

*А. И. Бродский*

## НЕЗАВЕРШЕННОСТЬ ТВОРЕНИЯ. Н. А. БЕРДЯЕВ И ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ

В начале XX в. в еврейских национальных организациях активно обсуждался вопрос о том, к какому типу культуры – западному или восточному – относится еврейская культура. Деятели еврейской культуры того времени четко разделились на «восточников» и «западников». «Мы – азиаты!» – провозглашал один из главных теоретиков еврейского «восточничества», сын знаменитого реаниматора иврита Элизера Бен-Иегуды, Итамар Бен-Ави. «Восточноевропейские евреи, – писал другой деятель еврейского национального возрождения Фриц Штернберг, – до сих пор остаются почти совершенно восточными людьми»<sup>1</sup>. Евреи – выходцы из Азии и, следовательно, люди с «восточной душой». Именно на Востоке, а не в Германии, России или где бы то ни было еще в Европе, евреи должны искать свою «духовную родину». Возрождение еврейской культуры предполагает прежде всего освобождение от европейских влияний и возвращение к своим «восточным корням». «К Востоку! К Востоку!» – такими словами оканчивался гимн организации религиозных сионистов «Мизрахи»<sup>2</sup>.

Противоположную, «западническую» позицию занимали лидеры политического сионизма того времени: Теодор Герцель, Макс Нордау, Зеев Жаботинский. «Мы, – писал, например, М. Нордау, – содействовали созданию европейской культуры больше, чем своей собственной; она принадлежит нам в той же мере как немцам, французам, англичанам»<sup>3</sup>. «Может быть, мы, – вторил ему З. Жаботинский, – больше всякого другого народа имеем право сказать: “западная” культура есть... от нашего духа. Отказаться от “западничества”, сродниться с чем-либо из того, что характерно для “Востока”, значило бы для нас отречься от самих себя»<sup>4</sup>. Но возникал вопрос: в чем суть этого самого еврейского духа, который столь тесным образом связан с основаниями европейской культуры? По мнению того же Жаботинского, та «западная идея», с которой должно отождествить себя еврейство,

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Лакер В.* История сионизма. – М., 2000. С. 316.

<sup>2</sup> Само слова «мизрахи» означает «восточный».

<sup>3</sup> См.: *Нордау М.* Об Ахад-Гааге – Белосток, 1903. С. 5.

<sup>4</sup> Цит. по: *Бела М.* Мир Жаботинского. М., 1992. С. 235–236.

– это, прежде всего, идея *незавершенности этого мира*, необходимости его «исправлять», активно вмешиваться в процесс творения. Восток же – это, напротив, «моральное спокойствие» и фатализм.

Действительно, некоторые особенности западноевропейской культуры принято объяснять глубоко укоренившимися представлениями о необходимости постоянно изменять и «совершенствовать» мир. «Запад, – писал К. Ясперс, – знает с неопровержимой достоверностью, что он должен формировать мир»<sup>1</sup>. Дело, разумеется, не в том, что Восток не знает изменения мира, истории, цивилизации, а в том, что он не ставит все это в качестве сознательного, целенаправленного принципа. Поэтому еще Гердер был убежден, что человеческая жизнь приобрела исторический характер только в Европе, тогда как ни в Китае, ни в Индии истории в полном смысле слова нет, поскольку там нет сознательного принципа *кумулятивного развития*. А в России П. Я. Чаадаев, со свойственным ему радикализмом, отнес к Востоку даже Древнюю Грецию и Рим, поставив эти цивилизации, традиционно считающиеся «лоном» европейской культуры, в один ряд с Индостаном и Японией. Все эти цивилизации, по мнению русского философа, преследовали лишь удовлетворение физического существования человека и поэтому, достигнув некоего предела, остановились в своем развитии или вовсе исчезли<sup>2</sup>. Идеал Востока и античного мира – покой и созерцание, идеал Европы – преобразование мира.

Ни у кого не вызывает сомнения, что представления об истории как о направленном процессе, в котором постоянно происходят какие-то необратимые изменения, пришли в европейскую культуру вместе с христианством, точнее говоря, вместе с библейским пониманием времени, хотя нередко эти представления приобретали совершенно секуляризированный характер и даже противостояли религии. Содержание исторических изменений в разные эпохи мыслилось по-разному. Средние века предполагали лишь духовное изменение человека, рассматривая природу и социум как нечто неизменное. «Христианская философия, – отмечает А. Я. Гуревич, – утверждала прогресс – в отличии от радикального пессимизма, с которым смотрела на историю античность. Однако понятие прогресса... распространялось лишь на духовную жизнь: в ходе истории люди приближаются к познанию Бога, проникаются Его истиной»<sup>3</sup>. Новое время добавило к этим представлениям идею социального прогресса – постоянного изменения и совершенствования государственных и общественных форм жизни. С эпохой промышленной революции пришли пред-

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. С. 86.

<sup>2</sup> См.: Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Сочинения. – М., 1989. С. 106.

<sup>3</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М. 1984. С. 137.

ставления и о целенаправленном преобразении природы, подчинении ее воле и разуму человека. Наконец, в эпоху модернизма явился и т. н. «космизм», т. е. предствление о том, что деятельность человека имеет некие планитарно-космические задачи. Все это неизбежно приводило религиозно настроенных философов к мысли, что творческое преобразование мира и есть основная задача человека, возложенная на него не иначе как самим Богом. Мысль эта стала чуть ли не центральной в русской религиозной философии конца XIX – начала XX вв. Софиология В. С. Соловьева и С. Н. Булгакова, сциентистская утопия Н. Ф. Федорова, апокалиптические прозрения Д. С. Мережковского, символический мистицизм П. А. Флоренского, теософские увлечения А. Белого и т. п. – все эти доктрины сходились в убеждении, что культурный прогресс человечества есть выполнение некоей божественной работы, *теургии*, и не ограничивается лишь земным благоустройством, а имеет высшие эсхатологические задачи. Но, пожалуй, лишь Н. А. Бердяев довел эту мысль до логического конца, заявив, что творение мира Богом не было завершено в шесть дней, а продолжается и поныне культурной деятельностью человека.

Творчество, согласно Бердяеву, это не изменение условий человеческой жизни на земле, не преобразование природы и общества, а преобразования самого бытия. «Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь»<sup>1</sup>. Допустить такое можно, лишь предположив, что то, что мы называем миром, есть не что иное, как проекция человеческого Я вовне. «Объективный мир, – утверждает Бердяев, – не есть подлинный реальный мир, это есть лишь состояние подлинного реального мира, которое может быть изменено. Объект есть порождение субъекта. Лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность»<sup>2</sup>. Воспринимаемый нами мир – это мир человеческих смыслов, значений, ценностей, и вне всех этих смыслов и значений он есть *ничто*, одна лишь возможность бытия. Поэтому всякое культурное смыслотворчество есть творение мира, творение бытия в прямом смысле этого слова. Вне человеческой культуры никакого мира нет.

Подлинное творчество – это, по Бердяеву, всегда создание нового, еще не бывшего. Оно никогда не может быть возвращением к чему-либо бывшему или являться лишь усовершенствованием того, что есть. Такое творчество, хотя и возложено на человека в качестве задачи Богом, в своих результатах Богом не предопределено. Бог предназначил человека к творчеству бытия, но силы и способности свои человек берет не от Бога, а от иного, противоположного Богу начала, из Небытия, из «несотворенной свободы».

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества – М. 1989. С. 241.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. – Л. 1991. С. 277.

Так что самому Богу неизвестно, что в конце концов сотворят люди из своей жизни и истории.

Поскольку Бердяев всегда называл себя мыслителем религиозным и христианским, постольку возникает вопрос о том, в какой мере приведенные выше идеи о незавершенности творения и творческих задачах человека соответствуют христианской религии. Бердяев сам дает вполне однозначный ответ на этот вопрос: такие идеи совершенно чужды не только ортодоксальному христианскому богословию, но и Евангелию. «В Евангелии, – пишет философ, – нет ни одного слова о творчестве... Из откровения об искуплении нельзя вывести прямым путем откровения о творчестве»<sup>1</sup>. Действительно, в христианстве речь может идти не о продолжении творения мира, а лишь о восстановлении того, что было утрачено с грехопадением первых людей, т. е. не о *творчестве*, а об *Искуплении*. Согласно же Бердяеву, задачи искупления или личного нравственного совершенствования – напротив, помеха творчеству. Творческий человек «забывает о спасении... Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом»<sup>2</sup>. Согласно теологическому объяснению, целью человеческой деятельности является возвращение человека к состоянию до грехопадения, т. е. возвращение в рай. Но в рай, говорит Бердяев, «не только нельзя вернуться, но и не должно вернуться. Это означало бы бесприбыльность и в конце концов бессмысленность мирового процесса»<sup>3</sup>, хотя именно такую «бесприбыльность» утверждает ортодоксальное христианство.

Подчеркивая независимость творчества от Искупления, Бердяев приходит к выводу, что творческое задание дано было человеку *еще до грехопадения*. В этом смысле творчество стоит «по ту сторону добра и зла». Но грехопадение и последующие за ним задачи оправдания законом (Ветхий завет) и Спасения через жертвенное искупление Иисуса Христа (Новый завет) отодвинули творчество на второй план. Мысль о том, что творение мира продолжается в культурном творчестве и что человеческая задача не исчерпывается задачей Искупления, составляет, согласно Бердяеву, содержание еще не проявленного Третьего Завета, Завета Св. Духа. Что же касается Евангелия, то, как утверждает философ, мы чувствуем лишь «священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве»<sup>4</sup>.

Можно ли найти в истории европейской философии идеи, похожие на идеи Бердяева? Как правило, классическая европейская историософия рассматривала исторический процесс если не как восстановление некоего утраченного состояния, то, по крайней

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – С. 327.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. С. 406.

<sup>3</sup> Там же. С. 407.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 328.

мере, как реализацию чего-то заложенного изначально<sup>1</sup>. Неслучайно в самых грандиозных историософских системах Фихте, Шеллинга или Гегеля история есть реализация существовавшей еще до ее начала некоей логической схемы. Здесь мы действительно имеем дело с тем, что Бердяев называет «бесприбыльностью»: в истории не возникает ничего такого, чего бы не было задумано Богом «в начале времен».

Нечто похожее на утверждения Бердяева мы можем найти скорее в эзотерической, оккультной европейской традиции. Действительно, в середине XIX в. «магистр оккультных наук» Элифас Леви писал: «Философский камень, всеобъемлющая врачевная наука, превращение металлов, квадратура круга и секрет непрерывного движения – все это ни мистификация науки, ни мечты безумия, это... различные признаки одной и той же операции, которую определяют более общим образом, называя ее Великим делом». Благодаря этому «Великому делу» человек в конце концов «будет в состоянии разрушить и изменить лицо мира»<sup>2</sup>. Кроме того, для оккультной философии всегда было характерно убеждение в существовании глубокой связи между внутренним миром человека и его внешним окружением: почти все эзотерические учения склонны интерпретировать бытие как проекцию человеческого Я вовне. Неслучайно Бердяев на страницах «Философии творчества» весьма положительно отзывается о магии, считая, что она стоит у грани перехода к творческой мировой эпохе как познание тайн, поколебавших «физическую устойчивость» космоса<sup>3</sup>.

Упоминание о магии подводит нас к разговору об одном из основных источников всех европейских эзотерических учений, к разговору о Каббале. О Каббале Бердяев тоже отзывается весьма положительно. Она восхищает его, прежде всего, своим антропологическим учением об Андроине, и это учение, с его точки зрения, глубже обычной христианской антропологии. Но и в Каббале истина о человеке еще не стала творческой, динамической, какой она должна стать в Третьем Завете<sup>4</sup>. В целом же иудаизм расценивается Бердяевым традиционно по-христиански: еврейская религия есть *религия законническая*, и уже в этом смысле противостоит свободе и творчеству.

Однако, если внимательно всмотреться в учение Бердяева о незавершенности творения и назначении человека, то окажется, что мысли русского философа в некотором отношении стоят ближе как раз к иудаизму, чем к христианству.

---

<sup>1</sup> Речь, конечно, не идет о научных, каузальных объяснениях истории, в которых подобная проблематика не ставится в принципе.

<sup>2</sup> *Леви Э.* Учение и ритуал. – М., 2002. С. 20–21.

<sup>3</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – С. 512–515.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 300–301.

Разумеется, в иудейской теологии можно найти самые разные высказывания о сотворении мира Богом и о роли человека в этом мире. Однако почти все еврейские теологи сходятся в том, что на человека возложены некие космические творческие задачи. Уникальное свойство человека состоит в том, что он способен изменять различные аспекты окружающего его мира и в этом смысле быть «соратником Бога». «Преобразование мироздания при участии человека, – учил седьмой любавичевский ребе Менахем-Мендл Шнеерсон, – это достижение даже большее, чем сотворение мира из ничего»<sup>1</sup>.

Иногда задачи по изменению мироздания понимаются лишь как средство возвращения мира к своему изначальному совершенному состоянию в Боге. «Каббалисты, – отмечает, например, Г. Шолем, – едины в том, что видят в мистическом пути к Богу обращение того процесса эманации, с помощью которого мы возникли из Него»<sup>2</sup>. Но иногда путь человека понимается именно как сотворчество с Богом, как продолжение творения, которое с самого начала не было завершено. Неслучайно для той же каббалистики характерна интерпретация истории о потопе как истории обновления изначально несовершенного творения. Потоп – это не кара за грехи, а символ того, что старый мир может быть разрушен, чтобы на его месте люди могли построить новый, иной мир.

«По сути дела, – пишет современный еврейский богослов Пиханс Полонский, – Бог делает мир несовершенным именно для того, чтобы человек смог принять участие в его совершенствовании, т. е. стать “партнером” Бога»<sup>3</sup>. В каббалистике есть даже особый термин для обозначения этого процесса человеческого усовершенствования мира – *тикун*. Причем «механизм» этого совершенствования понимается здесь вполне «по-бердяевски»: человек «придает каждой из частей мироздания значимость и смысл»<sup>4</sup>, тем самым как бы определяя эти части мироздания к бытию. Тора, с этой точки зрения, есть не что иное, как практическое руководство к действию, учение, объясняющее, как именно человек должен исправлять мир.

Мистике в этих доктринах принадлежит особая роль. Сам Танах (свод еврейских книг, примерно соответствующих Ветхому Завету христиан) носит в основном морально-практический характер, следствием чего являются чисто практические наставления Галахи и Агады. Неслучайно в начале XX в. кантианец Г. Коген, сконцентрировавшийся в конце жизни на проблемах иудаизма, писал: «На вопрос, что есть сущность Бога, еврей дол-

---

<sup>1</sup> Учение об учении ребе М.-М Шнеерсона. – М. 2006. С. 169.

<sup>2</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М., 2004. С. 54.

<sup>3</sup> Полонский П. Две истории сотворения мира // [www.machanaim.org/tanach/in\\_2i.htm](http://www.machanaim.org/tanach/in_2i.htm)

<sup>4</sup> Штайнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. – Иерусалим-Москва-Рига. 1990. С. 63.

жен отвечать: «Этого я не могу знать, этого я не хочу знать»<sup>1</sup>. Не тому, что есть Бог сам по себе, учит нас Библия, а тому, что есть человек и каково его предназначение в мире. Однако с первых веков нашей эры еврейские теологи под влиянием античной философии постоянно пытались придать иудаизму метафизическое истолкование, осмыслить его с помощью платонических или аристотелевских категорий. И, как отмечает Г. Шолем, если, метафизические системы еврейских рационалистов-аристотельянцев, вроде Моисея Маймонида или Саади Гаона, не имели никакого отношения ни к Галахе, ни к Агаде, тем самым как бы «соблюдая» дуализм *теоретического* и *практического разума*, то мистики-каббалисты с самого начала стремились дать метафизическое обоснование именно практическим предписаниям, пытались осмыслить эти предписания как некое «космическое дело», способствующее изменению мира. «Каждая мицва (доброе дело. – А. Б.), – пишет Шолем, – становилась событием космической важности, актом, воздействующим на динамику вселенной»<sup>2</sup>.

Центральное значение для понимания «механизмов» творчества и преобразования мира еврейская мистика придает каббалистическому учению о *сфирот*. *Сфирот* – это проявленные атрибуты, или «созидательные имена», непостижимой и невыразимой сущности Бога – *Эйн-Соф*. Посредством десяти *сфирот* Бог сотворил мир. Но они же являются основой человеческого действия в мире. Библейское утверждение, что человек создан по образу и подобию Бога, означает, в глазах каббалистов, то, что сила сфирот существует и действует в человеке, превращаясь в творческую энергию преобразования мира. Такое же значение имеют и буквы еврейского алфавита, сочетания которых определяют различные ситуации в нашем мире. Каббалисты верят, что, по-разному переставляя и комбинируя эти буквы, человек может магически воздействовать на мир, так как в результате таких перестановок возникают иные, новые смыслы.

Еще важнее подчеркнуть, что иудаизм, предполагая необходимость творческого изменения мира, не связывает задачу этого изменения с Искушением, так как здесь вообще отсутствует характерное для христианства представление о первородном грехе. Разумеется, иудаизм признает и сам факт грехопадения первых людей, и то, что последствия этого грехопадения сказываются до сих пор. Но последствия грехопадения, согласно иудаизму, являются не в фатальной поврежденности нравственной человеческой природы и, тем более, не в передающейся из поколения в поколение ответственности за грех первых людей, а, скорее, в усложнении условий жизни человека и в уменьшении его силы. С грехопадением первых людей в мир пришла смерть, человек вы-

---

<sup>1</sup> *Cohen G. Ethik des reinen Willens. – В., 1904. S.52.*

<sup>2</sup> *Шолем Г. Ук. соч. – С. 62.*

нужден стал трудиться «в поте лица своего», в муках рождаться, земля начала плодить мух и червей, растения перестали приносить плоды несколько раз в год и т. д. Но грехи последующих людей – это результаты только их собственных поступков, собственного выбора и никак не связаны с грехом Адама.

В христианстве спасение человека напрямую зависит от принятия или непринятия Христа. Неслучайно христианская традиция, начиная с апостола Павла, отождествляет Христа с Адамом. «Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешниками, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:19). Иудаизм же в принципе не допускает идеи какого-то посредника между человеком и Богом. «Никакой священник в качестве наместника Бога, – пишет Г. Коген, – и даже никакой Богочеловек не может сказать: “Я путь к Богу”. Без всяких посредников борется здесь душа и завоевывает свое спасение»<sup>1</sup>.

Если теперь вновь обратиться к философии Бердяева, то складывается впечатление, что не только в понимании творческих задач человека, но и в интерпретации последствий грехопадения первых людей философ стоял ближе к иудаизму, чем к христианству. Согласно Бердяеву, последствия грехопадения тоже сказываются не столько в неизбежной греховности и вечной ответственности человека, сколько в усложнении условий его жизни и в уменьшении его силы. Это усложнение условий жизни и уменьшение силы человека проявляются в том, что человеческое творчество обречено на неудачу. «Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу»<sup>2</sup>. Эту неизбежную творческую неудачу человека Бердяев называет *объективацией*: вместо преобразования мира у людей всегда получится создание еще одной «вещи» в этом несовершенном мире. Все достижения культуры носят символический, а не реалистический характер.

Впрочем, есть все-таки одно положение, которое радикально отличает концепцию творения и грехопадения у Бердяева от соответствующих концепций иудейских богословов. Речь идет об убеждении, что преодоление неблагоприятных условий жизни человека в этом мире вообще невозможно. В еврейской мысли Бог есть гарант того, что *должное* рано или поздно находит свое воплощение в *сущем*. Ортодоксальный иудаизм с осторожностью и с оговорками говорит о возможности достижения полного, абсолютного совершенства мира, но все-таки предполагает такое абсолютное совершенство в качестве идеала, к которому следует стремиться. Об этом свидетельствует весь еврейский мессианизм.

---

<sup>1</sup> Коген Г. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Новый восход. 1910. С. 7.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – С. 195.



В основе иудейской эсхатологии лежат не столько индивидуальное спасение и загробное воздаяние, сколько бесконечное, посюстороннее совершенствование мира и человека. Бердяев же, напротив, утверждает, что «внутри истории невозможно наступление какого-либо абсолютного состояния, задача истории за ее пределами»<sup>1</sup>. На страницах «Опыта парадоксальной этики» Бердяев приходит даже к парадоксальной мысли, что конечным результатом земного человеческого творчества должен стать ад. «Ад, – пишет философ, – и есть то новое, что явится в конце мировой жизни. Рай же не новое, рай есть возврат»<sup>2</sup>. Однако в этом пессимизме сказывается именно христианская основа мировоззрения Бердяева.

Христианская эсхатология может давать разные ответы на вопрос о конечных судьбах истории. Иногда речь идет и о всеобщем преобразении мира, и об установлении царства Божьего на земле. Но чаще – и это, вероятно, более аутентично для христианства – утверждается, что Христос никогда не обещал нам царства добра и справедливости на земле, а, напротив, предрекал, что мир погибнет во зле и разврате, и лишь некоторые спасутся. В России рубежа XIX–XX вв. подобных взглядов придерживались К. Леонтьев, В. Несмелов, М. Тареев и многие другие философы и богословы. «Изменить наличные условия человеческой жизни значило бы прямо разрушить все спасительное дело Христа»<sup>3</sup>, – писал, например, Несмелов. Суть идеи спасения состоит в том, чтобы преодолеть грех, а не в том, чтобы убежать от него, и, следовательно, несовершенные условия земного существования есть условия нашего спасения, а всякие попытки преодолеть это несовершенство являются своеобразным бегством от выполнения христианских задач на земле. А Тареев подчеркивал, что в Евангелии мы вообще нигде не найдем слово «надежда». «Вечная жизнь» и «Царство Божие», о которых говорил Христос, есть не идеал некоего исторического будущего, а то, что дано в настоящем как глубоко личное и интимное переживание. Только каждый человек в отдельности и в глубине своей души может преодолеть противоречие между сущим и должным; вне внутреннего мира личности – в природе, в истории – сущее и должное не соединяются никогда<sup>4</sup>. Невозможно ни обустроить этот мир на божественных началах, ни вырваться из него. Человеческая история может лишь укрепить дух в борьбе со страданиями и соблазнами, сама же по себе она не имеет никакого религиозного смысла.

Взгляды Бердяева на конец земной истории выражены не столь определенно, как взгляды, приведенные выше. Но в целом

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. – Берлин, 1923. – С. 236.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – С. 405.

<sup>3</sup> Несмелов В.Н. Наука о человеке. В 2 т. – Казань, 1906. – Т. 2. С. 339.

<sup>4</sup> См.: Тареев М.М. Основы христианства: Система религиозной мысли. В 5 т. – Сергиев Посад, 1908–1910.

его мировоззрение оставалось в рамках парадигмы индивидуального спасения при всеобщей гибели мира. И в этом отношении взгляды Бердяева, конечно, коренным образом расходятся с общей тенденцией иудаизма. Философ остается христианином настолько, насколько он остается пессимистом.

Какие же выводы из всего сказанного могут быть сделаны относительно иудео-христианского диалога? Прежде всего, следует заметить, что современное понимание иудео-христианского диалога исключает какое бы то ни было миссионерство, но предполагает заимствование обеими религиями ценных моментов друг у друга. Библейско-теологическая основа такого заимствования давно определена: христианам надлежит помнить, что «жизнь и учение Иисуса формировали богослужение, этика и практика иудаизма»; иудеи должны видеть в Христе не богоотступника, а праведника, «великого ревнителя Закона и Храма»<sup>1</sup>. Но не менее важно экзистенциальное взаимодополнение, взаимодополнение на уровне восприятия жизни и мира. И здесь пример Бердяева свидетельствует о том, что христианство могло бы воспринять от иудаизма более широкое, т. е. не связанное только с Искуплением, понимание творческих задач человека. Это, между прочим, способствовало бы углублению диалога между христианскими церквями и современным секуляризованным миром, в котором человеческое творчество уж точно никак не связывается с Искуплением. Что же касается иудаизма, то ему не помешала бы определенная доля христианского пессимизма относительно земного существования. Иудейский оптимизм – не результат жизнелюбия, а следствие исторической «неустроенности» национальной жизни. Неслучайно именно в периоды крупных национальных катастроф в еврейском народе особенно возрастают мессианские ожидания. (Та же закономерность имеет место, разумеется, и у христианских народов. Только для евреев состояние катастрофы стало чуть ли не перманентным состоянием). Христианский же пессимизм есть, напротив, не проявление отчаяния и упадка, а как раз выражение некоего «духовного здоровья». В отличие от порожденного страданием оптимистического ожидания иной, «светлой» жизни, пессимизм свидетельствует о самодостаточности человека. Для пессимиста вся полнота бытия дана здесь и сейчас, и человек не нуждается в чаяниях «иной жизни», но в полной мере живет настоящим.

---

<sup>1</sup> Цит по: *Барац А.* Теология дополненности // [www.abaratz.com/teol.htm](http://www.abaratz.com/teol.htm).