнѣннѣи просуществовать безъ чина. Если ставить это въ центрѣ своей
 религиозной философии) и мнѣннѣи богослова (напр. знаменитый Рудольф Шпигер)
 вѣннѣи въ этомъ издѣлѣннѣи постиженнѣи, самъ Бердяевъ, прибои въ оригн-
 алъ обширная издѣлѣннѣи изъ ихъ сочиненнѣи - претендентъ отъ богослова, стилиста,
 что мнѣннѣи мнѣннѣи пророчъ изъ иного мира - то, ксеномнѣи, то, самъ
 бы Паскалю хвостомъ прочтѣи прибои Бердяевъ Силсхед, онъ бы вѣннѣи
 слова неслѣднѣи: и кабанъ безумнѣи въ сердцѣ своемъ - нѣннѣи Боже. Онѣи -
 противъ „и нѣннѣи“. Которому нѣннѣи прибои? И кто тотъ, кому дано
существовать этими предположеннѣи? Такой вопросъ Бердяевъ не ставитъ,
 не можетъ ставить: ксеномнѣи свобода, опирѣи вѣннѣи
 въ неслѣднѣи дѣннѣи, не допускаетъ на него отвѣта. А мнѣннѣи прак-
 тически онъ безъ отвѣта обойтисъ не можетъ. Онъ вѣннѣи тотъ опѣи,
 который почему-либо больше говоритъ ему мнѣи ~~или~~ (вѣннѣи, не онъ вѣннѣи
 раснѣи опѣи, а опѣи вѣннѣи сѣи) - и на этомъ строчнѣи свои роднѣи
 и, что бы неслѣднѣи концѣи гонднѣи вѣннѣи, онъ сплѣннѣи на то, что
 издѣлѣннѣи или опѣи свѣннѣи мнѣннѣи о пророчъ изъ иного мира,
 бы то браннѣи какъ вѣннѣи группѣи опѣи мнѣннѣи въ мнѣи, какъ онъ вѣннѣи
 неслѣи, природнѣи. Въ этомъ, самъ помнѣи, прибои вѣннѣи сила ни-
 сани Бердяева. Въ противуположнѣи Достоевскому, Кирггарду и нѣннѣи
 (что бы говорить лишь о современнѣи), онъ на вопросахъ не мнѣи дано за-
 держиватисъ и задерживатъ своихъ нѣннѣи - онъ вѣннѣи торопнѣи отъ
 бѣннѣи, которые кто нѣннѣи какъ бы сами собой прибои. Онъ вѣннѣи то-
 вѣннѣи о „тепнѣи дѣннѣи Ивана Карамазова“ (мнѣи о замученнѣи дѣ-
 ннѣи), но неслѣи, когда нѣннѣи говорить о способахъ продолжнѣи нѣннѣи
 нѣннѣи и нѣннѣи мнѣи. Онъ вѣннѣи мнѣи „и нѣннѣи нѣннѣи“ и
 никогда не вѣннѣи о вѣннѣи. Онѣи сѣи нѣннѣи нѣннѣи въ
 знатнѣи степеннѣи дѣннѣи, нѣннѣи характеръ и, нѣннѣи
 снѣннѣи, что мнѣи онъ, мнѣи вѣннѣи свою роднѣи стилиста, гонднѣи
 нѣннѣи Бердяева, какъ и нѣннѣи Кирггарда опирѣи нѣннѣи: *beatitudo non est*
proemium virtutis, sed ipsa virtus.

свои притязания онъ связываетъ не съ Божьимъ, и не съ божественностью, ^{а съ человеческою} (принудительнымъ и плотскимъ) считаньемъ ее „возможностями“, установленнымъ безъ него и не для него. Вторую у Бергьева этика такъ разроетъ и, въ конце концовъ, утончируетъ натуру всей его мысли. Правда, онъ говоритъ о „парадоксальной этике“ (каковъ подготовитель его книги „о назначении человека“). Но этика парадоксальная не перестаетъ быть этикой т.е. сохраняетъ и свою демократичность и повелительность. Объ этике Бергьева можно сказать то-же, что Деисенъ, началъ сравнивать индусскую мысль съ европейскою, сказалъ объ этике Канта: въ ней человекъ, какъ Ding an sich, диктуетъ свои законы тавтологически эмпирическому. Бергьева, не смотря на то, что онъ постоянно твердитъ о свободе и возмущается отъ всей души всякого рода „принуждением“, не можетъ, какъ безъ воздуха жить безъ слова „то должно“. Онъ говоритъ: „выборное направление есть нравственный императивъ и при томъ во всемъ охраняетъ личность“. Или еще: „человекъ всегда долженъ поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственный вопросъ“. Согласенъ на М. Мейера и книгу Гурвита о Риме, онъ заявляетъ: „быть до конца личностью и личностью не помнить... есть абсолютный нравственный императивъ“. ~~Но~~ ^и даже считаетъ нужнымъ ретушировать и въ мизантропическую человеческую жизнь: „когда въ исповедованіе напущены отъ удовольствия половой страсти и отъ жара, съ должно чувствовать въ немъ отраву... но когда въ исповедованіе напущены, всякая жорты или морской воздухъ или ароматы лавовъ — туго противъ похоти“. То-же говоритъ онъ, и по поводу гуровича сомнамбулы, обитая коростомъ, честномъ и т.п. Правда, Бергьева сравнительно снисходительны: Бернардо Клервосский или Катерина Сигизмунда склонны были подозревать и проливать по чужу. Но не въ этомъ дело. Сейчасъ насъ занимаетъ преимущественно и даже исключительно строго принудительный характеръ даже парадоксальной этики. „то должно“ сохраняетъ у Бергьева ту-же независимость и власть,

1) ~~Книга~~ со своими утесами въ индивидуальномъ характере и свободе, быть можетъ была ближе къ истинѣ, чѣмъ другіе философы („Духъ и реальность“, 102)

2) Вздъ въ книгу I.

[illegible]

тому, что сам еще не достиг теодицеи. Так, что, не смотря на изобретения
наших ученых Вольтера, приходится вместе с Шеллингом признать, что в
теодицею свои лейбница сглотили все, что только может сглотить человек,
бывший на себя такую невыносимую задачу. Теодицею Якова Беме и мистиче-
ского ему во всем Бергьева похоронят, как мистиче, и не, знания о Божестве
Бога и соответственно этому, сходясь к пороку контрастности, показывающей
этот мир, даже и при безбожии Божь, все таки хорошо. Это больше: мир
в значительной степени именно потому хорош, что Божь не всемогущ и,
что, иррационально, в мире оказалось нечто, свобода, не Божьм созданием, но
все же являющаяся иррациональным и необходимыми условиями всего хорошего, о чем
может мечтать человек. Правда, свобода означает возможность зла. Но
иначе стоит на своем: эта возможность есть вовсе не нечто отрицатель-
ное, а нечто положительное. Бергьева приходится пойти в утеша при мысли,
что человек был бы брошен в мир, в котором не было бы несомненно
ни свободы, дающей ему возможность делать зло! Он был бы, автоматиче-
ской машиной. Он тоже не был бы, знает, что человек, т.е. человек, познав-
ший и добро и зло, был бы нехорошим человеком, ибо ему больше открылось. Даже
пред тем, что Бергьева описывает философскими терминами, диалектика
Ивана Карамазова — т.е. пред рассказом Достоевского об иудеевском рожени-
тельстве не колеблется: вот, все это бесспорно — зло, но Божь тут ничего подвлять не
может. Приходится отговаривать на наши вопросы, что не отнять у человека
возможности выбора между добром и злом и не лишить его при этом сво-
боды. Бергьева слышит Шеллинга, истинная свобода гармонируется со святой
необходимостью, т.е. дух и сердце, сознание и воля, свои законы, доброволь-
но утверждают то, что необходимо, — но он не слышит вопроса Достоев-
ского: зачем познавать это горькое добро и зло, если это так горько
стоит? Не потому не слышит, что он равнодушен или терпелив человек. На-

я врать и говорить вообще о Давиде и пр.) — он терпелив там же, где и Манкара-
в области, куда раздвигавшаяся в Палестину и запечатленная в Библии гора
никогда не доходит и доброты не имеет. [X] «О сущности человеческой свободы»

оборотъ: божья писанія его обиды и мстятъ, что онъ на правоту отъсвѣтъ. Но
 затравленный на мѣсто у матери генеральскими собаками мальчикъ — „фактъ“,
 безпомощно бросающаяся „Боженька, Боженька“ и вѣбъа ея ~~тоже~~ ^{тоже} фактъ. Боженька
 не можетъ вырваться изъ воли, какъ онъ не можетъ оторваться отъ мальчика гене-
 ральскихъ собакъ. Это „святая неодолимость“ — неслѣдуетъ покуситься на „свободу воли“
 — да между добромъ и зломъ, вѣнчанный даръ судьбы словесу. Оттого разнасть
 Карамасова обозначаются короткими, успокаивающими словами — „генеральский
 фактъ“ и не только не сводятся, какъ у Достоевскаго, на вопросъ о томъ,
 то, но какъ да затуманенность. Если-да Бердяевъ, вместе того, что въ тѣло
 мальчикъ „исполнительную свободу“ — задержался да на часахъ, о которыхъ повѣствуютъ
 намъ устами Карамасова Достоевскій — все радикально изменилось да. Онъ проклиналъ
 да эту свободу, какъ проклиналъ ее Карамасовъ и Достоевскій, проклиналъ да и самое
 „познаніе добра и зла“, которое съ этой свободой связано и въ которомъ уморен-
 тельная философія видѣть неопредѣленность воли, духовную чуждость. Но мальчикъ
 и горько ему по крайней мѣрѣ сообщилось да поговорить Достоевскаго о томъ,
 что „познаніе добра и зла“ отнюдь не сводится въ совершенствѣ и возве-
 шеніи чуждъ, что въ немъ крѣпко видѣть паденіе и паденіе роковое — то, что
 выразилъ Достоевскій (указуя на въ фактъ расказа книги Битія о грѣхопадѣніи)
^{въ словахъ} „познать добро и зло“. Но повѣрять, Бердяевъ этого не понимаетъ, не мо-
 жетъ сдѣлать: иносказательно держитъ его въ своихъ когтистыхъ рукахъ и не выпуска-
 етъ. Съ фактомъ неслѣдуетъ спорить, съ нимъ никто не поспоритъ: мальчикъ рае-
 терзали генеральские псы, изъ воли замучили и извѣрно родили. И Богъ ихъ не защи-
 тилъ: авно, что не могъ. И если мы хотимъ „оправдать Бога“ — у насъ есть лишь
 одинъ выходъ: все свои умствителныя и нравственныя силы сосредоточить на томъ,
 чтобы доказать невозможность бытія ангела для Бога и сверхъ того, чтобы уби-
 вать себя и другихъ, что эта невозможность огромна. Тогда генераль да въ свободѣ
 неодолимости („святая неодолимость“ Иисуса), чтобы мальчикъ, отдаленный или на-
 растерзаніе псамъ, да въ безразличіи. Мы видимъ, что ^{теодическая} Бердяева и тѣмъ,
 у кого онъ учится, ищетъ только все путями, какими ишла мудрость у всехъ ин-
 денъ во все времена. Крѣпко въразилъ это въ словахъ, пророчески и широко

не можеть примиривши съ епископом своего почитаемого существование и не столько спорить
со своими друзьями, сколько вставать из Гиборку. Сказана она еще держится и забыва-
ется, при первом извещении о постигшем ее ударе - советом, какъ подобаетъ мудрому
человѣку: Боже даждь, Боже взыди. Варансаго Ядохомъ стоиковъ или Бердасва, она проговори-
тельно принимаетъ горе. Но потомъ - и жизнь собственно начинается „Книга Иова“ -
она помогаетъ возвращающагося и въ домохозяйствѣ своемъ проявляетъ
крайнюю, неслыханную безудержность. Друзья говорятъ про него: „онъ пьетъ хину, какъ
воду“. И въдь говорятъ правду. Если къ кому-либо можно по праву применить въ
ранние Бердасва „бесблагодетный максимализмъ“ - то это именно къ Иову. Иовъ
не принимаетъ наущающа, она не слышитъ голоса „мудрости“: она добивается возвращенія
отнятаго у него - богатствъ, здоровья, чести. И, такъ этого его друзья даждь не могутъ,
а предостерегаютъ ему вѣдая, что, что люди могутъ предостеречь въ такихъ случаяхъ -
эпическія размышленія на тему *fata volentem dicunt, volentem trahunt* (Иовъ и
Богъ знаютъ это знаетъ - его же слова: Боже даждь, Боже взыди) и при этомъ предупреждаетъ, что
Иовъ такой „свободой“ удовольствоваться, но жизнь возникаетъ между ними споръ -
„Судите въ утробахъ вашихъ“, возмущающа Иовъ, друзья же его говорятъ только, что она не
хочетъ и не понимаетъ, какъ подобаетъ мудрому, просвѣщенному нести страданія, благо-
любиваго ихъ. И они, конечно, права по своему. Можеть быть они кой въ чемъ и пре-
увеличили: похвалу, чужие слова да не говорятъ Иову о его „вине“: но очень редко
человѣческій чуждый державая въ доиспавіи трагизма. Вспомните, 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 роли только эпизоды. Существенны
въ ней - роли, съ которыми Иовъ обращается къ Богу. И еще более существенно: от-
ветъ Бога. Богъ признаетъ правоту Иова - и не на словахъ, а тѣмъ, что вернулъ ему
все утраченное. Въ тѣмъ Бердасва молчитъ, какъ молчитъ и Кантъ въ уполномочен-
ной вѣдѣ стѣнѣ: роль Бога сводится исключительно къ оправданію Иова предъ мо-
ралю. Поэтому Бердасва и Кантъ молчатъ о томъ, что Богъ вернулъ Иову все или
утраченное? Почему они ограничиваютъ роль Бога тѣмъ моральнымъ возмездіемъ?
Дважды отвѣтова быть не можеть: познать вошеть въ свои права, оба они твердо
знаютъ, что Богъ можеть одолѣть Иова предъ моралью, но онъ бесценно сажи-

Книги это отъ Бога. Соответственно этому, они убеждены, что урвава (исра-
виль) библейское повествование, они его истолковали в духе и истине, и что вооб-
ще только такое понимание Писаний, при котором не предполагается ничего ос-
корбляющего нашему познанию, есть понимание в духе и истине. В своей религиозной
философии Исаак это формулировал в следующих словах: „тудо есть насилие
надъ естественной своей волею и потому есть насилие надъ душою“.

III

Мы подошли к самому главному, а именно к тому и к самому загадочному
и трудному моменту того, что Киркегард называет экзистенциальной философи-
ей. Киркегард берет в основание пункта своих размышлений повесть Книги
Иова. Но, в противоположность Канту и Бердяеву „требованиям“ либеральной
нашего старца не только не представляются ему предостерегающими максимиз-
мизма — в его силе и безудерже он усматривает единственно правильное
отношение человека к Богу. Не меньше, конечно, чем Бердяев и Кант, он зна-
ет как мало ладит разведка Книги Иова с брошенными в нас предва-
жениями о „возможности“ и „невозможности“. Знает также, что она высказывает
моральное осуждение, как „насилие надъ душою“. Но это не только не смущает
его, но вдохновляет на новую, правду отчаянную и темпальную по направлению
борьбу. „Иносие“, все, добывающее себя, „эмансипированное“ отъ Бога, познание уже не
представляется ему, как Бердяеву, провозом из иного мира: иносие он, между
Писаний, высказывает с падающим словом и говорит об „отстранении этичности“.
„Все, что не отъ Бога — есть зло“, постоянно повторяет он слова апостола — и
толкует их в том смысле, что противоположное познание зрелу есть не доб-
родетель, а злая. И, впрочем, с тем, что противоположное познание зрелу есть
свободу. Но не та несомненная свобода, о которой мы столько писали
отъ Баче, Шестинга и Бердяева, свобода, гарантирующая со святой необходимостью,
свобода вышестъ между добром и злом. Такое понимание свободы, по мнению
Киркегарда, решительно противоположно Писанию. Свобода — есть возможность. И
злая — есть безумная борьба о невозможности — то именно, что предпринял Иов
и отчего утешиваются Бердяев и Кант. Злая начинается тогда, когда

[illegible]

и навсегда, по нашему удобовольствию, становится возможным. Впра-
 ва есть свобода. Не та несомненная свобода, которую радостно парикла-
 руют со „святой необходимостью“, свобода, опирающаяся между добром и
 злом, свобода, самая идея которой уже предполагает вторжение зла в
 мир, которая для Киркегарда знаменует собой крепкую связь с жизнью,
 берущую свое начало от плодотворного дерева — а та сомнительная сво-
 бода, которую провозгласил Библийский „добро зло“ и великие отцовства
 и с: „не будет для нас ничего невозможного. Если раз скажу (сколько же
 повторов — все мало): есть сомнения, которые приводят к мудрости и спра-
 вились о том, что такой свободы нет, что такая свобода отна-
 сится к области чистой фантастики и требует прояснения (как то делают
 Schelling und Hegel). Киркегарду превосходно известно. Герцель про-
 тивопоставляет бедному юному Киркегарду фрутовое дерево юности, кото-
 рый мечтает о „познании тайн бытия и о научении откровениям тайн
 природы“ и провозгласил, что „бытие не может удовлетворить же-
 ланий этого юного“. Но разве не бытие идути же познания? И разве по-
 нание когда-либо приводило человека к „тайне“? Киркегардовский юный
 (то есть сам Киркегард) со всеми своими, на какой способ человек, не-
 как этих знаний и откровений и добиваясь всего, что только можно доло-
 жить что бытие уснаит — симулируя рвение и ревность на иже симпозионах, ко-
 гда не мистическим, изустным повествованием философии — в том же роде и Ма-
 кинта — и от них подталкивает из повествовательному поучению (по Библии
 правдивую) Joby — за тем, что ему нужно было бытие всего по свету,
 но так, согласно „знанию“ прославляющего звание, куда не дается и бытие
 не может — за повторением — оно же и есть исполнение откровения — не
 будет для нас ничего невозможного. Несомненно опять — Киркегард лучше
 того да что бы было знать, что он предпринимает, когда, похоть прикра-
 тивая Абсурда, он рвущийся противоположен Симпозиона и Зетина — на Joba. Joby,
 как философ, Joby, как политик (и именно Библийский Joby, не приу-
 раженный просветительской критикой) — это может быть бесспорно, как

но- этого? Если бы Кант уловил прелесть, повторение "Куртгарда", он
 изобрел бы красильный стан и, сгорая, написал бы ~~некоторые~~ вари-
 ации на тему "в расе дуровича" или ~~он~~ ^о том, как можно ориентиро-
 ваться в ^ммолении! Вряд Сократа отравили, давший тобою либо угодил
 спобавил вробой или ввара, либо остался бы без всякого ^жжолостякомъ, Ри-
 тина высекал усталая ичегеню - все это вьзнал истина, наръ кото-
 рой сажь божь чие не имьстъ власти. Все это "самоотвечно". Но, ра-
 въ на этих самоотвечностях есть хоть малыйшй слогъ прорыва
 из чуждъ мировъ? Разъ превращение "фрактывъ" въ вьзнал истина не
 является только дьломъ Кантовских "снйтстисекитъ ечигеней а
 ричи"? Но эчигенейальная фклотора есть не раскание, а продо-
 лжис "самоотвечностей". Отсюда и "максимализмъ" Куртгарда, ко-
 торой Бердзев со спокойной увьренностью и вьидомъ прудъ, какъ "Ба-
 блаудатный". Но не говоримъ ли намъ этотъ именно "максимализмъ"
 о "прорывъ"? Продоление, постривъ отъчужденъ, дьзутанъ дорьда Куртгар-
 да съ самоотвечностями, сьзана, какъ и чие сказанъ, не прорываю-
 ся до того дьзотой вьстивъ о божественномъ "чудро вьло" и о томъ, что
 не дьзутъ для насъ ничего невозможнаго. Но разумъ этой вьсти не при-
 емлетъ - онъ воспринимается, и стьаньвится истиной чие въ похъ стьивъ
 Абсурда - того, тожнъ, что Куртгардъ настаиваетъ второй.

На этой ноте и возникло то стьрашное стьолковение съ ~~Ан~~ епископомъ
 Мюнстеромъ, который осналствовалъ постривъ мьзуча истина Кур-
 тгарда. Мюнстеръ былъ главой гайской чьркви. Все население Ганъ тьило
 сь, какъ гьдучо раиньснаго, бьзотгьстиваго, бьзсачьно прьданаго своей ду-
 му пьстивьр - почти сьзотого. Онъ же былъ и дьзобивкомъ отъца Куртгарда и чие,
 сьзиситъ миръ съ сьо бьзпокойнью и истьрзанью дьшу. Для того, кто не
 знастъ сообщу это, когда вьизу Куртгарда было ^ввчнь, онъ въ припадкь отъ-
 шия проклялъ божь и до самой смерти своей не могъ снчить съ сьбъ стьрашнаго
 бранени совнати, что онъ навьки потудилъ свою дьшу. Селъ Куртгардъ, ко-
 торой Мюнстеръ на рукавъ посылъ и который не прьдскалъ ни одномъ

проповеди его, знают превосходно, что во устах Министера Даниэля имела выра-
 зительную духовную ценность. И потому, когда после смерти Министера проф. Мартен-
 сен, зная его, удивительные таланты и само будущее глава датской церкви
 надеялся, что в награбленной ртуте „свидетельство истины“, Кирстедга (прорва-
 но и оуль с безудержности, даже и у него ртуть проявляющаяся с такой си-
 лой, ^{сравнительно} ~~происходит~~ ^{зависит} происшествию слов Мартенсена. Забавно все — что, что Министре
 считал, что духовное развитие родной страны, и то, как он умел поддерживать
 и укрепить дух его отца (перед которым он благодарен) и что он был не
 самого сдвигать. „Свидетельство истины“ не было бы тем, что свидетельству-
 ешь только о возможном. Свидетельство истины открывалось и он открывал
 другим, что то же верзии удивительной, что страна не оправдала, что
 быстрая работа обладала царской дочерью, что Ретина Ольсен досталась Кир-
 стедгу, „Для Бога нет ничего невозможного“ — это самая забавная, самая
 глубокая, сдвигившая, и потому сказать, мать Кирстедга — а вильяма со-
 тветно она есть то, что коринфские образцы отменения существования
 философии от гуманизма и порочности грешное и неприличное Кир-
 стедгское „entweder-oder“. Из греческого греческого Кирстедга вращая эти
 в словах „отражение этического“. Если этическое есть большее — сдвигать,
 отсюда вьют, пойдя, итак он. Это, конечно, не значит, что он был вальдизм
 „беспроблемность“. Но самая благодарная мораль, если она становится богиней,
 превращаясь в „горькое добро и зло“
 Странно, что Бергсена, который в своей книге „опаснейший человек“ так
 приближается к Нитшековому Заратустре и его размышлениям о добре и
 зле (даже по форме вторая часть этой книги, посвященная, этике по
 со стороны добра и зла ^{наполняется} Нитше), не разу не спрашивает себя,
 что побуждал Нитше, ^{но} ~~свою~~ природу своей кровью и иллькой чуждым, так
 писателю словословием ^{фестивальности}. Любви, милосердия, сострадания — так, как
 мораль в вилья писателе Бергсена посвящено столько боговостановить стра-
 ницу — как все это изобретено и не важно — не только не различия муч-
 жительных проблем жизни, — но и ставит из новой силой. И так Кир-

старде снова обилие сего Достоевский, который, в помянутое тогда пис-
 ни писал в своем дневнике писателю: и утверждал, что любовь не чуж-
 да Богосты при содеянии, что помощь ему невозможно, преследует в несправед-
ливости Достоевский Иван Бердяев пробуждает на наших глазах Нитше, удивившись, что тако-
 е Богосты, со всеми участиями, на которое оно обращено в своем существе
 бании, предоставлено самому себе и своим силам и принуждено искать спа-
 сения в морали (он говорил: "Бог умер, мы убили Бога"), пробуждает Бердяев
принципы нечеловечности. Киргелард даже превосходит Нитше, когда он
 в своем наблюдении рождается с такими участиями, почти со сладостра-
стием на печали любви развивает идею о безразличной свирепости хри-
стианства правды - все это у Киргеларда Исправлен вспоминание - но сущность
идеи этой не материальна любовь, милосердие, милосердие Нитше пробуж-
дающие терпеливые, замечувшими в своих мелких и низменных интерес-
ах людей. И это очень важно, очень значительное дело, которому не за-
 роня Бердяев отдавать свои лучшие силы и дарования. Но даже тот, кто "ра-
зочкался" как кого Бердяев не объект и не субъект, и даже не "ли-
чность", а такое не какое существо, как и он сам - любовь и милосердие
принципы не различающиеся от того, а требующие и мужество, испытание вопроса.
 В этом и сильно различии, вспоминание Достоевский в устье Ивана
Карамасова в слезливые ребенка и в помянутой гармонии.
 Соответственно этому возвращение пророка и всущественное Христом
дело получения понимается разно, смотря потому, с каким приходом
говорить об этом. Бердяев выступает на первой план великую про-
стившую Красоту терпеливую путь Христа. И он, конечно, по своему праву:
этой моменти не нельзя и не нельзя замысливать. В нашей тот план сознание, что
Бог разделяет с нами наши судбы и страдания приносит большое облегчение
и утешение: все, что Бердяев написано на эту тему - превосходно и оставляет
неизгладимое впечатление. Но есть еще одна моменти, который Бердяев почти
обходит: Бог свое на себя привлечение мира. Лютер говорит: Бог возом свои
сына - и сказал ему: не хотят отрекся, не Давид принимает Бог, не раз-
 В этом силе внимательного письма подготовительного студента Бердяев, в котором он
наперекор всему, держит проблемы опыта о большой терпеливой личности, сущности
той и т.д.

Дабы не оказаться автором несправедливости, не предвзвывая, сократив несправедливости, и Юбе побуждающим обратив все у несправедливости. Правда, Кире-
 юргъ признается, что он не мог сдержать убийства своего по расхождению
 хотя сколько бы было ослабить значение того, что до него дошло
 из Библии? Не наоборот-ли? И вообще, разве как-то удобно соображения могут ослабить зна-
 чение того, что он услышал?
 Истину мыслить, когда мыслить вь соображениях: „чтобы отбросить
 Бога, и чуждо потерять разум“. И не только тот „дискурсивный разум“,
 который был бы или менее охотно уступать философии, но вь разум,
 вь качества и бваний, бваний и маче, которые до сих пор являлись
 и продолжали являться источником истинных фактов —
 эти бвания как и чуждо отбросить, освобождаясь, подлинным источником истинных
 явлений бваний, бваний, которая не то, что не дает, но продолжает самое несправед-
 ливое знание („факт“ и „непосредственный факт“) и, продолжая его, обнаружи-
 вает его несправедливости и несправедливости. Мы слышали, что свобода была у Бога, что Бог
 над свободой не властен, — бесценно право. Кире; мы слышали, что только человек
 услышал света, что свобода есть свобода бваний между добром и злом, что человек,
 который бы не спускал между добром и злом, был бы автоматом добра, что
 тот, кто, познавши и добро и зло, вернулся бы ко добру, имеет божественное пре-
 имущество перед несправедливым человеком, этой разницы не познавший — и вь это
 случае бы не признавался, мудрость, мудрость и прочее — как и истина, вьспра-
 вляющая нас божественным разумом, как и истина, проявляющаяся вь многих мирах.
 Но это не истина изь многих миров — а противоположность суждений а
 ртисту являющимся теологическим условиям разумного мышления. Несомненная сво-
 бода — есть факт, уверенность, что познавший разницу между добром и злом
 имеет „преимущество“, имеет больше факта, что человек райская не-
 справедлив и т.д. ~~Все~~ Все это — несправедливости, связанная с плодами божественной
 удачи. Свобода, как и Кире, вьсправающая наши судьбы — не то и не
 когда не было, а была создана свободной волей творца и вь свободе вь том
 именно и заключалась, что он не имел выбора ни вь знании, ни вь решении
 между добром и злом. Райское поведение отнюдь не божественное, что бы было

свѣтлости: онъ самъ - свѣтъ. Оттого-то, по Киркегарду, свобода не есть - способность
выбирать между добромъ и зломъ, какъ принято обычно думать, а свобода - есть во-
леизъявленіе. Сократа отравили, у Иова перебили дѣтей, Авраамъ заклалъ своего сына
и т.д. - все это, удивляетъ насъ разумъ, происшествія, окончательныя, вѣчны и истины, ко-
торыхъ нѣтъ и возникши въ вѣрности, не придутъ никогда и никогда, ~~повторяющимися~~ вѣнны-
ми или иже иже міровъ не будутъ вѣнными иже дѣтей. Но есть ли разумъ хозяина
надъ невинными и бѣднѣе? Не право ли апостолъ и пророки: мудрость человѣческая
есть бѣзуміе предъ Господомъ? Ноца ли вѣрится разуму - волеизъявленію ограни-
ченъ - и, опять, тогда наречается въ ризѣ вѣчности. Но тогда ли разумъ всемогущъ?
Вправо ли онъ раздавать тѣни на вѣнны? Со дерзновеніемъ, почти нем-
ожетъ въ исторіи повѣиши и пети. Киркегардъ провозглашаетъ: разумъ за-
бываетъ и самозабываетъ. Истина надо иже нѣтъ не у разума, а у Абсурда. Въ си-
лу Абсурда бѣднѣе тоща полчается карекуи дѣтъ, Авраамъ заклалъ Исаака.
Киркегардъ отълично знаетъ, что для вѣнны его слова - бѣзуміе. Но, тогда, пророки и
апостолъ насъ приготовили къ бѣзумію.

И сказалъ, что дерзвеніе Киркегарда почти исполнено въ исторіи повѣиши и пети
"Почти", ибо наряду съ ними въ ХХ вѣнны нѣтъ еще одинъ человекъ, чувствительный и бес-
конечно любившій "Безуміе" Исаака. Для Достоевскаго, мы помнимъ, "Вѣнны" т.е.
обнаженныя разумомъ, "невозможности" не есть вѣнны. И опять не не помню
что онъ не знаетъ, какъ мы бѣтъ "раскрывающаго" бѣнны. Знаетъ превосход-
но - не лучше составившій обличитель нѣнны по тѣнны. "Прѣдъ нами
невероятныя люди и дѣтѣи, нищѣи онъ, нечестно насущны... Стѣнны-чѣнны
для насъ что-то ускользающее, нравственно разрывающее и окончательное, не-
малую дѣню что-то ~~маленькое~~. Мнѣ уже приходилось не разъ это повторить;
~~потому~~ ^{не} втору "Критики тѣнны разума" ^{не} приходило на умъ такъ критиковать
разумъ. ~~Еще~~ ^{Еще} ~~нѣмцы~~ ^{нѣмцы} мнѣиши, которыхъ въ своихъ книжкахъ Бергсъ пови-
дѣетъ нѣмцы пламенныя стрѣны, нѣмцы въ стѣнны ^{не} ^{то} ^{успокоительное},
нравственно разрывающее и окончательное. Въ разѣ онъ не превращаетъ свои
нѣнны ~~нѣнны~~, что ~~Деятель~~ ^{Деятель} нѣмцы не тѣнны вѣнны возмущающа надъ бѣнны,
нѣнны нѣмцы дѣнны, что бѣтъ бѣнны предъ Нимъ, которое вообще и не есть Нимъ

то, а есть мрачная, безучастная сила, дающая ему на земле торжествовать над
 добром, убивающая праведников, и в чем не повинных людей — разврат он не
 превращает эти понятия в „светлую теодицею“ и ~~снова~~ не находит ^{бы} ~~никогда~~
 нечто „мистическое“ раз естественное? Люди хотят успокоения во что бы то ни
 стало и мистичку находят там, где иль презирают успокоение.

Но как случилось, что проникновенная теодицея Бердяева согласилась издать
 успокоение — хотя бы и мистическое — ценой того, что, которое рисует у
 Достоевского Ивана Карамазова? Не знаю, что свобода это парадокс, ^{„жизнь“} что
 она, бражная свобода Киркегора, во оторожи. Свободно Бердяев ни да что в
 мире — и в этом ни на минуту не сомневался — не признает бы сущности разу-
 ма ~~он~~ ^о ~~идеала~~ ^{идеала} опыта за окончательную истину. Свободно никто бы из нас
 не отдал бы сокровища во власти дьявола и Мелита, беззачетную малютку — доче-
 рашу, изувратив родителю нечестивую дьявола. Или же Бердяев соглашается
 на это, то лишь потому, что ему, как и нам всем, какою-то чудесной и
 божественной силой, внушила неслыханное убеждение, что в призывах и разу-
 ма не дано веровать ни человеку, ни творцу. И до того заблудились, что
 в попытках Киркегора, Ницше, Достоевского и иных подобрали страсти
 с собою властью разума и его извращения истинные он видит „безблагодатный мак-
 симизм“, и „испрямленный пролетариат“ и т. п. Это путают „корзи и судороги“
 того же действительно оверзловатых напущений боли, которые губят
 в писании Киркегора (хотя, признать, что не мешает ему бороться
 в известной экзистенциальной философии). Допустимо даже, что в спорте
 Киркегора с профессором Мартенсеном о Мюнхере — Бердяев взял бы
 сторону Мартенсена и именно потому, что Мюнхер в своей деятельности
 пытался не возмещать не страдания. И совершенно бесспорно, что Мартензен,
 если бы ему дали прочесть Бердяева, радостно бы приветствовал его слова о
 безблагодатном максимизме Киркегора и нашел бы ^{вспомнить} ~~соответствующий~~
 своим собственным его суждениям.

Для Бердяева экзистенциальная философия в стиле Киркегора вообще не есть
 библейская философия: ее библейский миф, как он спрашивает, коротки

Длинные и субискусные мысли они считают милой традиционной философией и мистицизмом. И именно потому, что у философов и мистиков они не находят стремления к безусловному. Даже и пророки из иного мира не оскорбляют и не загорают разума: quam aram potabit sibi qui majestatem rationis laedit? Они все все не берут — а спрашивают т.е. не находят какие попытки ввести в мышление новое измерение: а это есть conditio sine qua non ^{экзистенциальной} философии. Собственно говоря, сам же Бердяев хотел бы быть строгим последовательным, сам же ^{принципи} ~~субъективно~~ подвинулся к безблагодатному максимализму пророков и апостолов, божественным, что человеческая мудрость (гнозис) есть безумие перед Господом. Но он никогда и нигде не говорит ничего нового. Наоборот он и сам не раз восхищается величию какого рода евангельского от мистика. В чем же тут дело? Отсюда же он так ополчается против Ницше и Киркегора и пропускает много ушей критичу христианского разума Достоевского? Думаю, что потому, что — как видно из ~~всего~~ более связанной — ^{т.е.} Бердяев есть прежде всего утилитар и философ культуры. Это задача понимания уровня человеческого сознания и направления интереса ^{идеи} к высоким, но все же осуществимым, идеалам: в этом он видит задачу нашего века, в этом он видит и свое собственное назначение писателя и проповедника. И он, конечно, безспорно прав по своему. В наше сумасшедшее и мрачное время предостерегающий и пророческий голос Бердяева, его благодатная борьба с мракобездием, одиозным, с попытками французской души иллюстрировать огромное значение: его слушают и ему любознательно покоряются толпы. Но все же это борьба — оправдание его стремление ^{принципиально} ~~преследовать~~ экзистенциальную философию с утилитаризмом, с богоотчуждением с человекобожеством, как это углядели Кант, Лейбниц, Кант, Шеллинг и Гегель. И, что значит? Можно быть в глубине души, он чувствует, что выдвинутое Киркегором и Достоевским вопросом все же говорить о негнотом на потребу и что "короткая мысль о том, что для Бога все возможно и что от мистика иллюстрировать не страши-

1) Лейбницевское утверждение, что вечная истина волею в размышлении Бога, не отрицая его собою, есть предвосхищение шеннонговского утверждения, что свобода тартируется со своей неопределенностью: докритическая философия так же принципиально верна с разумом, как и постмодернистская.

опасения и страхи и исключительно ть страхи перед Книгой, о которых не столько написаны от философов и мыслителей, обнаруживаются (в этом есть не паразитический откровения, воспринятые ^{из писаний} экзистенциальной философии) как результат знания, знаний и, стало быть как то страшное падение, о котором рассказано в первых главах Книги Бытия) — III из Книги

Конечно, все это представляется обиходному разумению до такой степени бессмысленным, невероятным и нелепым, что ^и у читателя, строящего на этих измышлениях надежды, как разрабатывать на возможность распространения Писаний, не приспособленных к тому уровню развития, на котором находится современное человечество. Как ^{требовать} можно от просвещенных (и даже непросвещенных) людей, чтобы они серьезно слушали рассказы о том, что Иову вернули его убийцы друзей, Аврааму заплаканного Исаака, что Давид и Голиаф получили царскую дочь в жено? Хотя я уже не раз говорил это, но в заключение считаю нужным еще раз повторить! Кристиану все это так же хорошо известно, как детям и участникам их воскресных Симпозиона. В плоскости обиходного мышления все это — невозможно, в плоскости обиходного мышления разум или сравним с ним расширяется, добавляется в свои измерения откровению и мистику. Оттого Кристиану и обращаются ^{только к} ~~к~~ к "частному мистицизму" — Иову. Понимая, что для разума своего изнурением все не означает, там начинается великая и покаянная борьба за возможность. От криков и воплей Иова, как от серию печальных трудов, как от кривотелости и откровенности новое, новое изобретение мышления. Этого изобретения мышления ^{— оно не} ~~важно~~ определяет собой разницу между эмпирической и экзистенциальной философией — но напрасно станем искать у греков или великих представителей немецкого идеализма. Сколько бы они не говорили о свободе, как бы они не превозносили разум — истина остается для них истинной принудительной: Богу не властен и над Ним. Если хотим свободу, нужно удовлетвориться стечением, ~~тогда~~ ^{тогда} во-

милых - не постигнувших из Иерусалима, Божь сохранил себя: оба качества вполне
трудно - и как истинное подобие - и как не постигшие своего. Это
все? Божьи эти принципы или еще возмущают? Живя, что ни Шенер, ни
Бергсдорф эти не имеют не требуют. В частности сие Бергсдорф

II (к стр. 24) Извучив только он право полагать что все это размышление и эта
тема, является собственным или судеем и конечным решением или личным. Иные, которые
по, давая, да-то, по давно, отныне давно. В нас Божьи что обидит нас, не давая сие Бер
гсдорф столько повторить и раскрыть христианства в истории. Сие же, "страдания Божь" весьма
понимать", как бы не было сущности и никто не видит в том Божьи, не так
не соглашается. Некоторые повторить да и принцип страдающего Божь вообще и в три
миллиона видеть одну из многих вещей этого рода. А что упрямство и страда
ющим Божь открываются собственным bona fide нас самих сие христианам: в том
выражается, говоря словами Иова, сущности человеческого и Божественной природы.
Иногда оспаривая на страдания, Божь оспаривая на страдания - мы не только наруше
ние естественного порядка вещей, но и то, что, то же "начинать подвизаться". Иные повтор
яют освобождение от идеи божественности и приходя к господству, кото
рое нам разуме и наша мораль унаследованная свои собственные роки - ника
ких откровений не предполагается.

III (к стр. 31) Но Бергсдорф утверждает итак. Он готов бороться и франтически бо
рется постоянно с "законничеством", но парадоксально, как и обличая этика,
равно борется отсюда от идеи господствования. Он постоянно повторяет, что
первое заповедь: любить Бога, но ни разу не вспоминает и второе
Евангелия (Марк, XII, 28, 29), что на вопрос: каковы первые заповеди, Иисус
отвечает: "первая из всех заповедей: слушай Израиль! Господь Бог наш сие Бог
един" и "и люби миром проповедовать и убогами до человека повелевать, и не два
глаголющих: того требует знание."

А. Шенер.

Chatel-Guyon (Puy-de-Dôme) 225 13

Hôtel de l'Établissement. 675 00