Д-ръ А. Гурляндъ.

ГЕРМАНЪ КОГЕНЪ

и

ЕГО ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНІЕ ЕВРЕЙСТВА.

КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ.

ПЕТРОГРАДЪ.
1915.

1 В

2-й экз.

38

Пров. 1959

Пр.

Типографія Л. Я. Ганзбурга. Петроградъ, Мытнинская ул., 11.

В 3210

Библиотека СССР
Академия Наук СССР

343
37

ОГЛАВЛЕНІЕ

„Миѳоборчество“ (вмѣсто введенія) . III — XXIV

Глава I. Общее значеніе системы іудаизма Когена . . . 1 — 15

Глава II. Панъ-этическое обоснованіе еврейской религіи . 16 — 40

Глава III. Этика и эсхатологія . 41 — 67

Глава IV. Миѳотворчество въ еврейской религіи . . . 68 —109

Die Situation der Religion scheint freilich dadurch gefährdet zu sein, aber die der Sittlichkeit wird klar.
Hermann Cohen, Religion und Sittlichkeit

„МИѲОБОРЧЕСТВО".

(Вмѣсто введенія)

На банкетѣ, устроенномъ въ его честь еврейскими просвѣтительными учрежденіями и общественными дѣятелями г. Петербурга, Германъ Когенъ, между прочимъ, сказалъ, что б о р ь б а з а м о н о т е и з м ъ едва только началась, и что въ этой борьбѣ, какъ и въ вытекающей отсюда задачѣ — отмежеваться отъ миѳологическихъ пережитковъ окружающихъ насъ культуръ—заключается истинная миссія еврейства, въ возвышенности которой оно можетъ и должно черпать утѣшеніе за всѣ перенесенныя и переносимыя имъ страданія. Въ обоснованіи и выясненіи великаго смысла этой всемірно-исторической борьбы со всѣми видами суевѣрія и идолопоклонства въ наукѣ и морали, искусствѣ и политикѣ,—борьбы за «чистоту» въ духѣ основъ к р и т и ч е с к а г о идеализма,—Когенъ усматриваетъ главное значеніе своихъ научно-философскихъ трудовъ, съ которыми онъ обращается ко всему культурному человѣчеству, но которыя имѣютъ также цѣлью—выяснить еврейству, религію котораго Когенъ гордо исповѣдуетъ, духовно-историческую сущность его религіозной культуры, и указать ему путь, по которому ему слѣдуетъ идти для своего духовнаго самоутвержденія въ будущемъ

На нижеслѣдующихъ страницахъ сдѣлана частичная попытка—выяснить значеніе того новаго «философскаго обоснованія еврейства», которое предпринялъ Когенъ. Главную заслугу этого обоснованія авторъ усматриваетъ не столько въ выводахъ или позитивныхъ результатахъ, къ которымъ пришелъ Когенъ въ выясняемой имъ «сущности іудаизма»; въ этомъ отношеніи попытка его въ

основѣ своей не представляетъ собой, (если не считать бо̀льшую ясность и точность формулировки) ничего существенно новаго по сравненію со способами «синтезированія» или философскаго обоснованія еврейства, встрѣчаемыми у большей части предшественниковъ Когена, изъ которыхъ каждый на свой ладъ приступалъ къ разрѣшенію этой задачи—согласно духу эпохи и въ зависимости отъ философской системы, которой онъ придерживался. Большая заслуга Когеновскаго обоснованія еврейства—безотносительно къ нѣсколько субъективному пониманію и, главное, способу разрѣшенія поставленной передъ нимъ проблемы «синтеза» — заключается, по нашему, главнымъ образомъ въ томъ, что Когенъ является, быть можетъ, единственнымъ мыслителемъ современности, который моментъ истинъ и идей въ нашей духовно-исторической культурѣ выдвигаетъ на первый планъ, и дѣлаетъ онъ это какъ разъ въ такое время, когда еврейство большей частью разсматривается будь это какъ совершенно устарѣвшая, «преодолѣнная ступень» въ общей религіи богочеловѣчества (творцы «научной» теологіи въ протестантскихъ странахъ и въ послѣднее время—представители религіозно-философскаго теченія въ Россіи), или же — какъ секуляризированная «національная культура», какъ «національная этика», которыя должны замѣстить собою религію и религіозность. Въ такое время, когда вопросы еврейскаго міровоззрѣнія фактически отодвигаются на задній планъ, «ученіе» приносится въ жертву ложно понимаемой «жизни», Тора—мнимо возрождаемому Израилю,—въ такое время авторитетное слово Когена, съ необыкновенной силой убѣжденія провозглашающаго вѣковѣчные идеалы еврейства, и первымъ дѣломъ — идею Единаго Бога, какъ девизъ общаго религіознаго возрожденія, — въ такое время призывъ его надо особенно привѣтствовать, и слѣдуетъ также пожелать, чтобы онъ заставилъ призадуматься надъ содержаніемъ еврейства всѣхъ тѣхъ, которые въ вопросахъ «культуры» склонны слишкомъ разсматривать все подъ у̀глом̀ъ зрѣнія формы,—и это въ примѣненіи къ народу, который національную оболочку свою почти всегда безъ исключенія мыслилъ, какъ залогъ сохраненія взлелѣяннаго имъ содержанія, и въ заключающейся въ немъ сущ-

ности усматривалъ главный смыслъ своего, мыслимаго имъ какъ вѣчное, историческаго существованія. Въ этомъ неустанномъ подчеркиваніи момента «истинъ» и заключается, по нашему мнѣнію, большая цѣнность метода Когена при разсмотрѣніи и выявленія религіозно-идейнаго содержанія еврейства, и отчасти также выдвигаемаго имъ методическаго значенія «трансцендентности» въ пониманіи идеи божества [1]).

Однако, какъ ни велико значеніе еврейскаго Бога, какъ «идеи», благодаря которой единственно и можетъ быть достигнуто, по мнѣнію Когена, «методическое согласіе между нашей нравственностью и нашей природой» [2]), но это, разумѣется, далеко еще не все, чѣмъ должна являться религія и что можетъ въ ней служить путеводной звѣздой для современнаго еврейства и современнаго человѣчества вообще. Мы не говоримъ уже о томъ, что такая отвлеченная концепція не въ состояніи согрѣвать чувство, возбуждать творческую фантазію и вообще утолять духовный голодъ народа, который никогда не мыслитъ абстрактно и по абстрактнымъ формуламъ и схемамъ не устраиваетъ своей жизни. Даже въ смыслѣ отвѣта на высшіе запросы духа,—какъ для отдѣльной личности, такъ и для коллектива,—Когеновскій «іудаизмъ» можетъ только ставить вопросы и научать философски въ нихъ разбираться; можетъ отчасти, пожалуй, возбуждать также благотворныя сомнѣнія, но онъ отнюдь не въ состояніи разрѣшить ихъ, найти имъ удовлетворяющій отвѣтъ. Послѣдніе вопросы бытія—космическаго, какъ и историческаго — вовсе не затрагиваются «идеализмомъ», болѣе того: вопросы эти почти всегда систематически имъ устраняются, изгоняются, какъ не подлежащіе компетенціи философствующаго разума. Съ точки зрѣнія «критической» философіи это, быть-можетъ, вполнѣ послѣдовательно; но для метафизической, по своей сущности, религіи, — всякой, даже для наиболѣе «этической», наиболѣе сосредоточенной на нравственно-историческомъ бытіи человѣче-

[1]) Ср. Ethik des reinen Willens, S. 439.
[2]) Тамъ-же, стр. 440.

ства, — все это невѣроятное укороченіе, подрѣзаніе ея крыльевъ, заторможеніе ея полета.

Съ этой точки зрѣнія и послѣ воспріятія элементовъ Когеновскаго ученія должна въ общемъ оставаться большая неудовлетворенность, большая душевная пустота. Подобно тому, какъ путь, намѣченный современному еврейству идеологами національной «модернизаціи» и «секуляризаціи», не могъ оказаться для него тѣмъ «путемъ жизни», который бы поглотилъ всѣ духовные интересы и помыслы народа и заставилъ бы его отдавать свои лучшія силы на служеніе этому новому—національному—идеалу, сконструированному по чужому шаблону,—точно такъ же и проповѣдь «чистой» идеи, религіи «автономной морали» и т д. не въ состояніи будетъ увлечь за собою еврейскій народъ, какъ бы въ общемъ велика ни была сила абстракціи, которая ему обыкновенно приписывается, — не сумѣетъ потому, что то, что еврейство считало за истину, воспринималось имъ всегда конкретно, связывалось съ живой плотью исторіи,—какъ его собственной, такъ и окружающихъ его народовъ и культуръ, — а не носился передъ нимъ въ видѣ отвлеченнаго лишь идеала, основная сущность и назначеніе котораго—«подчинить націю идеѣ человѣчества» [3]).

Вотъ тотъ естественный предѣлъ, который самымъ характеромъ философіи Когена полагается ея значенію и ея способности вліять на широкіе круги современнаго еврейства, которое именно вслѣдствіе своей ужасающей оторванности отъ исторической почвы нуждается теперь въ чемъ-то болѣе «почвенномъ», болѣе интимно-еврейскомъ, чѣмъ это представляютъ собою идеалы и завѣты «критической философіи». Граница и предѣлъ этотъ обусловлены той раціонализаціей жизни и исторіи, которая свойственна всему духу даннаго ученія,—раціонализаціей, хотя и идеалистической, но по существу дѣла такъ же мало считающейся съ внутренними корнями исторической еврейской психики, какъ и тотъ квази-научный (соціологическій и психологическій) «реализмъ» или позитивизмъ, подъ эгидой котораго возникла и развилась у насъ національная идея. Въ противополож-

[3]) Ср. ниже, стр. 43.

ность міровоззрѣнію «реалистическаго» національнаго и тѣмъ болѣе—философіи идеалистическаго раціонализма, вѣковые идеалы историческаго еврейства въ основѣ своей дѣйствительно реалистичны (правильнѣе было бы сказать — въ отличіе отъ религіознаго субъективизма — объективистичны), но совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ это понимается теоретиками національно-соціологическаго «реализма» и исходящей изъ вѣры въ «реализацію нравственности»—этико-идеалистической философіей критицизма [1]). Реализмъ историческаго еврейства по существу своему мистиченъ, послѣдняя основа его кроется въ національно-религіозной интуиціи, а высшіе моменты его схватываются и улавливаются въ глубинахъ миѳотворческаго мышленія и самоощущенія, т. е. въ сознаваніи себя, какъ организма, находящагося въ непосредственной связи и въ постоянномъ общеніи съ тѣми творческими силами исторіи и природы, въ которыхъ слѣдуетъ искать послѣдній смыслъ всякаго эмпирическаго, видимаго бытія.

Когеновскій «идеализмъ» обходитъ молчаніемъ и, какъ таковой, не можетъ не игнорировать всѣ эти и тому подобные вопросы: вотъ почему и послѣ него, какъ и послѣ увлеченія соціологическимъ реализмомъ на національной почвѣ, должна въ общемъ ощущаться большая неудовлетворенность, и люди, пившіе изъ этого источника, должны, какъ и до того (если еще не больше), испытывать ту «жажду услышать слова Господа», о наступленіи которой говоритъ пророкъ. Благодаря философскому обоснованію еврейства, предпринятому Когеномъ, эта «жажда», этотъ «духовный голодъ» должны только увеличиться: ибо философія эта—въ лучшемъ случаѣ—указываетъ на существованіе проблемы, но сама она не въ состояніи привести къ разрѣшенію ея. И наиболѣе чуткіе и тонко чувствующіе люди будутъ продолжать испытывать эту жажду, «будутъ блуждать отъ моря до моря, и отъ сѣвера къ востоку, въ поискахъ за словомъ Божіимъ»—пока они не найдутъ его (Амосъ). Нахожденіе же этого «слова» не можетъ произойти иначе, какъ

---

[1]) См. ниже въ текстѣ, стр. 38—39 (примѣч. 18-е) и стр. 60 примѣч. 29-е).

за предѣлами философскаго «идеализма», только внѣшне приноровленнаго къ религіозному ученію историческаго еврейства и еще больше приспособившаго это ученіе къ себѣ; болѣе того—оно должно произойти по ту сторону философіи и соціологіи вообще, такъ какъ загадка историческаго бытія и національно-религіознаго сознанія Израиля лежитъ въ совершенно другой плоскости, чѣмъ то, что представляетъ собою философія и позитивная наука (въ примѣненіи къ общественнымъ явленіямъ), и поэтому также разгадка всего этого не можетъ быть достигнута методами эмпиріи или философской спекуляціей, работающей надъ обоснованіемъ «a priori» этой эмпиріи. «Блужданію», изображенному пророкомъ, сумѣетъ быть положенъ конецъ лишь тогда, когда мысль современнаго еврейства, затуманенная непривычными для нея «методами» и «способами подхожденія» (все это было бы полезно при условіи сохраненія въ неприкосновенности своего), обратится, наконецъ, къ источникамъ настоящаго, не модернизованнаго, еврейства; когда, сбросивъ съ себя оковы, налагаемыя на нашу религіозно-національную интуицію «философски-методическимъ» іудаизмомъ, съ одной стороны, и «научно-эволюціоннымъ» — съ другой (мы говоримъ о послѣднихъ вопросахъ еврейства, какъ опредѣленнаго міровоззрѣнія и міроощущенія) и, пробравшись черезъ эту густую сѣть надстроекъ и «лѣсовъ» къ подлиннымъ историко - психологическимъ корнямъ еврейской сущности—истиной основѣ всей нашей національно-духовной культуры, — она станетъ внимательнѣе прислушиваться къ тому, какъ тамъ, въ глубинахъ духовно-историческаго самосознанія еврейскаго народа, понималось искомое «слово Божіе», какіе цѣли и пути тамъ указывались личности, націи и человѣчеству.

* * *

Въ позитивныхъ частяхъ настоящаго очерка, — преимущественно въ двухъ послѣднихъ главахъ его (III и IV), — нами сдѣлана частичная попытка — показать или раскрыть внутренній смыслъ и основной мотивъ той истинной «религіозной философіи», которая была выработана еврейскимъ историческимъ самосознаніемъ, воз-

двигавшимъ дальше зданіе еврейской мысли (которая, какъ таковая, понятно не могла обходиться безъ момента рефлексіи) на томъ же самомъ фундаментѣ національно-религіозной интуиціи, на которомъ обнаружились первые же идейные проблески этого самосознанія По соображеніямъ, которыя будутъ подробнѣе обоснованы въ самомъ текстѣ, мы этотъ родъ творчества не могли обозначить иначе, какъ миѳо-творчествомъ, и въ надлежащемъ мѣстѣ мы старались доказать, что всѣ наиболѣе характерныя и существенныя черты миѳологическаго мышленія имѣются также на-лицо и въ историческомъ еврействѣ—этой, какъ его опредѣляютъ раціоналисты всѣхъ оттѣнковъ, будто-бы анти-миѳологической и даже «миѳоборческой» религіи par excellence.

И здѣсь, разумѣется, мы оказываемся въ самомъ глубокомъ принципіальномъ противорѣчіи съ религіозно-философскимъ раціонализмомъ и выработаннымъ имъ взглядомъ на религіозную или духовную «сущность» историческаго еврейства. Особенно же рѣзко выступаетъ это противорѣчіе между (не только не затушевываемымъ нами, но по возможности подчеркиваемымъ и выдвигаемымъ на первый планъ) миѳологическимъ началомъ въ еврействѣ, съ одной стороны, и тѣмъ крайнимъ анти-миѳологизмомъ, которымъ отличается точка зрѣнія Когена—съ другой Являясь послѣднимъ логическимъ выводомъ изъ всеи предыдущей раціоналистическои полосы въ еврейской религіозно-философской мысли, со всѣми свойственными ей односторонностями, Когеновское ученіе вполнѣ послѣдовательно должно было придти къ такому крайнему отверженію «затуманивающаго» миѳа, къ объявленію войны миѳологическому началу, какъ самому опасному, по его мнѣнію, врагу чистаго богопониманія, и въ этомъ отношеніи его «система іудаизма» намъ лучше всего показываетъ слабыя и наиболѣе уязвимыя мѣста антимиѳологическаго міровоззрѣнія, вѣнчающаго зданіе философскаго раціонализма. Философія Когена есть философія миѳоборчества par excellence. въ борьбѣ съ религіозно-поэтическими «воплощеніями», образами и символами, словомъ—со всѣмъ «ирраціональнымъ» и сверхъ-разумнымъ въ человѣческой мысли и человѣческомъ чувствѣ, — во

всемъ этомъ лежитъ ея истинный пафосъ—«душа» этого міровоззрѣнія, если позволительно примѣнить къ нему такое «миѳологическое» понятіе, какъ слово «душа»; и раскрытіе внутреннихъ дефектовъ и недочетовъ этого умственнаго теченія, которое — несмотря на увлеченіе «декаденствомъ» и «символизмомъ» —въ общемъ еще очень сильно въ современной культурѣ, можетъ послужить также отправнымъ пунктомъ для реабилитаціи миѳологическаго начала въ еврействѣ, систематически компрометтируемаго нашимъ интеллигентскимъ просвѣтительствомъ — начиная съ Маймонида и его ближайшихъ послѣдователей вплоть до протестантствующихъ идеологовъ «реформаторской» ассимиляціи.

Съ точки зрѣнія именно миѳологическаго пониманія еврейской сущности, внутреннихъ основъ подлиннаго еврейскаго міровоззрѣнія, мы и попытались приложить зондъ критики къ центральной части религіозной философіи Германа Когена — къ его теоріи миѳа. Ученіе это, какъ сказано, является послѣднимъ логическимъ выводомъ изъ всей предыдущей раціоналистической струи внутри еврейства, какъ и изъ раціонализма, господствующаго въ европейской философіи, вообще. Въ лицѣ Когена идеалистическій раціонализмъ празднуетъ свою полную побѣду, достигаетъ своего высшаго кульминаціоннаго пункта тѣмъ, что его философія впервые вполнѣ сознательно проводитъ рѣзкую принципіальную грань между человѣческой культурой и ея основнымъ содержаніемъ, съ одной стороны, и миѳологическимъ творчествомъ, какъ элементомъ до-культурнымъ (Vorelement der Kultur [5]),—съ другой.

Отъ такой «персональной уніи», которая въ міровоззрѣніи Когена устанавливается между «послѣднимъ словомъ философской истины» и унаслѣдованнымъ отъ предковъ іудаизмомъ — послѣдній не мало теряетъ. онъ оказывается вслѣдствіе этого въ сосѣдствѣ, далеко для него не выгодномъ. Благодаря этому сосѣдству, въ еврействѣ еще сильнѣе подчеркивается то, что и безъ того внушается всѣмъ и каждому популярной образованностью

[5]) Religion und Sittlichkeit, S. 34.

и современными ходячими формулами изъ области исторіи и философіи религій. И въ результатѣ получается то, что истолкованіе еврейства, какъ оно своиственно раціонализму, еще болѣе отдаляетъ тѣхъ немногихъ, которые искренно стремятся познать и проникнуть въ «сущность» этой религіознои культуры, отъ ея настоящихъ и живыхъ источниковъ, отъ истинныхъ психологическихъ корней еврейства, давая взамѣнъ подлиннаго, ничѣмъ не прикрашеннаго и не изукрашеннаго, творчества во всей его самобытности и своебразіи — тощую «философію», «экстрактъ» безъ души..

Но миѳоборчество Когена имѣетъ еще и другую сторону: оно въ конечномъ счетѣ — незамѣтно для самого себя - мѣшаетъ или препятствуетъ какъ разъ тому, чему оно субъективно хотѣло бы больше всего служить. Кромѣ заботы о «чистотѣ» богопониманія, которая руководитъ Когеномъ въ его не знающей никакихъ компромиссовъ борьбѣ съ миѳологическимъ направленіемъ мысли, будто бы вездѣ и всюду приводящимъ къ «омраченію» абсолютно - трансцендентнаго представленія о божествѣ, — помимо всего этого можно указать у него е щ е и н а д р у г о й, не менѣе важный, съ точки зрѣнія его философіи, мотивъ въ его миѳоборчествѣ, именно — на то, что миѳовое начало, по его мнѣнію, будто-бы «разъединяетъ» людей, омрачаетъ идею единаго человѣчества, воздвигая между различными человѣческими группами старыя «природно - чувственныя» преграды, надъ которыми, послѣ многихъ усилій, удалось наконецъ возвыситься «чистому разуму». Однако, если присмотрѣться ближе, упрекъ этотъ оказывается такъ же мало обоснованнымъ, какъ и другой — что всякій миѳъ, какъ таковой, будто бы угрожаетъ истинной религіи. Только съ высоты абстракціи и разсудочнаго пониманія вещей можетъ показаться, что миѳовое начало несетъ съ собою сѣмена сепаратизма и разложенія, что отличительная черта и тенденція его—это разъединять, отчуждать, создавать искусственныя грани между «единымъ» человѣческимъ родомъ. Если исходить не изъ абстрактныхъ формулъ и схемъ, а изъ конкретной исторической дѣйствительности, — въ особенности, что касается круга религіозныхъ идей и интересовъ, характер-

ныхъ для религіи, берущихъ свое начало въ библейскомъ откровеніи,—то, наоборотъ, не трудно убѣдиться, что какъ разъ основное миѳологическое начало является здѣсь тѣмъ, что роднитъ эти религіи, что создаетъ между ними внутреннее психологическое и религіозное сродство. Религіи, возникшія на почвѣ Библіи, объединяютъ собой, какъ извѣстно, большую часть культурнаго человѣчества, и специфическая миѳовая основа этихъ религій, или, по крайней мѣрѣ, тотъ «минимумъ миѳа», который является общимъ для нихъ, въ дѣйствительности можетъ послужить однимъ изъ наиболѣе прочныхъ средствъ объединенія и общенія: религіозная философія, которая отдала бы себѣ въ этомъ отчетъ, гораздо правильнѣе установила бы поэтому рычагъ «унификаціи» человѣческаго рода—въ лицѣ самыхъ значительныхъ его культуръ—чѣмъ это дѣлаетъ раціонализмъ, стремящійся къ объединенію «въ пустомъ пространствѣ», минуя живую, конкретную дѣйствительность во всемъ ея разнообразіи, во всей многомотивности ея интересовъ и настроеній.

Правда, что миѳъ первоначально рождается изъ «природнаго» начала въ насъ, т. е. на такой ступени культурнаго развитія, когда въ человѣкѣ еще не раздвоилось сознаніе и онъ еще не началъ рѣзко противоставлять себя всему окружающему, всему тому, что въ философіи обозначается понятіемъ. «не—я» Но изъ этого нисколько еще не слѣдуетъ, что миѳологическое мышленіе по существу своему разлагаетъ, разъединяетъ, такъ какъ оно будто-бы лишено критеріевъ «истинно-человѣческаго»—какъ прочнаго залога объединенія «въ истинѣ и въ духѣ» (въ смыслѣ ученія этическаго идеализма). Во-первыхъ, въ самомъ этомъ «природномъ» элементѣ миѳа заключается зерно вѣчнаго, изначальнаго стремленія человѣческаго духа къ синтезу, къ сліянію (хотя и не съ однимъ только человѣческимъ началомъ), что особенно находитъ свое выраженіе въ томъ, что уже въ первыхъ своихъ проблескахъ миѳологическое сознаніе направлено на проблему «души» въ узкомъ, какъ и въ болѣе широкомъ значеніи этого слова [6]), и такимъ образомъ, какъ на это,

[6]) Ср. Religion und Sittlichkeit, S. 26.

между прочимъ, указывается самимъ Когеномъ, «интересъ человѣка, мыслящаго миѳологически, выходитъ за предѣлы природы» [7]). А во-вторыхъ, это «природное» въ миѳѣ означаетъ въ конечномъ счетѣ не что иное, какъ самое глубокое стремленіе человѣческаго рода—ориентироваться въ окружающей космической, а впослѣдствіи также и исторической дѣйствительности, — объяснить ее себѣ въ ея цѣлокупности, приблизить ее къ своему пониманію, а это уже прямо совпадаетъ съ искапіемъ смысла всего даннаго и эмпирическаго, съ желаніемъ его вывести изъ высшаго, надъ-природнаго начала, на что «наука о природѣ»—естествознаніе—которымъ однимъ идеализмъ и хотѣлъ бы ограничить нашъ интересъ къ природѣ, претендовать никоимъ образомъ не можетъ. Въ особенности, что касается миѳологическаго мотива, лежащаго въ основѣ библейскихъ религій, то здѣсь человѣческимъ духомъ, духомъ миѳотворчества, былъ сдѣланъ еще одинъ значительный шагъ впередъ. здѣсь религіозная мысль искони была направлена не только на надъ-природное, но и на сверхъ-историческое бытіе· она искала смысла и оправданія не только сущаго въ природѣ, но и совершившагося историческаго процесса: она ждала исхода для человѣческой исторіи—достойнаго и подобающаго основной предпосылкѣ ея о Богѣ, какъ вершителѣ историческихъ судебъ. И это выразилось въ основномъ и интимномъ эсхатологическомъ мотивѣ этихъ религій, мотивѣ, который—особенно въ отношеніи христіанства и еврейства—является не только тѣмъ, что разъединяетъ эти обѣ религіи [8]), но есть также то, что и роднитъ ихъ, что сближаетъ и объединяетъ ихъ въ общей имъ обѣимъ апокалиптической символикѣ, въ самомъ исконномъ и

---

[7]) Ср. Religion und Sittlichkeit, S. 26.

[8]) Ибо согласно убѣжденію одной—главный актъ эсхатологіи уже позади насъ, тогда какъ, согласно ожиданіямъ и вѣрованіямъ другой, этотъ искупляющій актъ еще впереди, и вся протекшая и протекающая исторія—вплоть до окончательной развязки — это только рядъ ступеней или завязокъ, ключъ къ которымъ находится въ рукахъ Бога, пока еще не вполнѣ открывшагося людямъ, не раскрывшаго имъ своихъ тайнъ.

глубокомъ стремленіи ихъ — къ Грядущему, Новому Іерусалиму.

Эта символика «Новаго Іерусалима», это стремленіе къ высшему, сверхъ-историческому бытію,— символика и стремленіе, возникшія на почвѣ эсхатологической устремленности еврейства, какъ и христіанства,—и есть то, что является залогомъ соглашенія и взаимнаго пониманія въ будущемъ между этими двумя главнѣйшими формами религіознаго мессіанства, несмотря на разъединяющіе ихъ взгляды на природу или «лики» божества: разсудочная догматика, возникшая на почвѣ философской или теософической «спекуляціи», разъединяетъ, между тѣмъ какъ интуитивно-миѳологическая символика принципіально по крайней мѣрѣ—сближаетъ и должна еще больше объединить ихъ въ будущемъ. Недаромъ всѣ лучшія стремленія къ религіозному возрожденію въ христіанствѣ постоянно исходили и продолжаютъ по сіе время исходить, главнымъ образомъ, изъ круговъ, «апокалиптически» настроенныхъ, т. е. вдохновляющихся «Откровеніемъ» будущаго, даннымъ Іоанну Богослову. И недаромъ «Апокалипсисъ», приписываемый послѣднему, считается «самой еврейской книгой во всемъ Новомъ Завѣтѣ», книгой, возносящей свои взоры къ тому же самому «Новому Іерусалиму, сходящему съ неба отъ Бога», къ «граду возлюбленному» и т. д., котораго никогда не теряла изъ виду еврейская религія. И выраженная въ Апокалипсисѣ Новаго Завѣта—этой религіи «осуществленности» par excellence—тоска по бо́льшей полнотѣ осуществленія въ грядущемъ, — тоска и надежда, берущія свое начало въ чувствѣ неудовлетворенности настоящимъ, т. е.—съ точки зрѣнія догмы—уже вполнѣ достигнутымъ спасеніемъ, — все это еще съ другой стороны сближаетъ апокалиптическое христіанство съ «неосуществленной» мессіанологіей историческаго еврейства, подготовляя такимъ образомъ почву и общую точку отправленія къ дальнѣйшимъ религіознымъ стремленіямъ и дальнѣйшимъ достиженіямъ.

Но въ этой эсхатологической устремленности не только дана почва для примиренія и объединенія съ уни-

версально-мессіаническими переживаніями у другихъ культурныхъ народовъ; здѣсь не только указана связь съ «человѣчествомъ будущаго»—этой послѣдней цѣлевой точкой этическаго идеализма—здѣсь съ геніальной интуиціей схвачены также конечныя судьбы націи, создавшей эту эсхатологію, воспринявшей и мыслящей эту идею будущаго, т. е. того времени, когда долженъ быть данъ отвѣтъ, когда должны быть найдены искупляющій смыслъ и оправданіе всему протекшему, всему до сихъ поръ совершившемуся Ибо эсхатологія не есть только оптимистическая «воля, направленная къ будущему» —въ глубинѣ ея заключается также трагическое сознаніе, чувство трагичности, недоумѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ— также отвѣтственности передъ пройденнымъ историческимъ путемъ, и этотъ реализмъ трагическаго сознанія обусловленъ, главнымъ образомъ, тѣмъ, что еврейство —не только «нація будущаго», не только абстрактно-этическій символъ и «предвосхищеніе» грядущаго объединеннаго человѣчества, но и также — конкретная нація настоящаго, реально-религіозный организмъ, чувствующій и сознающій свое прошлое, требующій отвѣта за все, что это прошлое—независимо отъ будущаго апоѳеоза—принесло или, вѣрнѣе, нанесло ему,—за всѣ тѣ слѣды, не всегда отрадные, которые оно на немъ оставило Еврейство—въ самой сущности своей—это далеко не такое религіозное умонастроеніе, которое, желая поскорѣе перескочить черезъ темныя силы историческаго процесса, „идеалистически“ устремляетъ свои взоры къ лучезарному будущему оно съ не меньшимъ вниманіемъ, съ не меньшимъ напряженіемъ религіознаго интереса, останавливается также передъ загадкой прошлаго, ярко выражаетъ свое чувство обиды и неудовлетворенности этимъ прошлымъ, — и дѣлаетъ оно это религіозно, т. е. изъ сознанія глубокой связи своей съ высшимъ божественнымъ принципомъ—съ «Богомъ отцовъ», съ Богомъ исторіи, въ которомъ оно предполагаетъ послѣднюю основу всего сущаго, всего совершающагося и долженствующаго еще совершиться—до конца временъ Исходя изъ этого своего религіознаго сознанія, изъ указаннаго чувства неразрывной своей связи съ прошлымъ, которое такъ же обусловлено Богомъ, какъ и предстоящее

эсхатологическое «будущее», — исходя изъ этого, еврейство дошло, еврейство вскормило въ себѣ самую эту идею будущаго. послѣдняя родилась изъ глубинъ національно-религіознаго самоощущенія, изъ чувства незавершенности,—какъ для самого еврейства, такъ и для всей человѣческой культуры, — всемірно-историческаго процесса: идея теодицеи, преломляющаяся сквозь призму «демодицеи» [9]), требуетъ отвѣта отъ прошлаго и ставитъ это прошлое на судъ передъ форумомъ все-преображающаго будущаго!

Вотъ почему подлинному еврейству, въ глубинѣ своего сознанія религіозно-реалистическому, въ противоположность идеалистическому оптимизму, - историческій процессъ представляется не столько въ видѣ восходящей линіи, ведущей къ культурному «прогрессу», къ грядущему «совершенству», сколько въ видѣ міровой драмы, которая, какъ таковая, имѣетъ свою завязку и необходимо требуетъ также своей окончательной развязки, своего «конца». Такой способъ разсматриванія человѣческихъ дѣлъ и историческихъ событій дается не либеральнымъ, прекраснодушнымъ «оптимизмомъ", а тѣмъ чувствомъ трагичности, которое можетъ возникнуть и развиться только у реально-сознающей себя личности, имѣющей надъ собой контроль исторіи и не скрывающейся за абстракціями «всеобщаго». Исторія, какъ драма, какъ божественное дѣйствіе, впервые начала восприниматься или, вѣрнѣе, ощущаться національно-религіознымъ сознаніемъ еврейства, которое больше всего испытало на себѣ удары этой исторіи, «поступательный» ея ходъ, муки родовъ наиболѣе крупныхъ историческихъ событій—недаромъ поэтому всѣ серьезные изслѣдователи еврейства и еврейской культуры—«философію исторіи» разсматриваютъ, какъ самый зрѣлый плодъ еврейскаго генія, еврейскаго міроощущенія (Rénan, Darmsteter и вся теперешняя «библейская критика») Драматически развертывающаяся исторія, исторія, какъ міровая драма, — этотъ мотивъ проходитъ красной нитью черезъ все еврейское творчество, черезъ профетизмъ и апокалиптику, самобытную религіозную

[9]) См. ниже въ текстѣ, стр. 51.

философію и религіозную поэзію (Pijjutim, Slichois и т д), и во всѣхъ этихъ твореніяхъ центральная фигура, главное дѣйствующее лицо—герой драмы, вокругъ котораго все вертится, это—народъ еврейскій, Израиль,—то «борющійся съ Богомъ», то добровольно ставящій себя подъ Его покровительство, подпадающіи подъ Его нераздѣльную власть· „человѣчество“ или идея человѣчества—это только отдаленная перспектива, фонъ развертывающейся исторической драмы, этой величественной героической эпопеи, участникомъ которой чуть ли не съ самаго начала міра является Израиль, и на этомъ историко-космическомъ фонѣ созданнаго Богомъ міра и человѣчества тянется также вѣковая тяжба между Богомъ и Его народомъ, всѣ эти нескончаемыя «претензіи» другъ къ другу,—то бурныя и угрожающія, то, наоборотъ, ласковыя и нѣжно-лирическія,—за неисполненіе разъ данныхъ обѣщаній и обязательствъ, за нарушеніе нѣкогда заключеннаго союза, въ которомъ была запечатлѣна, согласно еврейскимъ представленіямъ, неразрывная связь божественнаго начала съ человѣческимъ...

* * *

Въ своемъ пониманіи внутренней сущности и отличительныхъ чертъ специфически-еврейской миѳологіи мы — въ настоящемъ изслѣдованіи миѳотворчества въ еврейской религіи — главнымъ образомъ, исходимъ изъ только что указаннаго нами миѳа о Союзѣ Все, что есть наиболѣе характернаго въ миѳовомъ творчествѣ еврейства, на дѣлѣ больше всего связано съ этой центральной идеей еврейской религіозности, все это естественно группируется вокругъ отмѣченнаго нами основного представленія о соприкосновеніи, о внутренней, истинной связи божественнаго съ человѣческимъ. «Теологически» настроенные умы эту «связь», это соприкосновеніе склонны разсматривать исключительно, какъ «поэтическій образъ», какъ одну изъ тѣхъ «метафоръ» или «иносказаній», которыми обыкновенно пользовался древній человѣкъ для того, чтобы дать выраженіе волновавшей его мысли о «трансцендентномъ» принципѣ, поставившемъ имманентному человѣчеству извѣстныя, преимущественно «этическія», требованія. При этомъ,

однако, забывается двоякое. во-первыхъ то, что даже самими этими «этико-теологическими» истолкователями библейскои письменности временами подчеркивается, — именно мысль о тѣсномъ взаимоотношеніи, въ которомъ, по существу своему, находятся поэтическое и миѳологическое творчество, о глубокой связи между религіей и поэзіеи, сознаніе которой, казалось бы, не должно было бы допустить ихъ — все растворятъ во внѣшнихъ метафорахъ, за которыми не скрывается никакого болѣе глубокаго онтологическаго содержанія [10]). А во-вторыхъ, самъ Богъ Синайскаго откровенія, т е. одна изъ сторонъ этого «богонароднаго договора», по выраженію Вл. Соловьева, предупреждаетъ и ясно указываетъ на то, что «устами къ устамъ говорить Онъ съ нимъ—въ явномъ видѣніи, а не загадками» (Числа, 12,8). Здѣсь, такимъ образомъ, самой Библіей засвидѣтельствованъ миѳологическій и отнюдь не «иносказательный» характеръ Союза и всѣхъ сопровождающихъ его моментовъ, такъ что нѣтъ никакого основанія пропускать всѣ эти и тому подобныя мѣста черезъ фильтръ раціонально-идеалистической экзегезы.

Этотъ центральный миоъ о Союзѣ мы и избрали, какъ сказано, главной точкои отправленія для своего обсужденія еврейскаго миѳотворчества. Вокругъ него кристаллизуются всѣ прочіе моменты и мотивы этого миѳологическаго ряда, тои разновидности миоа, который былъ выработанъ и впослѣдствіи безпрестанно разрабатывался дальше еврейскимъ религіознымъ геніемъ. И, какъ это нами указывается въ самомъ текстѣ (гл. IV, стр. 104—5),

---

[10]) При тѣхъ частыхъ повтореніяхъ, съ которыми у пророковъ то-и-дѣло подчеркивается мысль о „союзѣ", о „явленіи чудесъ" въ будущемъ и прошломъ, объ „узрѣніи воочію Бога" и т. д., — все это изъ художественной „метафоры" и „поэтическаго образа" на дѣлѣ бы превратилось въ докучливое и утомляющее однообразіе, если за указанными „иносказаніями" фактически не скрывался бы извѣстный фондъ живыхъ миѳологическихъ идей и представленій, окрылявшихъ пророческую фантазію и постоянно толкавшихъ ихъ мысль дальше—къ новому миѳологическому творчеству.

здѣсь, въ этомъ миѳѣ, въ зародышѣ заключался также и позднѣйшій эсхатологическій мотивъ, т е самый зрѣлый плодъ еврейскаго миѳотворчества, въ особенности же здѣсь было положено начало миѳологическому понятію «торы» (далеко не безразличному и для эсхатологическаго мышленія) — какъ одному изъ членовъ будущаго каббалистическаго «тріединства»: Богъ, Тора и Израиль...

Какъ самая древняя ступень развитія еврейскаго миѳа, такъ и все послѣдующее творчество проникнуто сознаніемъ глубокой связи, существующей между идеей религіознаго прошлаго и идеей божественнаго будущаго И та послѣдовательность, съ которой эта основная мысль проводится на всемъ протяженіи самобытнаго еврейскаго творчества—отъ его первыхъ зачатковъ до его самыхъ послѣднихъ проявленій—подтверждаетъ выставленное нами положеніе о соотносительности этихъ двухъ элементовъ времени въ религіозномъ міровоззрѣніи еврейства [11]). И къ тому же — какъ это болѣе подробно изложено въ 4-й главѣ — элементъ прошлаго въ «союзной» миѳологіи, какъ необходимая «точка опоры во времени», далъ самый сильный толчекъ и побужденіе пророческому воспріятію и дальнѣйшему религіозному выявленію идеи будущаго

Тутъ, однако, — во избѣжаніе могущихъ возникнуть недоразумѣній—не лишнимъ будетъ отмѣтить, что самый процессъ мысли у пророковъ не зародился и что вообще по существу своему онъ не совершался по линіи — отъ прошлаго къ будущему. По внутреннему психологическому мотиву своему, безсознательно дѣйствовавшему въ ихъ религіозномъ творчествѣ, мысль пророковъ двига-

---

[11]) Уже творцовъ Талмуда занималъ вопросъ о взаимоотношеніи, въ которомъ находятся „прошлое“ и „будущее“ (см. въ текстѣ, стр. 78—82, 103—108). Исходя изъ анализа нѣкоторыхъ сходныхъ мѣстъ Свящ. Писанія (Ис. 43,18 Іер. 23,7-8. Бытіе, 35,10), они пришли къ тому заключенію, что и „въ дни Мессіи воспоминаніе о выходѣ изъ Египта не будетъ отмѣнено, а лишь объявлено второстепеннымъ, тогда какъ грядущее избавленіе займетъ первенствующее мѣсто“ (Берах., 12б).

лась какъ разъ въ обратномъ направленіи: отъ будущаго и черезъ будущее къ прошлому. Ибо, какъ это должно быть ясно всякому, главной исходной точкой у нихъ было не національное прошлое само по себѣ, не его блескъ и величіе (въ противномъ случаѣ характерное для пророковъ и для еврейства вообще миѳологическое мышленіе существенно не отличалось бы отъ другихъ миѳологическихъ культуръ!): въ самыхъ глубокихъ тайникахъ своеи религіозности пророки были обуреваемы пробивавшеися въ ихъ сознаніи идеей или ощущеніемъ будущаго, - того будущаго, которое открывалось имъ вмѣстѣ съ «откровеніями» Бога грядущаго Суда, впервые появившагося на ихъ религіозномъ горизонтѣ Подчеркиваніе момента прошлаго принципіально явилось у пророковъ потомъ какъ послѣдствіе, а не какъ исходная точка отмѣченной эсхатологической устремленности, того преобладающаго интереса у нихъ, въ которомъ на первый планъ выступалъ моментъ «покаянія», моментъ призыва къ «оставленію грѣшникомъ дурного пути». Тутъ мысль ихъ невольно обращалась къ Богу, «явившемуся уже разъ своему народу», изъявившему ему свою волю въ прошломъ: отсюда-то ихъ вниманіе и ихъ религіозный интересъ стали постепенно направляться въ сторону былого, въ сторону откровенія, даннаго въ прошломъ, и это обращеніе къ прошлому—какъ это развито болѣе подробно въ текстѣ — не замедлило оказать пророческой мысли, какъ и всей еврейской эсхатологіи, самыя неоцѣнимыя услуги, сомкнувъ въ эсхатологическомъ сознаніи еврейской религіи «оба основные полюса времени», въ одинъ тѣсный кругъ, изъ котораго потомъ родилась-черезъ мысль о «прообразности» (о предсуществованіи въ Богѣ) прошлаго — идея всемірной исторіи, идея вѣчности духа и космоса...

Вотъ какимъ образомъ—въ противоположность антимиѳологическому идеализму, отрицающему и жертвующему прошлымъ во имя будущаго — нами было установлено, наоборотъ, внутреннее идейное взаимоотношеніе, а также взаимное фактическое проникновеніе и родство двухъ главныхъ рядовъ миѳотворческой мысли миѳологическаго мышленія, направленнаго преимущественно

назадъ—къ прошлому, и новаго, п р о р о ч е с к а г о, миѳового мотива, въ сопровожденіи котораго творилась эсхатологическая идея будущаго.

* * *

На это основоположное значеніе библейскаго миѳа о Союзѣ и все, что изъ него вытекаетъ, должно быть обращено особенное вниманіе кругами, занятыми проблемой еврейской «національной культуры» и будущаго творчества еврейскаго народа Ибо еврейское національное творчество будетъ оживлено и по настоящему возродится не только благодаря собиранію и стилизаціи плодовъ народно-б ы т о в о г о творчества: народныхъ пѣсенъ и легендъ, мотивовъ и напѣвовъ. Надо идти еще дальше и первымъ дѣломъ изслѣдовать, что̀ есть дѣйствительно національнаго и культурно-непреходящагося во всемъ этомъ конгломератѣ пѣсенъ и пѣсенныхъ мотивовъ, зачастую возникшихъ или воспринятыхъ подъ сильнымъ вліяніемъ совершенно чужихъ національныхъ культуръ и народныхъ бытовъ, въ цѣломъ рядѣ случаевъ тѣсно переплетаясь съ самыми интимными сторонами и мотивами этихъ культуръ. Въ этомъ отношеніи выясненіе специфическихъ чертъ и с т о р и ч е с к а г о еврейскаго миѳа, исхожденіе изъ самобытной миѳологической первоосновы всего нашего творчества (какъ нашего классическаго въ древности, такъ и того большого подъема, которымъ ознаменовалось еврейское миѳотворчество въ средніе вѣка — Каббала), можетъ сослужить большую службу и должно, во всякомъ случаѣ, имѣть огромное значеніе въ смыслѣ болѣе плодотворнаго изслѣдованія и анализа того смѣшаннаго, хотя и довольно своеобразнаго, народнаго творчества, которое представляетъ собою бытовая культура болѣе или менѣе компактныхъ массъ еврейства, живущихъ въ странахъ восточной Европы. Заняться всѣмъ этимъ слѣдуетъ намъ тѣмъ болѣе, что большинство научныхъ изслѣдователей Библіи,— за очень не многими исключеніями (Konig, Procksch, Graf von Baudissen и нѣкот. др), — тоже въ общемъ обходятъ молчаніемъ то основное, на что мы указывали выше, интересуясь больше тѣмъ, что находится н а п е р и ф е р і и еврейскаго миѳотворчества, нежели тѣмъ, что соста-

вляетъ его центральную и основную идею Изъ-за своего общаго увлеченія «панвавилонизмомъ», большая часть «миѳологистовъ», т. е представителей того направленія въ библейской наукѣ, которое получило названіе «религіозно-исторической школы», главнымъ образомъ, занято тѣмъ, что отыскиваетъ черты сходства между еврейскимъ миѳотворчествомъ и миѳами другихъ народовъ древняго Востока; на своеобразныя же особенности еврейскаго миѳа они почти-что совершенно не обращаютъ вниманія. Вслѣдствіе всего этого изслѣдователи эти особенно долго останавливаются на такихъ, напр., миѳахъ, какъ сказаніе о «сынахъ Элогимъ, соблазнившихся дочерьми человѣческими», или о «Богѣ, во время вечерней прохлады прогуливающемся въ саду Эдемѣ», или же — на тѣхъ рудиментахъ древне-восточнаго миѳа, которые многіе открываютъ въ отрывочныхъ указаніяхъ на «борьбу Бога съ морскимъ чудовищемъ» («Бездной»), — между тѣмъ какъ все то, что является дѣйствительно характернымъ для еврейскаго миѳотворчества и что, съ другой стороны, даже ассимилировало себѣ, подчинило своему общему духу большинство изъ заимствованныхъ у другихъ миѳовыхъ мотивовъ,—все это съ какимъ-то непонятнымъ упорствомъ игнорируется, систематически избѣгается, играя тѣмъ самымъ въ руки раціонализму, тоже утверждающему, хотя и исходя изъ совершенно другихъ мотивовъ и побужденій, отсутствіе специфически-еврейскаго, національнаго миѳа въ религіи библейскаго Откровенія

Отдать себѣ ясный отчетъ въ отличительныхъ и наиболѣе существенныхъ чертахъ историческаго еврейства и его подлиннаго религіознаго творчества должно имѣть большое методологическое значеніе какъ для общей науки о религіяхъ, такъ и болѣе частное — въ смыслѣ выясненія настоящаго характера еврейства и основъ его религіознаго міровоззрѣнія—для насъ самихъ Это должно, во-первыхъ, углубить самое понятіе «миѳа», включивъ въ кругъ изучаемыхъ сравнительной миѳологіей миѳовыхъ мотивовъ, сказаній и легендъ—совершенно новый родъ миѳа, до сихъ поръ совсѣмъ почти незамѣ-

ченный или обойденный молчаніемъ, благодаря чему для миѳа, какъ такового, будетъ найдено болѣе глубокое историко-психологическое и «идеологическое» обоснованіе, чѣмъ это было сдѣлано до сихъ поръ А во-вторыхъ—это должно помочь намъ также лучше орієнтироваться въ самомъ еврействѣ, лучше понять и осмыслить его историческую и идейную сущность, а достигнуто это можетъ быть только путемъ проникновенія въ мифологическую основу данной религіи, которая, какъ во всякой другой, выявляетъ скрытые въ ней мотивы гораздо лучше и вѣрнѣе, чѣмъ позднѣишія абстрактныя размышленія надъ ея «сущностью» (теологія). Подобно другимъ религіямъ, и еврейство въ самои основѣ своеи зиждется на мифологическомъ началѣ, на мифѣ, и этотъ основной мифотворческій мотивъ неизмѣнно сопровождаетъ его на всѣхъ творческихъ ступеняхъ его развитія, а не является лишь ферментомъ, благодаря которому могла зародиться данная религія—съ тѣмъ, однако, чтобы вслѣдъ за этимъ «преодолѣть» въ себѣ названное начало, явивъ миру «новый родъ мышленія», мышленія антимиѳологическаго — религію «миѳоборчества» par excellence [12]).

Какъ мы это старались показать и подробнѣе обосновать, «миѳоборчество» въ этомъ смыслѣ,—въ смыслѣ отрицанія и преодолѣнія всякаго миѳологическаго начала въ себѣ,—не есть и не можетъ быть основнои чертой еврейской религіи; въ этомъ опредѣленіи ея не схвачена, не уловлена истинная сущность подлиннаго еврейскаго творчества. Такой взглядъ на еврейство могъ возникнуть лишь какъ слѣдствіе того, что субъективный религіозно-философскій идеалъ самихъ изслѣдователей — незамѣтно для нихъ самихъ — былъ внесенъ въ изслѣдуемый ими предметъ. Какъ высоко мы ни цѣнимъ Германа Когена за неустанное подчеркиваніе имъ момента истинъ и установленіе «скалы цѣнностей» въ еврействѣ, но, съ точки зрѣнія религіозно-исторической, въ выработанный имъ методъ долженъ быть внесенъ

---

[12]) Основные принципы Когеновской „теорiи миѳа“ лучше всего изложены имъ въ небольшомъ изслѣдованіи подъ заглавіемъ „Religion und Sittlichkeit“, стр. 26—56

значительный коррективъ. «Контроль исторіи» въ такихъ случаяхъ особенно важенъ, и значеніе его велико не только въ смыслѣ достиженія большей исторической правды, но онъ, кромѣ того, долженъ оказаться весьма плодотворнымъ еще и тѣмъ, что способствуетъ также установленію болѣе правильной философской оцѣнки Ибо человѣческій разумъ ограниченъ, его идеалы часто оказываются произвольными, слишкомъ поспѣшно сконструированными, и личный опытъ минувшихъ поколѣній временами можетъ сказать свое слово и людямъ, имѣющимъ позади себя гордый «вѣкъ просвѣщенія». Проникновеніе въ интимную сущность религіознаго творчества іудаизма, усвоеніе главнѣйшихъ мотивовъ его религіозной интуиціи, уловленіе того, чѣмъ былъ его конкретизирующій міоъ,—не только его абстрактная геологическая спекуляція! — все это должно имѣть значеніе особенно для тѣхъ, которые интересуются вопросами подлиннаго міровоззрѣнія историческаго еврейства. И тутъ отчасти открываются также новыя возможности для все еще не найденнаго въ этой области правильнаго историческаго и религіозно-философскаго метода: ибо исхожденіе изъ «міоа» по существу своему одновременно возвышается какъ надъ ограниченностью еврейскаго догматизма (Тора дана съ самаго начала, какъ нѣчто «цѣлое»: пророки только «повторяли» ея содержаніе, «напоминали» народу о ея предписаніяхъ), такъ и надъ «христологической» предвзятостью христіанскихъ богослововъ (пророки — это нѣчто совершенно новое· они предвосхитили Христа, принесшаго новую нравственность), и въ особенности это должно устранить рядъ произвольностей и недочетовъ въ разбираемой нами здѣсь «философіи міооборчества».

Настоящая работа въ значительной своей части (стр. 1 52) была напечатана въ еженедѣльникѣ „Новый Восходъ", въ №№ 16, 17, 18 и 20 за 1914-ый г.

Во время печатанія настоящаго очерка появилась статья Германа Когена „der Nächste“ (ср „Allg Zeitung des Judentums“, 1914, S 355 ff) Находя недостаточнымъ обычное литературно-критическое трактованіе Библіи, Когенъ выставляетъ здѣсь требованіе „эстетической методики“ при разсмотрѣніи плодовъ еврейскаго религіознаго творчества. Одновременно съ этимъ онъ энергичнѣе, чѣмъ раньше, подчеркиваетъ «самобытный духъ народнаго генія» (Urgeist eines Volkes), тогда какъ до сихъ поръ, какъ извѣстно, онъ настаивалъ больше на общечеловѣческой или «космополитической» сторонѣ еврейской сущности. Библейская «эстетика», такимъ образомъ, повернула отчасти вниманіе Когена къ тому, что, на нашъ взглядъ, вполнѣ можетъ быть раскрыто только путемъ проникновенія во внутренній духъ нашего «миѳотворчества». Однако, уже одно это представляетъ собою значительный шагъ впередъ, являясь частичнымъ отступленіемъ отъ того раціоналистическаго «антимиѳологизма», подъ знакомъ котораго Когенъ до сихъ поръ предпринималъ свое «философское обоснованіе еврейства» — О названной статьѣ Когена, написанной имъ уже послѣ своего возвращенія изъ Россіи, ср. нашъ разборъ «Что такое библейскій стиль?» въ № 36 журнала „Нов Восх.“ за 1914 г

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Общее значеніе системы іудаизма Когена.

Пріѣздъ въ Россію проф. Германа Когена, гдѣ онъ въ наиболѣе крупныхъ центрахъ прочиталъ рядъ лекцій о философскомъ содержаніи еврейской религіи, навѣрное привлечетъ вниманіе многихъ къ проблемамъ, разработкѣ и освѣщенію которыхъ Когенъ всецѣло посвятилъ себя въ послѣдніе годы.

Въ лицѣ Когена мы имѣемъ одного изъ самыхъ выдающихся представителей западнаго еврейства,—со всѣми свойственными ему достоинствами и недостатками,—крупнаго ученаго и мыслителя, слухи о которомъ, правда, довольно часто доносились до насъ въ послѣднее время, но взгляды котораго—несмотря на нѣкоторыя слабыя попытки популяризаціи — остались въ общемъ мало извѣстными большей части нашей интеллигенціи. А между тѣмъ, если не обще-философская или теоретико-познавательная часть Когеновской системы, то во всякомъ случаѣ его „этика", которая имъ понимается, какъ „соціальная этика" по преимуществу, должна представлять собой значительный интересъ для всякаго, кто стремится къ выработкѣ философскаго міровоззрѣнія: взгляды Когена въ этой области, обхватывающіе собою проблему философіи

культуры, затрагиваютъ самые животрепещущіе вопросы, волнующіе современное человѣчество; къ тому же—и въ этомъ весь нервъ Когеновской „философіи еврейства“—это тѣ самые идеалы и чаянія, которые много-много вѣковъ тому назадъ зародились въ религіозномъ сознаніи Израиля,—этого, по выраженію Когена, „человѣчества будущаго“ въ маломъ,—и съ тѣхъ поръ не переставали вдохновлять самыхъ выдающихся представителей еврейскаго народа.

Германъ Когенъ примыкаетъ къ тому направленію въ философіи, которое носитъ названіе „неокантіанства“. Въ этой школѣ Когенъ занимаетъ виднѣйшее мѣсто не только какъ одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ истолкователей кантовскаго ученія, но и какъ мыслитель, который въ своихъ трудахъ развиваетъ дальше это ученіе—въ духѣ основныхъ предпосылокъ „критическаго идеализма“, которыя, по мнѣнію Когена, самъ Кантъ не вездѣ въ одинаковой степени послѣдовательно проводитъ. Въ этомъ отношеніи Когенъ выгодно отличается отъ другихъ представителей нео-кантіанства, большая часть которыхъ ограничивается однимъ только комментированіемъ Канта,—занимается тѣмъ, что въ философской литературѣ Германіи получило названіе „Kant-Philologie“,—не пытаясь дать болѣе широкаго философскаго синтеза. Когенъ-же въ обще-философскихъ трудахъ своихъ, особенно послѣдняго періода, предпринялъ полный пересмотръ и новое самостоятельное обоснованіе критицизма, нашедшее свое выраженіе въ его „Системѣ философіи“, изъ которой уже вышли три основныя части ея: Логика, Этика и Эстетика.

Но Когенъ не только философъ-ученый, работающій на обще-культурной нивѣ, но и въ лучшемъ смыслѣ слова выдающійся еврейскій мыслитель (не то что мыслитель-еврей!), обоснователь еврейскаго міровоззрѣнія, давшій одинъ изъ самыхъ интересныхъ синтезовъ между культурнымъ человѣчествомъ и его руководящими идеалами, съ одной стороны, и унаслѣдованными отъ духовнаго прошлаго своего народа, религіозными истинами—съ другой.

Слово „истины“ я особенно подчеркиваю потому, что въ общественной мысли еврейства послѣдняго поколѣнія замѣчалось какъ разъ обратное явленіе: по мѣрѣ того, какъ на первый планъ выступало стремленіе работать на благо еврейскаго народа—по какому-то странному недоразумѣнію (имѣющему, однако, свою внутреннюю „логику“) все болѣе исчезалъ интересъ къ еврейскому ученію, какъ таковому, которое въ лучшемъ случаѣ объявлялось средствомъ самоутвержденія въ борьбѣ историческаго еврейства за свое существованіе и которое не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія уже потому, что „въ области религіи и этики нельзя установить общаго научнаго критерія, при помощи котораго мы бы могли измѣрять различныя ученія и придти къ заключенію, что такое-то ученіе „выше“ другого“· (Ахадъ-Гаамъ).

Въ противоположность этому „релятивистическому“ направленію нашей національно-общественной мысли,—черта которая, какъ мнѣ кажется, больше всего вызвала со стороны Когена осужденіе и отверженіе современнаго еврейскаго націонализма,—послѣдній со всѣмъ пыломъ своей внутрен-

ней любви къ еврейству подчеркиваетъ моментъ цѣнностей въ духовной культурѣ нашего народа. Выясненію обще-культурнаго значенія этихъ верховныхъ цѣнностей и истинъ еврейства, а также созданію научной методики для изученія, для философски-историческаго „вскрыванія" этихъ цѣнностей, Когенъ посвятилъ свои главнѣйшія изслѣдованія въ области еврейской религіозной мысли, изслѣдованія, представляющія собою огромный научно-методологическій интересъ. Въ этихъ методологическихъ опытахъ [1]), между прочимъ, обсуждается также вопросъ о „научности" въ такъ называемыхъ „наукахъ о духѣ" и выявляется, какіе критеріи истины примѣнимы въ области, которая по своимъ верховнымъ цѣлямъ, а также по тѣмъ методамъ, которыми она пользуется, такъ рѣзко отличается отъ наукъ „естественныхъ". Исходя изъ этихъ общихъ критеріевъ, подробно изложенныхъ и обоснованныхъ въ его введеніи къ „Этикѣ", Когенъ переходитъ къ философски-критическому установленію цѣнностей и высшихъ идеаловъ еврейства, для которыхъ онъ, какъ мы на это указали, постулируетъ абсолютное значеніе, независимое отъ національно-соціологическаго утилитаризма, хотя въ конечномъ счетѣ и по Когену эти вѣчныя цѣнности и идеалы Израиля больше всего содѣйствовали фактическому сохраненію еврейства, обезпечивъ за ихъ носителемъ вѣчность и безсмертіе.

---

[1]) Систематическаго изложенія и обоснованія еврейскаго мировоззрѣнія по существу Когенъ до сихъ поръ не далъ; то, что пока сдѣлано имъ въ этой области, носитъ характеръ подготовительныхъ работъ.

Къ сожалѣнію, Когенъ до сихъ поръ подробнѣе не выяснилъ какъ разъ самаго важнаго и интереснаго во всемъ этомъ вопросѣ—вопросъ о конкретномъ историческомъ взаимоотношеніи между вѣчностью народа и непреходящимъ значеніемъ его идеологіи. Вслѣдствіе этого, тотъ способъ, какъ Когенъ, формулируетъ свои взгляды на „вѣчность еврейства“, на его „богоизбранность“, мѣстами напоминаетъ собою соотвѣтственныя формулировки старыхъ идеологовъ „миссіи“, у которыхъ этой красивой фразой часто прикрывалось не только фактическое равнодушіе къ историческимъ судьбамъ еврейства, но и нерѣдко также внутренняя идейная пустота и незнаніе, какъ въ конкретной исторической дѣйствительности обращаться съ тѣмъ „великимъ наслѣдіемъ прошлаго“, восхваленіе котораго не сходило съ ихъ устъ.

Если Когенъ—въ полномъ согласіи съ изначальнымъ самосознаніемъ еврейства—въ специфически еврейской идеѣ о Богѣ и опредѣляемой этой идеей общемъ жизне-и міропониманіи еврейства усматриваетъ главный смыслъ нашего историческаго существованія („Religiöse Postulate“); если онъ вполнѣ правильно указываетъ, что мысль эта не есть выдумка новаго времени и что, наоборотъ, „ее еще въ IX-мъ столѣтіи высказалъ основатель еврейской философіи—Гаонъ Саадія“ [2]), то все-таки остается у

---

[2]) „Unsere Nation ist nur Nation durch ihre Lehre“. Ср. статью Когена „Das Gottesreich“ въ сборникѣ „Soziale Ethik im Judentum“.

него невыясненнымъ, какъ при измѣнившихся культурныхъ условіяхъ, которыя вѣдь побудили же самого Когена взяться за критическій пересмотръ еврейскаго ученія и привели съ его стороны къ попыткѣ дать этому ученію современное обоснованіе,—какъ въ этой новой культурной обстановкѣ долженъ организоваться носитель этихъ цѣнностей, еврейскій народъ, чтобы достойно выполнять предуказанную ему исторіей миссію—держать высоко знамя заключенныхъ въ его ученіи истинъ, „освободить Шехину изъ плѣна“, какъ выражаются каббалисты, и дѣйствительно стать тѣмъ „свѣточемъ народовъ“, идеалъ котораго носился передъ духовнымъ взоромъ нашихъ пророковъ?..

Характерное для Когена раціоналистическое направленіе мыслей,—вслѣдствіе котораго онъ часто изъ-за общаго не замѣчаетъ частнаго,—и въ данномъ случаѣ помѣшало ему удѣлить должное вниманіе вопросу, который, исходя изъ его же собственныхъ предпосылокъ, не только не противорѣчитъ, но, казалось бы, долженъ былъ бы прямо вытекать изъ его основного взгляда на еврейство и предстоящее ему великое будущее (моментъ „существованія“, хотя и во имя „ученія“).

Принципіально эманципировавъ еврейское ученіе отъ мимолетныхъ интересовъ дня и шумихи современныхъ партій; установивъ незыблемую цѣнность еврейства, какъ опредѣленнаго міровоззрѣнія,—независимо отъ той или иной „соціологіи“, изъ которой обыкновенно выводятся у насъ безчисленныя „обоснованія“ еврейскаго націонализма,—Когенъ, хотя бы во имя большей согласованности

съ основными принципами своей „соціальной этики“, долженъ былъ, какъ мнѣ кажется, удѣлить большее вниманіе вопросамъ нашей національной практики, проблемѣ „коллективнаго дѣйствія“ разрозненныхъ членовъ „народа Божія“,—и это тѣмъ болѣе, что въ подлинномъ историческомъ еврействѣ вопросы, касающіеся тѣла націи не только не игнорировались, но, наоборотъ, всегда приводились въ живую идеологическую и практическую связь съ высшими запросами духа—съ основами національно-религіозной мысли еврейства. Точно также и при измѣнившихся условіяхъ жизни и культуры, когда нашелъ себѣ блестящее подтвержденіе исконный еврейскій взглядъ на безполезность „аскетизма“, — какъ личнаго, такъ и коллективнаго, — опредѣленная „соціальная политика“ на національной почвѣ не только не противорѣчитъ принципамъ „этическаго идеализма“, проповѣдуемымъ Когеномъ и выводимымъ имъ изъ верховныхъ идеаловъ еврейства (ср. „Das Gottesreich“), но прямо вытекаетъ изъ нихъ, постулируется ими, такъ какъ, по ученію Когена и еврейства, только моментъ „поступка“ (Handlung) оправдываетъ „внутренній помыселъ“ (Gesinnung), вѣнчаетъ чистоту этическихъ побужденій.

2.

Какъ еврейскій мыслитель, Когенъ смѣло можетъ быть причисленъ къ той плеядѣ корифеевъ еврейской мысли, которые со времени Филона Александрійскаго—каждый на свой ладъ—стремились къ обоснованію еврейства при помощи господствовавшей въ ихъ время философіи. По-

добно своимъ предшественникамъ и Когенъ сдѣлалъ попытку примирить основы еврейскаго міровоззрѣнія съ господствующей философіей эпохи – съ кантовской системой „критическаго идеализма“. То, чѣмъ для Филона былъ Платонъ и для Маймонида—Аристотель, тѣмъ является въ философскомъ синтезѣ Когена—ученіе Канта: съ этимъ „послѣднимъ словомъ философской мысли“ Когенъ соединяетъ религіозно-философскіе элементы историческаго еврейства, при помощи критеріевъ, почерпнутыхъ имъ въ этой философіи, онъ старается оправдать и осмыслить идейное содержаніе исповѣдуемой имъ религіи. Это—„апологетика“, но въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ обыкновенно принято понимать это одіозное слово.

Что его способъ „осмысленія“ еврейства и синтетизированія его съ основными принципами кантовской философіи выходитъ далеко за предѣлы обычной апологвтики, видно хотя бы изъ того, что Когенъ далеко не все принимаетъ изъ историческаго еврейства: уже одинъ моментъ философскаго выбора и свободнаго подхожденія къ наслѣдію прошлаго показываетъ, что Когеновская „апологетика“ никакими догматическими или традиціонно - охранительными соображеніями не связана.

Но есть еще одинъ высоко-характерный моментъ, выясняющій передъ нами основныя черты синтетизирующаго метода Когена: онъ не только „оправдываетъ“ еврейство съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ кантовской философіи, но бываютъ случаи, когда эта послѣдняя сама предстаетъ передъ форумомъ истинъ еврейства, заставляющихъ

Когена вноситъ „коррективъ“ въ философію учителя, такъ что въ созданіи общей „системы этики“ Когена элементы еврейства участвовали въ не меньшей мѣрѣ, чѣкъ категоріи критическаго идеализма, и „этика“ его съ гораздо большимъ основаніемъ можетъ быть названа еврейской, чѣмъ нравственно-философскія изслѣдованія другихъ, спеціально посвященныхъ этому предмету (напр., „Этика іудаизма“ Лацаруса).

Въ этомъ отношеніи Когену опять-таки путеводной звѣздой и образцомъ послужилъ „нашъ великій философъ Маймонидъ, во всѣхъ отношеніяхъ мудрый и надежный (klare) руководитель нашего раціонализма“.

Подобно тому, какъ безграничное преклоненіе Маймонида передъ мудростью „великаго грека“ (Аристотеля) находитъ свой естественный предѣлъ въ язычествѣ послѣдняго; подобно тому, какъ въ одномъ изъ самыхъ рѣшающихъ вопросовъ метафизики („несотворенность міра“) Маймонидъ отступилъ отъ аристотелизма съ тѣмъ, чтобы незыблемо утвердить основы еврейскаго ученія,— точно такъ же и у Когена его еврейство является той предѣльной чертой, за которую не переступаетъ его философствованіе въ основныхъ вопросахъ религіозно-нравственнаго міровоззрѣнія, и тамъ, гдѣ конфликтъ и столкновеніе между философіей Канта и истинами іудаизма неизбѣжны, Когенъ отказывается слѣдовать за своимъ учителемъ и руководствуется исключительно ученіемъ пророковъ, мудрецовъ и религіозныхъ философовъ еврейства.

Это, не знающее никакихъ компромиссовъ, самоотмежеваніе Когена отъ кантовскаго ученія про-

изводится имъ особенно въ томъ мѣстѣ своей этической системы, гдѣ—въ противоположность Канту—помимо момента помысловъ и побужденій (Gesinnung) онъ подчеркиваетъ также моментъ поступка (Handlung), какъ принципіально важнаго критерія при опредѣленіи нравственности [3]).

Точно также Когенъ иначе, чѣмъ Кантъ, формулируетъ религіозно-философскую идею „радикаллнаго зла" въ человѣческой природѣ,—идею, которая у послѣдняго явилась отголоскомъ церковнаго ученія о „первородномъ грѣхѣ", имѣвшимъ у него своимъ послѣдствіемъ воспріятіе также и нѣкоторыхъ другихъ элементовъ „христологіи", хотя и въ нѣсколько модернизированномъ видѣ: „міръ лежащій во злѣ" нуждается и по ученію Канта въ „замѣстительномъ страданіи" (Stellvertretendes Leiden) и искупительной жертвѣ „образцоваго Человѣка", берущаго на себя грѣхи человѣчества, которое только такимъ образомъ можетъ достигнуть своего искупленія и преображенія въ вѣрѣ.

Ученіе Когена о „спасеніи человѣчества" сильно расходится съ соотвѣтствующимъ ученіемъ христіанина-Канта. Идеѣ личнаго спасенія, какъ ее учитъ религіозный индивидуализмъ всѣхъ почти христіанскихъ мыслителей, Когенъ сознательно противополагаетъ мысль о спасеніи коллективномъ, о фактическомъ преображеніи че-

---

[3]) Ср „Ethik des reinen Willens". S. 68—69, 213—16. Здѣсь моментъ этическаго поступка связывается у Когена съ проблемой права и создается мостъ, соединяющій общую „этику" съ идеей „Закона" въ еврействѣ.—О „фатальной ошибкѣ въ понятіи трансцендентальной методы" Канта ср. особенно стр. 215—16.

ловѣчества „въ предѣлахъ исторіи“, въ живой и конкретной земной дѣйствительности. Этотъ „религіозный коллективизмъ“, если можно такъ выразиться, для Когена совпадаетъ съ основными предпосылками идеи мессіанства, какъ ее понимали пророки религіозные философы еврейства. Еврейскій „мессіанизмъ,—говоритъ Когенъ,—будетъ только тогда правильно понятъ, когда отъ представленій о мессіанскомъ будущемъ будетъ отдѣлена всякая мысль о потустороннемъ То будущее, которое начертали пророки въ символическомъ образѣ Мессіи, есть будущее всемірной исторіи. Оно (это будущее) является цѣлью и смысломъ исторіи, противоставляемой исторической дѣйствительности въ ея разрозненности и отъединенности (isoliert)“ [4]).

Для дальнѣйшаго обоснованія идеи мессіанскаго будущаго или „царства Божія“ по представленіямъ еврейства—Когенъ приводитъ слѣдующій взглядъ Маймонида, согласно которому „необходимой предпосылкой“ для наступленія мессіанскаго времени является требованіе, „чтобы потребности матеріальнаго существованія не являлись больше помѣхой для духовной культуры“. „Такимъ образомъ мы видимъ,—заключаетъ Когенъ (замѣтимъ кстати: одинъ изъ представителей „этическаго соціализма“ на Западѣ), какъ въ догматахъ нашей вѣры соціальная проблема была познана во всей ея ясности и опредѣленности и нашла свое разрѣшеніе, исходя изъ основныхъ постулатовъ этики“ [5]).

---

[4]) „Das Gottesreich“.
[5]) Тамъ-же

3

Ученіе Когена съ его основной идеей синтеза между еврействомъ и обще-философской мыслью современностью въ извѣстномъ отношеніи можно поставить въ параллель съ проблемой „національной культуры", какъ она была поставлена у насъ лучшими представителями нашей національной публицистики.

„Живое внутреннее стремленіе къ единству націи, къ ея возрожденію и свободному развитію—сообразно съ ея духомъ—на общечеловѣческихъ началахъ", чтобы „стать носителемъ идеи абсолютной справедливости сообразно гуманитарному идеалу пророковъ" - вотъ какъ въ свое время формулировалъ задачи еврейскаго ренессанса творецъ „духовнаго сіонизма", Ахадъ-Гаамъ. Но это умонастроеніе въ нашей національной идеологіи долго не продержалось. Вмѣсто требованія „абсолютныхъ идеаловъ" позивистическая въ самой основѣ своей національно-культурная мысль въ дальнѣйшей эволюціи своей фатальнымъ путемъ была приведена къ „императивамъ" уже совершенно другого порядка: къ требованію отъ адептовъ національной идеи исполненія „національныхъ обязанностей", разработкѣ которыхъ Ахадъ-Гаамъ посвятилъ рядъ статей въ послѣдній періодъ своей литературной дѣятельности [6]).

[6]) Ср нашу статью. „Основы еврейскаго творчества", Новый Восходъ, № 51 за 1913-й годъ

Постоянная забота о сохраненіи націи привела Ахадъ-Гаама отчасти къ отрицанію того, что вначалѣ ему казалось, какъ необходимая предпосылка для національно-духовнаго возрожденія еврейства, когда свободный выборъ міровоззрѣнія прямо выводился имъ изъ національнаго умонаправленія, между тѣмъ какъ противоположная точка зрѣнія въ еврействѣ должна приводить, по его мнѣнію, къ одному только „моральному и интеллектуальному рабству“ и къ созданію теорій, которыя „противорѣчатъ всѣмъ научнымъ основамъ нашего времени“ [7])...

Германъ Когенъ никогда не увлекался „научнымъ вольнодумствомъ, носящимъ имя Дарвина“. Въ своемъ обще-философскомъ міровоззрѣніи онъ искалъ другого научнаго мѣрила, чтобы опредѣлить, что истинно и въ вопросахъ—духа и идеаловъ—что „выше“, что цѣннѣе. И когда Когенъ—по вопросамъ религіознымъ и этическимъ—сознательно сталъ на еврейскую точку зрѣнія (и у него были раньше колебанія: такъ, напр., онъ нѣкогда отрицалъ идею еврейской субботы, значеніе древне-еврейскаго языка въ богослуженіи и т. д.), Когенъ ее—эту точку зрѣнія—утверждаетъ со всѣмъ пыломъ своего внутренняго убѣжденія—безъ всякихъ утилитарныхъ соображеній, которыя, помимо того, чтобы они недостойны, къ тому еще совершенно не достигаютъ цѣли, такъ какъ въ идейной области современный человѣкъ à la longue такими соображеніями руководствоваться не можетъ...

---

[7]) См. статью Ахадъ-Гаама „Рабство въ свободѣ“. Al Poroschas Drochim I, 127—132

И съ этихъ поръ Когенъ проводитъ принципы іудаизма съ той крайностью и прямолинейностью, которыя, по характеристикѣ Ахада-Гаама, являются отличительной особенностью пророковъ и всего историческаго свойства [8]). Когенъ перенялъ эту склонность къ крайностямъ, хотя у него она проявляется не всегда по той линіи и въ томъ же направленіи, какъ въ подлинномъ историческомъ еврействѣ. Такъ, напр., моменты національный и миѳотворческій („Mythos“) имъ не оцѣнены по достоинству въ духовно-исторической эволюціи еврейства; не оцѣнены они также и по существу—какъ весьма важные идейные элементы въ болѣе широкомъ культурно-философскомъ синтезѣ, въ болѣе интегральномъ и всестороннемъ жизне-и міропониманіи. Передъ глазами Когена, смотрящаго на все сквозь призму раціонализма, слишкомъ живо стояли отрицательныя стороны названныхъ двухъ элементовъ культуры: миѳотворчество слишкомъ часто затмевало въ исторіи чистое пониманіе Бога въ его абсолютной трансцендентности, а „націоналистическій пережитокъ“ слишкомъ часто являлся помѣхой на пути къ нравственному совершенствованію, чтобы этикъ-Когенъ могъ мимо нихъ спокойно пройти, не высказавъ по ихъ адресу своего нравственнаго осужденія...

Но эти частичные дефекты и недочеты не должны скрывать отъ насъ истиннаго величія и высокой культурной цѣнности Когеновскаго идеализма. Тамъ, гдѣ есть настоящая любовь къ истинѣ и

---

[8]) Al Poroschas Drochim, т III („Moische“) и II („Tchias ho ruach“).

„пафосъ справедливости“,—тамъ упущенія и недочеты легко исправляются,—во всякомъ случаѣ легче, чѣмъ въ тѣхъ случаяхъ, когда традиціонно-историческое охранительство возводится въ высшій императивъ.

Вотъ почему мы склонны думать, что Когенъ, который въ своемъ идеализмѣ „чистой“, „автономной“ морали слишкомъ часто выдвигаетъ отдаленную „космополитическую человѣчность“ на счетъ конкретной и борющейся за свою жизнь исторической національности, для котораго вообще проблема персонализма—личнаго и коллективнаго—часто заслоняется идеей „общности“ (Allheit) и универсализма,—что такой мыслитель можетъ, однако, легко быть исправленъ, разъ сами предпосылки его міросозерцанія требуютъ постояннаго критическаго просмотра (Rechenschaft), взываютъ къ общимъ критеріямъ, ставятъ на судъ высшихъ цѣнностей то, что человѣкъ въ своей индивидуальной ограниченности въ данный моментъ склоненъ разсматривать, какъ абсолютную истину.

И этотъ постулатъ цѣнностей и критеріевъ, это вѣчное пробужденіе мысли, которое ставитъ себѣ, какъ высшую задачу, критическая философія Когена,—все это должно для насъ быть гарантіей, что воспріятіе его идей насъ только можетъ двинуть впередъ—къ большему обхвату въ тѣхъ вопросахъ, которые занимаютъ теперь нашу мысль, къ болѣе широкому культурному синтезу между національностью и человѣчностью.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Панъ-этическое обоснованіе еврейской религіи.

Die Theologie muss Ethiko-Theologie werden.
Ethik des reinen Willens, 20.

1.

Проф. Германъ Когенъ прочиталъ въ Петербургѣ двѣ публичныя лекціи—очень близкія какъ по своей темѣ, такъ и по содержанію затронутыхъ въ нихъ проблемъ. Въ самыхъ общихъ штрихахъ докладчикомъ были намѣчены главнѣйшіе взгляды его на сущность еврейской религіи (такъ называлась вторая изъ прочитанныхъ имъ лекцій [1]), которая—для Когена, по крайней мѣрѣ—совпадаетъ съ сущностью религіи вообще.

Хотя въ основныхъ своихъ тезисахъ докладъ, прочитанный въ „Религіозно-философскомъ О-вѣ", былъ только повтореніемъ главныхъ положеній изложенныхъ Когеномъ въ лекціи объ „Этическомъ содержаніи еврейской религіи", тѣмъ не менѣе въ

[1]) Въ Религіозно-философскомъ Обществѣ, первая, организованная Еврейскимъ Историко-этнографическимъ О-вомъ, носила названіе. „Этическое содержаніе еврейской религіи"

одномъ очень важномъ и существенномъ пунктѣ докладъ этотъ (очевидно, разсчитанный на философски болѣе подготовленную публику) восполнилъ пробѣлъ, который живо ощущался въ предыдущей лекціи, въ общемъ носившей болѣе популярный характеръ.

Изъ этой лекціи еще нельзя было получить яснаго представленія о томъ, въ чемъ собственно заключается, по Когену, то значеніе еврейскаго религіознаго творчества, благодаря которому человѣчество обогатилось не только новымъ культурнымъ содержаніемъ, не только новымъ факторомъ культурно-историческаго прогресса [2]), но откуда человѣческая мысль могла также черпать новые элементы и мотивы для болѣе глубокаго обоснованія нравственности, а также—для построенія философской этики, какъ составной части „системы философіи“ вообще.

На этотъ основной вопросъ всей Когеновской систематики долженъ былъ дать отвѣтъ докладъ, читанный имъ передъ философски болѣе подготовленной аудиторіей.

Хотя въ этомъ докладѣ говорилось гораздо м е н ь ш е о фактическомъ содержаніи еврейской религіи по существу; хотя въ немъ м е н ь ш е приводилось цитатъ и выдержекъ изъ древней нашей письменности,—но вмѣстѣ съ тѣмъ только здѣсь была сдѣлана со стороны Когена попытка—отвѣтить на поставленный выше вопросъ. И лекція о

[2]) Въ одномъ мѣстѣ Когенъ вполнѣ ясно говоритъ „Нѣтъ никакой европейской культуры, а также истиннаго прогресса .» если исключить изъ нея все то, что было внесено въ нее іудаизмомъ“. Ср. мою статью „К о г е н ъ“ въ „Евр. Энцикл.“, т. IX, стр. 617.

„Сущности еврейской религіи“ дѣйствительно показала намъ, какъ Когенъ обосновываетъ то еврейство, которое ему одно и нужно—для включенія въ общую „систему философіи“; изъ нея мы могли убѣдиться, что онъ считаетъ дѣйствительно цѣннымъ и непреходящимъ во всемъ комплексѣ цѣнностей, идей и институтовъ, объединяемыхъ общимъ понятіемъ: „историческій іудаизмъ“, который уже вслѣдствіе одного своего историческаго характера не можетъ претендовать на абсолютную цѣнность, не будучи предварительно подвергнутъ критическому пересмотру, коренной философски-методологической чисткѣ.

Въ этой систематико-философской оріентировкѣ Когена лежитъ, по нашему мнѣнію, центръ тяжести и основное значеніе предпринятаго имъ построенія новой „системы іудаизма“. Здѣсь, въ этой критической методикѣ его обоснованія еврейства, и заключается то положительное, о которомъ мы отчасти уже говорили въ предыдущей главѣ. Вездѣ и всюду проявляемое Когеномъ стремленіе — разсматривать еврейство, какъ систему истинъ, какъ опредѣленное религіозно-философское міровоззрѣніе, сохраняющее свое самостоятельное значеніе при всѣхъ перипетіяхъ еврейской исторіи и находящееся въ самой тѣсной духовной связи съ высшими проблемами и задачами культуры,—эта универсалистическая черта Когеновскаго „іудаизма“ имѣетъ свое глубокое основаніе въ общей систематизирующей тенденціи его философствованія,—тенденціи, благодаря которой Когенъ никогда не те-

ряетъ изъ виду die grossen Zusammenhange и постоянно руководствуется ц ѣ н н о с т я м и и п р и н ц и п а м и, а не одними только эмпирическими фактами и потребностями текущаго дня.

Но эти общія методологическія предпосылки Когена намъ не только указываютъ путь для болѣе правильнаго усвоенія его основной точки зрѣнія по вопросамъ общей и еврейской философіи: въ нихъ мы можемъ почерпнуть также критеріи, необходимые для того, чтобы наилучшимъ образомъ подойти к ъ к р и т и ч е с к о м у р а з б о р у его собственнаго м і р о в о з з р ѣ н і я. Всякая непредвзятая критика Когеновскихъ идей должна поэтому исходить изъ его м е т о д о л о г і и, должна приложить свой зондъ къ общимъ предпосылкамъ его системы, прежда чѣмъ опровергать его взглядъ по существу. Только исполнивъ это предварительное условіе, можно затѣмъ приступить къ разсмотрѣнію вопроса, насколько Когеновскій способъ установленія истинъ или скалы цѣнностей въ еврействѣ ф а к т и ч е с к и согласуется съ основными мотивами нашего историческаго творчества, а также— насколько его „философія іудаизма“, заключающая въ себѣ цѣлое жизне- и міропониманіе, и д е й н о отвѣчаетъ задачамъ того в ы с ш а г о с и н т е з а, отыскиваніемъ котораго занята національно-культурнаго мысль еврейства послѣдняго поколѣнія.

Принимая все это во вниманіе, мы съ полной увѣренностью можемъ сказать, что выясненіе взглядовъ Когена въ области его этической и религіозно-философской методологіи и способа удѣленія имъ мѣста іудаизму въ общей системѣ культуры,—что

все это, помимо своего спеціальнаго значенія для лучшаго проникновенія въ „сущность еврейства" по Когену, имѣетъ еще большую принципіальную важность для насъ самихъ—въ смыслѣ оріентировки въ тѣхъ самыхъ вопросахъ, передъ которыми исторія снова поставила еврейскую мысль съ тѣмъ, однако, чтобы въ будущемъ разрѣшить ихъ болѣе надежнымъ путемъ, чѣмъ это возможно было при предыдущихъ индивидуальныхъ попыткахъ разрѣшенія. Въ этомъ освѣщеніи методологія Когена, ставящая проблему со стороны общаго, со стороны „объективнаго духа" исторіи, выражаясь словами Гегеля,—пріобрѣтаетъ для насъ особое значеніе. Вотъ почему съ характернаго для Когена метода разсмотрѣнія проблемы мы и начнемъ свое изложеніе его взглядовъ, не во всемъ, разумѣется, придерживаясь того хронологическаго порядка, въ какомъ они у него были расположены.

2.

Что главное или, вѣрнѣе, единственное содержаніе еврейской религіи для Когена покрывается ея „этикой"—эту альфу и омегу всей его религіозной философіи онъ попытался обосновать еще въ первой изъ прочитанныхъ имъ лекцій.

Изъ монотеизма библейскихъ пророковъ, изъ идеи единаго, ни съ чѣмъ въ области природы и духа несоизмѣримаго, Бога,—Когенъ выводитъ главнѣйшія основы нравственности, какъ системы „соціальной этики" по преимуществу. Идея единаго человѣчества, которая есть необходимый коррелатъ къ идеѣ единаго Бога, была той почвой, на которой исторически возникъ идеалъ нравствен-

ной личности. До божественнаго „Откровенія“ послѣдняя была невозможна. Ибо нравственный индивидуумъ не есть эмпирическій человѣкъ или „человѣкъ біологіи“, а такой, который отвѣчаетъ идеѣ человѣчества, съ одной стороны, и находится въ автономномъ нравственно-религіозномъ отношеніи къ Богу—съ другой. Это „открытіе“ было сдѣлано впервые еврейскими пророками. Поэтому они то и являются истинными творцами общечеловѣческой нравственности, „космополитической человѣчности“. Но въ религіозномъ сознаніи профетизма, въ пророческомъ монотеизмѣ и мессіанствѣ, не только впервые зародилась нравственная человѣческая личность: только благодаря этимъ двумъ основнымъ идеямъ еврейской религіозной мысли сдѣлалась, по Когену, возможной дѣйствительно-научная этика, т. е. такая философская дисциплина, въ основу которой положена нравственная личность, выведенная изъ идеи человѣческой всеобщности (Allheit). Вотъ почему, прежде чѣмъ эта нравственная личность была „открыта“ (entdeckt) пророками—не могла возникнуть „философская этика“, какъ конститутивная часть общей системы философіи: ибо до этого времени существовалъ только тотъ „индивидъ“, о которомъ разсуждали философы и моралисты, а не нравственная личность, какъ носительница верховныхъ и отъ всего природнаго эманципированныхъ этическихъ цѣнностей,—личность, которая субъектомъ этики могла стать лишь послѣ того, какъ всечеловѣческій идеалъ пророковъ раскрылся во всей своей полнотѣ.

Въ вышеизложенномъ мы вкратцѣ передали существенное содержаніе и главнѣшіе тезисы лекціи „Этическое содержаніе еврейской религіи“, въ которой Когенъ въ самыхъ общихъ чертахъ охарактеризовалъ основы религіозно-нравственнаго міровоззрѣнія іудаизма, отвѣчая, отчасти, также на поставленный вопросъ, какіе новые мотивы были внесены еврействомъ въ общую сокровищницу человѣческой культуры.

Но здѣсь какъ разъ очень легко могло у многихъ возникнуть недоумѣніе—особенно въ связи съ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ Когенъ подчеркивалъ принципіальное значеніе профетизма для воздвиженія зданія „систематической“ или „научно-философской“ этики. Попытка Когена—въ нѣдрахъ библейскаго „Откровенія“ не только вскрыть новую общечеловѣческую мораль, но изъ этихъ „вѣчныхъ основоположеній (Grundlagen) нравственности“ вывести также возможность построенія философской этики,—такое утвержденіе могло многимъ показаться мало обоснованнымъ и даже противорѣчащимъ общеизвѣстнымъ фактамъ духовно-культурнаго развитія человѣчества, изъ которыхъ явствуетъ нѣчто совсѣмъ другое.

Исторія философіи, какъ извѣстно, учитъ, что „философская“ этика, или этика „какъ наука“, возникла и получила свое обоснованіе совершенно независимо отъ религіозно-нравственныхъ идеаловъ пророковъ, отъ основныхъ мотивовъ библейскаго „Богооткровенія“, что она—эта научная этика—наоборотъ, беретъ свое начало у тѣхъ самыхъ греческихъ философовъ, которые явились творцами философской мысли вообще.

Чтобы разсѣять это недоразумѣніе, Когенъ во второй лекціи попытался подробнѣе развить и обосновать эту брошенную имъ вскользь мысль и показать, какъ еврейская религія—этическая по преимуществу, — въ дальнѣйшемъ философскомъ развитіи своихъ основныхъ началъ, завершило собою зданіе этики, которое, правда, возникло на классической почвѣ Эллады, но тамъ, однако, по многимъ причинамъ, не могло быть доведено до конца. Въ обоснованіи науки о нравственности образовалась, такимъ образомъ, брешь или существенный пробѣлъ (eine Lücke); человѣчеству должно было „открыться“ новое этическое содержаніе, которое раздвинуло бы рамки этическаго формализма греческихъ философовъ, и указанный „пробѣлъ“ былъ восполненъ, по мнѣнію Когена, лишь тогда, когда въ центрѣ культурно-историческаго процесса „самораскрывающейся идеи оказались религіозно-этическіе мотивы, возникшіе на почвѣ Іудеи, въ религіозномъ сознаніи библейскихъ пророковъ, на долю которыхъ и выпало—осуществить то, до чего эллинская культура сама изъ себя никогда бы не дошла.

(Въ своихъ сочиненіяхъ Когенъ выдвигаетъ на первый планъ ученіе Филона Александрійскаго, который, развивая дальше платоновскій идеализмъ и исходя при томъ изъ своего еврейско-пророческаго интереса, первый дошелъ до формулировки идеи человѣчества, которой нѣтъ мѣста въ „ученіи объ идеяхъ“ (Ideenlehre) Платона).

Религіозный геній еврейскаго профетизма далъ такимъ образомъ чело-

вѣчеству то, чего мы не находимъ даже на самыхъ высшихъ ступеняхъ философскаго сознанія греческихъ мыслителей.

На выясненіи сущности „Откровенія“, его внутренняго психологическаго отличія отъ философскаго творчества, поскольку послѣднее идетъ своимъ разсудочнымъ или научно-методологическимъ путемъ—Когенъ нигдѣ, правда, подробно не останавливается; тѣмъ не менѣе, молчаливой предпосылкой у него является то [3]), что для возвѣщенія міру высшихъ идеаловъ нравственности понадобились не „дискурсивное“, философское мышленіе, а мощная религіозная интуиція, особыя глубины пророческаго прозрѣнія, которыя именно недоставали всѣмъ этическимъ системамъ Греціи — даже самымъ геніальнымъ и глубокимъ изъ нихъ.

Для лучшаго уразумѣнія того объясненія, которое Когенъ пытается дать этой культурно-исторической загадкѣ, мы должны обратиться къ созданной имъ своеобразной „теоріи миѳа“ (Mythos), которая была отчасти затронута имъ во второй его лекціи и которая лучше всего раскрываетъ передъ нами самую основу его взгляда на „сущность еврейства“.

3.

Греческая мысль—даже въ наивысшихъ своихъ проявленіяхъ — коренится въ „миѳѣ“, въ миѳотворчествѣ. Единичный человѣкъ, его „душа“,—этотъ, по выраженію Когена, двойникъ че-

[3]) Хотя онъ и не приводитъ этого въ логическую связь со своимъ рационалистическимъ построеніемъ этики.

ловѣка [4]),—все это вопросы, характерные исключительно для миѳологическаго мышленія. Миѳологическое мышленіе есть та первичная основа (Urboden), на которой возникла проблема личности, чувствующей надъ собой власть рока, свою покинутость и отъединенность — словомъ, ирраціональность своего существованія. Человѣка обуялъ „страхъ передъ смертью", и онъ сталъ задумываться надъ судьбой, ожидающей его душу послѣ смерти [5]). Путемъ „мистерій" и общенія съ потустороннимъ міромъ, эта изолированная личность стремится къ спасенію отъ зла окружающаго міра, къ нахожденію искупающаго смысла для видимой неразумности и ирраціональности своего земного бытія.

Такъ изъ самыхъ глубинъ греческой миѳологіи возникла античная трагедія съ ея центральнымъ понятіемъ „рока" и борющейся съ послѣднимъ героической личности; мысль о личномъ безсмертіи тоже получила свое начало отсюда,—идея нашедшая впослѣдствіи въ христіанской догматикѣ, какъ религіи личнаго спасенія, свое дальнѣйшее религіозно-философское развитіе [6]).

---

[4]) Ср. Ethik des reinen Willens, S. 391. Въ нижеслѣдующемъ я передаю основной ходъ мыслей Германа Когена во второй его лекціи. Но такъ какъ статья эта преслѣдуетъ также цѣль—выяснить нѣкоторые принципіальные моменты его религіозно-философскаго ученія, я не ограничиваюсь дословной передачей взглядовъ, высказанныхъ въ лекціяхъ, а по возможности пополняю ихъ ссылками на его сочиненія—главнымъ образомъ „Ethik des reinen Willens". Во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ мною дѣлаются выдержки изъ Когена, но при этомъ не указывается—откуда, я имѣю въ виду высказанное имъ въ его лекціяхъ

[5]) Ethik des reinen Willens, S. 289.

[6]) Тамъ-же, стр. 290–91

Но человѣческая мысль и человѣческая совѣсть на этомъ успокоиться не могли.

Человѣкъ захотѣлъ быть началомъ своего духовнаго „я“, онъ изъ себя самого хотѣлъ выводить свою нравственную личность и, возмутившись противъ вѣчныхъ мукъ Тантала съ тяготѣющимъ надъ нимъ проклятіемъ фатума, онъ поставилъ себя въ непосредственное отношеніе къ Богу, какъ прообразу и первоосновѣ нравственнаго міропорядка, въ которомъ implicite уже кроется мысль объ историческомъ воздаяніи, о „мессіанской теодицеѣ“, какъ выражается Когенъ, благодаря которой въ будущемъ будутъ искуплены зло и страданія міра.

Въ этомъ, по мнѣнію Когена, заключаются величіе и неоцѣнимое значеніе религіи еврейскихъ пророковъ, давшихъ міру двѣ великія идеи основы всякой человѣческой нравственности: идею спасающейся черезъ покаяніе (תשובה) нравственной личности, черезъ „оставленіе грѣшникомъ дурного пути“, и—идею Бога, какъ поруки торжества правды въ исторіи, какъ залога осуществленія (Realisierung) нравственнаго принципа въ человѣческихъ и международныхъ отношеніяхъ.

Это направленіе интереса и мыслей у пророковъ были обусловлены своеобразными историческими и политическими судьбами израильскаго народа (маленькое государство, угрожаемое со всѣхъ сторонъ могущественными сосѣдями, погибало; на горизонтѣ появилось „единое человѣчество“—символъ восторжествовавшаго, надъ взаимно пожирающими другъ друга народами, мира и согласія между людьми), и въ этомъ

отношеніи идея нравственно-политическаго (или „философски-историческаго“) мессіанизма является важнымъ дополненіемъ къ государственной и соціально-политической, по своимъ внутреннимъ мотивамъ, „этикѣ“ Платона (развитой въ его „Государствѣ“).

Вопросомъ о человѣкѣ и, слѣдовательно,— проблемой нравственности греческая философія заинтересовалась тогда, когда въ ней совершился переходъ отъ натурализма и космологизма къ антропологическому мышленію Тогда было положено начало тому, что обыкновенно называютъ философской или научной этикой. Однако, до настоящей человѣческой нравственности, до полнаго раскрытія этической личности античная философія не дошла, не могла дойти: отсутствовало въ ней нѣчто, что лежало за предѣлами языческой мысли и нравственнаго чувства языческаго міра. Правда, уже Сократъ главное свое вниманіе сосредоточилъ на человѣкѣ („не деревья въ лѣсу могутъ меня чему-нибудь научить, а только люди на площади“), но дальше „единства добродѣтели“, какъ выражается Когенъ, и этотъ древній мудрецъ не дошелъ: идеалъ человѣческаго единства, — эта главнѣйшая предпосылка нравственности — совершенно отсутствуетъ въ Сократовскомъ ученіи о „понятіи“ (Begriff) человѣка, и люди, съ которыми онъ сталкивался, воспринимались имъ, какъ „единичныя существа“ (Einzelwesen), раздѣляемыя различіемъ профессій, которыми они занимаются [7]).

---

[7]) Ethik d. r. W, S. 3, 5, 79, 199

Но даже Платонъ, который, преодолѣвъ эмпиризмъ своего учителя, „началъ изучать человѣка въ государствѣ“ [8]), т. е. выводить его изъ понятія государственной „всеобщности“,—и тотъ не дошелъ до „идеи человѣка“, не дошелъ потому, что въ самой внутренней сущности своей „Государство“ Платона было лишь идеализаціей конкретнаго, исторически сложившагося общежитія (Gemeinwesen)—съ присущей ему старой соціально-политической структурой; потому что и онъ въ концѣ концовъ „предполагалъ множественность, а не единство при построеніи понятія о человѣкѣ, и эту множественность онъ увѣковѣчилъ (festhielt) въ тройственности сословій“ [9]). Такимъ образомъ можно сказать, что и для Платона, какъ и для Сократа, понятіе о человѣкѣ сконцентрировалось, главнымъ образомъ, въ понятіи единства добродѣтели, причемъ сама по себѣ „идея человѣческаго единства не сдѣлалась для него проблемой“ [10]). Другими словами это можно было бы выразить такъ: въ лицѣ Сократа и Платона греческая мысль дошла до формулировки обязанностей индивидуума по отношенію къ обществу, но не провозгласила правъ, которыя личность можетъ требовать отъ этого общества—обязанностей общества (или государства) по отношенію къ индивидууму!

До правъ индивида—независимо отъ его происхожденія и положенія въ обществѣ—до требованія „одного закона и одного права для всѣхъ“,—дошло впервые еврейское пророчество и вообще

[8]) Вторая лекція.

[9]) Тамъ-же, стр. 199

[10]) Тамъ-же

еврейская религія въ своихъ соціально-этическихъ учрежденіяхъ, въ своихъ предписаніяхъ, касающихся соціальнаго строя. Заповѣдь о субботнемъ отдыхѣ въ обѣихъ ея формулировкахъ (Декалогъ кн. Исхода и Второзаконія) показываютъ намъ тотъ путь, который былъ продѣланъ религіозной мыслью — отъ космологическаго интереса къ соціально-этическому.

Въ первомъ Декалогѣ институтъ субботы обосновывается исключительно міросотвореніемъ, представленіемъ о томъ, что „Богъ почилъ въ день седьмый и благословилъ день субботній" (Исх. 20,11). „Здѣсь,—говоритъ Когенъ [11]),—мысль еще отчасти миѳологична и туманна (unbestimmt), нѣтъ еще въ ней соціально-политической ясности и опредѣленности". Только съ привнесеніемъ соціально-этической мотивировки въ идею субботы „была достигнута ясность историческаго дня". Лишь тогда была открыта равноцѣнная человѣческая личность—равенство всѣхъ людей. Чтобы отдохнулъ рабъ твой и раба твоя, *какъ и ты*"—вотъ то новое, что дало Второзаконіе въ пониманіи заповѣди о субботѣ. „Тѣмъ, что одинъ разъ въ недѣлю всѣ должны отдыхать,—разница между господиномъ и рабомъ принципіально устранялась; ибо чѣмъ инымъ такъ затуманивалась идея равенства и равноцѣнности всѣхъ, какъ отношеніемъ между рабомъ и его господиномъ?"

Такимъ образомъ, въ обоснованіи, которое идея субботы нашла въ книгѣ Второзаконія, былъ открытъ одинъ изъ величайшихъ принциповъ человѣческой нравственности, и это имѣетъ тѣмъ

11) Вторая лекція

болѣе важное значеніе, что словами: „какъ и ты“ (כמוך), которыми декретируется отдыхъ раба и пришельца, формулируется также заповѣдь о любви къ ближнему, нашедшая мѣсто въ кн. Левитъ (19,18) [12]).

[12]) Проф Когенъ, въ общемъ, присоединяется къ выводамъ современной „библейской критики“, но большею частью—въ тѣхъ моментахъ ея, которые служатъ подтвержденіемъ его этическаго раціонализма. При этомъ, не вездѣ его раціоналистическая экзегеза можетъ опираться на современную библейскую науку, — особенно его анти-историческія попытки — изъять всякій миѳологическій элементъ изъ пророческихъ частей библейской письменности (см. ниже, примѣч. 21-ое).

Какъ на особенную заслугу протестантской научной теологіи, Когенъ указываетъ на подчеркиваемый ею пріоритетъ пророческаго начала передъ законодательнымъ, а также онъ сходится съ нею по вопросу о хронологическомъ распредѣленіи источниковъ или слоевъ въ самомъ Пятикнижіи (ср. Ethik d r W., S. 203, „Das Gottesreich“ и въ др. сочиненіяхъ) Несмотря на то, что онъ настаиваетъ на абсолютномъ значеніи Декалога и божественнаго „Откровенія“ вообще, разсматривая ихъ, какъ „вѣчныя основоположенія нравственности“, какъ „a priori этическаго закона“, Когенъ вмѣстѣ съ тѣмъ приведенной нами выше ссылкой своей на различіе въ мотивировкѣ закона о субботнемъ отдыхѣ — констатируетъ „эволюцію въ Откровеніи—библейскую критику въ самой Библіи“. Слѣдуетъ, однако, отмѣтить, что въ данномъ случаѣ по крайней мѣрѣ сдѣланное имъ противоставленіе Второзаконія кн. Исхода нѣсколько односторонне При болѣе внимательномъ разсмотрѣніи оказывается, что если не въ самомъ Декалогѣ кн. Исхода, то во всякомъ случаѣ—въ той общей законодательной рамкѣ, въ которую онъ включенъ (такъ назыв. „Книга Союза“, Исх. 20—23), уже ясно формулируется социально-этическое значеніе субботы („Чтобы отдохнулъ сынъ рабы твоей и пришелецъ“ Исх 23,12), а также указывается на пребываніе „въ странѣ Египетской“ при повелѣніи гуманнаго отношенія къ пришельцу (Исх. 22,20, 23,9).

4.

Намъ остается здѣсь еще въ кратцѣ показать, изъ какой верховой идеи еврейской религіи Когенъ выводитъ открытый ею принципъ равенства и равноцѣнности людей, и какъ онъ объясняетъ тотъ фактъ, что только религіозное сознаніе еврейства дошло до этой идеи.

Выше нами уже было указано на то, что и пророки исходили изъ историческихъ судебъ своего народа, изъ его конкретныхъ политическихъ нуждъ и страданій. Еврейская религія въ ея національно-исторической самобытности (in ihrer national-geschictlichen Ursprünglichkeit), продѣлала тотъ же

И подобно тому, какъ обычные нападки на ветхозавѣтную заповѣдь о „любви къ ближнему“ (будто тамъ имѣется въ виду исключительно единоплеменникъ!) Когеномъ вполнѣ правильно опровергаются ссылкой на стихъ, помѣщенный нѣсколькими строками ниже, въ которомъ ясно говорится о пришельцѣ или чужестранцѣ, что его надо „любить, какъ себя самого“ (Левитъ, 19,34), — точно также данный взглядъ его на характеръ заповѣди о субботѣ въ Декалогѣ кн. Исхода (Исх 20,10-11) значительно ограничивается вышеприведеннымъ стихомъ Исх 23,12.

Исходя изъ этого, можно, выражаясь словами Когена (во второй лекціи), сказать, что „актъ сотворенія міра завершился и Богъ могъ дѣйствительно почить отъ своихъ дѣлъ“ (nur dadurch ist das Schöpfungswerk besiegelt, Gott ruhte: erst jetzt konnte Er Ruhe finden!) уже съ обнародованіемъ этого перваго—съ точки зрѣнія библейской критики — законодательнаго сборника Пятикнижія, не дожидаясь составленія пророческаго кодекса—Второзаконія, въ которомъ Когенъ, исходя изъ своего односторонне-этическаго взгляда на еврейскій профектизмъ, усматриваетъ принципіальный и окончательный переходъ отъ миѳологическаго мышленія въ Библіи къ соціально-этическому!.

путь (?), по которому пошло соціально-философское мышленіе Платона. Идея всеобщности появляется на духовномъ горизонтѣ пишущихъ пророковъ (litterarische Propheten)—сперва въ рамкахъ того исторически-сложившагося государства, въ которомъ они родились. Такъ первоначально возникла мессіанская идея, порожденная надеждой на избавителя народа, на реставратора или обновителя пошатнувшагося государства. То была первая ступень на побѣдоносномъ пути этой всемірно-исторической и охватывающей все человѣчество идеи. Но религіозное сознаніе на этой стадіи не остановилось. Кругозоръ пророковъ постепенно расширяется. Образъ Мессіи, первоначально означавшаго опредѣленную династическую личность, задача котораго—возстановить національное государство Израиля въ его прежнемъ блескѣ и величіи, впослѣдствіи принимаетъ у нихъ другія очертанія. Мессія становится избавителемъ всего человѣческаго, болѣе того—символомъ человѣчества въ его идеальномъ единствѣ. „Мало того, что ты будешь рабомъ моимъ для возстановленія колѣнъ Іаковлевыхъ и для возвращенія вѣтвей [13]) Израилевыхъ: я поставилъ тебя свѣточемъ народовъ, чтобы спасеніе мое простерлось до предѣловъ земли“ (Исаія, 49,6).

Такъ возникла въ еврейской религіи, въ религіозномъ сознаніи пророческаго монотеизма, — въ параллель и восполненіе къ „государственной все-

---

[13]) Въ синодальномъ переводѣ это слово передано словомъ „остатки“; точнѣе было бы — „вѣтви“ נִצָּר = вѣтвь. (ср. Исаія, 11,1)

общности“ у Платона, — великая соборная идея (Universalgedanke) единаго человѣчества и мессіанская идея, какъ символическое воплощеніе этого будущаго единства.

Но пророческое сознаніе и на этомъ не успокоилось. Мысль ихъ, оріентированная на великихъ политическихъ событіяхъ ихъ времени, все болѣе концентрируется на неурядицахъ окружающей дѣйствительности, на проблемѣ зла въ міровой исторіи. „Въ политическомъ мышленіи зрѣетъ ихъ нравственность, а также ихъ религія“ [14]). И какъ на ихъ „государственно-правовомъ горизонтѣ появляется пришелецъ—этотъ представитель человѣчества среди народовъ“ [15]),—такъ они—съ несокрушимой послѣдовательностью своего идеалистическаго реализма (Ideen-Realismus) — дошли также до требованія справедливости въ отношеніяхъ между народами — до великаго принципа международнаго права (прекращеніе войны и водвореніе вѣчнаго міра).

Но одной областью права они не ограничиваются: ихъ ясная мысль проникаетъ въ самое существо зла всемірной исторіи, доходитъ до первоисточника страданій историческаго человѣчества. Проблема страданія, образующая нервъ всего миѳотворчества и—какъ высшаго выраженія его—античной трагедіи,—эта проблема получаетъ у нихъ другое освѣщеніе и другое рѣшеніе. Историческіе недуги человѣчества, а не мимолетныя страданія единичнаго лица— вотъ что приковываетъ къ себѣ исключительное

---

[14]) Ethik des reinen Willens, S 382.

[15]) Тамъ же.

вниманіе пророковъ. Источникъ этого страданія они открыли въ бѣдности, и проблема бѣдности стала основнымъ мотивомъ дальнѣйшей религіозной мысли еврейства, какъ она выразилась у авторовъ Псалмовъ. Неужели бѣдность—это показатель порчи и отверженности человѣка?—спрашиваютъ псалмисты, ученики пророковъ. Нисколько! Бѣдность можетъ также быть знакомъ отличія, признакомъ праведности передъ очами Господа. Священный языкъ ясно показываетъ намъ это развитіе религіозно-нравственнаго сознанія въ позднѣйшемъ отожествленіи въ понятіяхъ „бѣдности" и „смиренія" (עניים—ענוים): бѣдный и неимущій одинъ и угоденъ Господу, ибо онъ несправедливо обдѣленъ или ограбленъ сильными и власть имущими, которые и суть „нечестивцы".

Сообразно со всѣмъ этимъ произошла дальнѣйшая и окончательная фиксировка понятія Мессіи у пророковъ. Девтероисаія уже представляетъ себѣ Мессію не въ видѣ побѣдоноснаго царя Израиля и человѣчества, а въ образѣ „раба Господа" (עבד-ה'), въ которомъ символизируется совокупность Израиля передъ лицомъ всего человѣчества. „Въ его страданіяхъ осуществляется теодицея божественной справедливости—истинная мессіанская теодиція". Мессіанская эра—„это безконечно далекое время"—должно искупить всѣ страданія и недочеты міровой исторіи, здѣсь—смыслъ, цѣль и оправданіе всего протекшаго историческаго прошлаго.

Вотъ какъ изъ мессіанскаго представленія о единомъ человѣчествѣ родилась идея нравственнаго принципа, какъ души и послѣдней основы всемірно-историческаго процесса, и въ этомъ, по

мнѣнію Когена, и заключается то великое культурное значеніе, которое еврейская религія имѣетъ для „философской этики“, ибо она создала новые нравственно-философскіе понятія, мотивы и учрежденія, которые раньше не были извѣстны человѣчеству

5.

Но какимъ образомъ религіозному генію еврейскаго народа удалось дойти до этого новаго пониманія нравственности, что явилось въ немъ тѣмъ могучимъ ферментомъ, который обусловилъ данное направленіе мысли, это исключительное, по Когену, сосредоточеніе интереса на нравственной природѣ и нравственныхъ задачахъ человѣка и человѣчества?

Отвѣтъ Когена таковъ: еврейская религія въ основѣ своей эманципировалась отъ власти миѳа, отъ миѳологическаго интереса въ пониманіи Божества, и тѣмъ самымъ открыла новые горизонты въ формулировкѣ отношенія человѣка къ Богу, который сталъ Богомъ нравственной совѣсти по преимуществу.

„Не тому, что Богъ есть самъ по себѣ, меня долженъ учить Богъ, но тому, что такое человѣкъ!“ [16])—вотъ основной девизъ еврейской религіи въ толкованіи Когена.

Подобно тому, какъ Сократъ—этотъ зачинатель философской этики—сконцентрировалъ все свое вниманіе на человѣкѣ,—такъ и еврейская религія: только здѣсь былъ привнесенъ еще одинъ важный конститутивный моментъ, благодаря которому и выступилъ на первый планъ этическій

[16]) Тамъ же, стр. 381.

характеръ этой религіи, и стала также возможной истинная человѣческая нравственность вообще.

Моментъ этотъ—идея человѣчества, безъ которой немыслима идея человѣка. Идея же единаго человѣчества, какъ на это уже было указано, находится въ самой тѣсной связи съ идеей единаго Бога—съ особымъ видомъ бого-и міропониманія, который былъ данъ міру еврействомъ.

Тутъ мы приходимъ къ кульминаціонному пункту всей религіозной философіи Когена, которая для него совпадаетъ съ его моральной философіей,—къ его особому пониманію взаимоотношенія между этикой и религіей, а также между еврейской религіей и религіей вообще.

Мы уже имѣли случай отмѣтить, что еврейская религія разсматривается Когеномъ исключительно съ точки зрѣнія того значенія, которое она имѣетъ для воздвиженія зданія „философской этики“, въ которой, по Когену, слѣдуетъ искать послѣдняго основанія и критеріевъ для оцѣнки религіознаго начала вообще. Въ религіозномъ творчествѣ Когена прежде всего интересуетъ служебная функція религіи (Vehikel) для того, что съ перваго взгляда какъ будто находится внѣ ея, въ другой плоскости, нежели то, что обыкновенно привыкли понимать подъ „религіей“, но что по существу дѣла, какъ онъ на этомъ настаиваетъ, составляетъ истинное „содержаніе“ религіи, ея внутреннюю сущность, являясь тѣмъ принципомъ, который одухотворяетъ ее и безъ котораго религіозное мышленіе, весь „міръ религіи“, лишается своего общечеловѣческаго значенія, сво-

его культурно-историческаго смысла. Этотъ животворящій принципъ религіи и есть—*этика.*

„Что такое Богъ — этого я не хочу знать, этого я не могу знать"; „Богъ возвѣстилъ человѣку, что такое добро [17])"—вотъ основа Когеновской философіи религіи. Что такое добро, что такое нравственность—становится такимъ образомъ, содержаніемъ не только этики, но и религіи—этой модернизированной теологіи или, выражаясь словами Канта, который въ этомъ отношеніи повліялъ на Когена больше, чѣмъ какой бы то ни было другой мыслитель, — „этико-теологіи", рѣзко противоставляемой „физико-теологіи" (познаніе природы Божества, не ограничивая ея однимъ только „аттрибутомъ нравственности"). Стремленіе Когена—въ этикѣ находить единственный смыслъ и послѣднее основаніе религіи—можно было бы обозначить, какъ этическую апологетику религіи передъ культурнымъ сознаніемъ современности, и въ этой задачѣ, которую ставитъ себѣ его религіозная философія, послѣдняя и должна быть понята и оцѣнена, а потомъ уже быть принята или отвергнута.

Разъ истинная религія только тамъ, гдѣ есть этика, то естественно, что раціональное пониманіе религіи исторически начинается съ того момента, какъ объявляется борьба миѳологическому мышленію, вырастающему на почвѣ ирраціональнаго и трагическаго, и въ основу взаимнаго отношенія

---

[17]) Ср Religion und Sittlichkeit, а также E. d. r. Willens, S. 52, 381.

между Богомъ и человѣкомъ кладется исключительно этическій моментъ, идея нравственности,—словомъ, когда человѣкъ начинаетъ интересоваться Богомъ лишь постольку, поскольку Онъ „возвѣщаетъ ему что такое добро".

Этотъ знакъ равенства, который Когенъ ставитъ между „истинной религіей" и объявленіемъ борьбы всякаго рода миѳотворчеству, миѳу, какъ таковому, является дальнѣйшимъ основнымъ выводомъ изъ его „этико-теологіи", и на этомъ пунктѣ мы бы еще хотѣли вкратцѣ остановиться.

Еврейская религія, религія пророковъ, есть—по мнѣнію Когена—религія антимиѳологическая по преимуществу, и эта особенность, которая многими разсматривается, какъ крупнѣйшій недостатокъ еврейства, Когенъ вмѣняетъ ему въ величайшую заслугу. При этомъ Когенъ не только всецѣло присоединяется къ данной характеристикѣ, которая впервые была сдѣлана не-еврейскими изслѣдователями еврейской религіи и которая получилась у нихъ въ процессѣ отграниченія отъ нея религіознаго творчества арійцевъ,—но и нерѣдко онъ самъ доводитъ до послѣдняго конца такъ именно понимаемое имъ „миѳоборчество" іудаизма, очищая его отъ тѣхъ „послѣднихъ остатковъ миѳологіи", которые почему то „вкрались" въ еврейскую религію [18]). Правда, и еврейская религія, какъ и

---

[18]) Въ высшей степени характерно въ этомъ отношеніи, какъ Когенъ отчасти перетолковываетъ и отчасти реформируетъ пророческое представленіе о „концѣ дней", передѣлывая это эсхатологическое представленіе въ идею

всякая другая, выросла изъ миѳа [19]); правда, что даже наивысшій, послѣ идеи Бога, кульминаціонный пунктъ ея—идея мессіанства—тоже возникъ на почвѣ миѳа [20]), но истины библейскаго Откровенія начали свѣтить и озарять человѣчество только тогда, когда принципіально, по крайней мѣрѣ, въ немъ былъ преодолѣнъ моментъ миѳологическій, когда религія окончательно возвысилась надъ миѳотворчествомъ [21]), и это, по Когену, сдѣлалось возможнымъ благодаря тому, что отъ прошлаго, на которомъ было сконцентрировано миѳологическое мышленіе вообще (мы бы сказали — мышленіе арійскаго миѳа!), вниманіе еврейства было пере-

---

вѣчнаго совершенствованія, что отчасти противорѣчитъ его собственному принципу реализаціи нравственности (понимаемой имъ, правда, въ „этическомъ“ смыслѣ). Ср. Ethik des reinen Willens, S. 484-8, а также ниже, стр 60, примѣч. 29-ое

19) Ср. Тамъ-же, стр. 315, 380.

20) Ср. Religion und Sittlichkeit.

21) Этотъ переходъ Когенъ опять-таки усматриваетъ въ томъ способѣ, какъ авторъ Второзаконія повѣствуетъ о Синайскомъ Откровеніи: „Голосъ словъ (Его) вы слышали, но образа не видѣли, а только голосъ“ (Второз. 4,12). Слово „голосъ“ (קול) Когенъ раціоналистически толкуетъ какъ повиновеніе божескимъ заповѣдямъ (первая лекція. Die Stimme Gottes—nicht akustisch gemeint! Die „Stimme“ bedeuted hier den Gehorsam gegen das Gebot Gottes—ist das Gebot Gottes. Ср. Псалмы Давида 95,7· „Если бы вы нынѣ послушали гласа Его“):—совсѣмъ въ духѣ философской экзегезы Маймонида! При этомъ совершенно упускается изъ виду, что въ той же „чисто этической“ главѣ авторъ Второзаконія выставляетъ, какъ великое чудо, что „народъ... слышадъ голосъ Бога, говорящаго изъ среды пламени, и остался живъ“ (Второз. 4,33; ср. также стихъ 12, т. е. тотъ же самый, изъ котораго выводится „повиновеніе заповѣдямъ“!),—ибо они „боялись огня и не восходили на гору“ (5,5).

несено на моментъ будущаго -- на будущее единаго человѣчества.

Изслѣдованіемъ того, что представляетъ собою это „мышленіе будущаго“,—есть ли это исключительно „этико-теологическій“ процесъ (т. е. сведеніе всего содержанія религіи къ „чистой“ этикѣ), или же въ основѣ своей—религіозно-творческій и, слѣдовательно, миѳотворческій процессъ (хотя по характеру своему и отличный отъ миѳотворчества арійцевъ),—мы займемся въ слѣдующихъ главахъ, посвященныхъ выясненію вопроса объ отношеніи между „этикой“, „эсхатологіей“ и „миѳологіей“.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Этика и эсхатологія.

> Hier wird es nun schwer, die neue Art des Denkens von der Dichtung zu unterscheiden.
> *Ethik des reinen Willens, 383*

1.

Въ выдвигаемой Германомъ Когеномъ на первый планъ идеѣ будущаго, какъ самой основной и отличительной чертѣ еврейскаго религіознаго генія—генія профетизма, дѣйствительно вѣрно схваченъ и опредѣленъ основной нервъ и внутренній мотивъ еврейскаго творчества, но—какъ это долженъ почувствовать всякій—схваченъ только формально. По существу дѣла въ этой теоріи „будущаго" (кстати сказать, обоснованной Когеномъ не отдѣльно, а въ связи съ его ученіемъ объ „Идеалѣ" въ „Этикѣ чистой воли" [1]) мы не только не находимъ обстоятельнаго выясненія всѣхъ вытекающихъ отсюда вопросовъ, особенно вопроса о психологической основѣ этого рода творчества,—но въ ней не намѣченъ даже тотъ путь, по которому можно было бы придти къ разрѣшенію этой наиболѣее сложной проблемы, касающейся „сущности іудаизма". Самое большее, что можно

[1]) Ср Ethik des reinen Willens, стр. 380 и слѣд., отчасти также „Religion und Sittlichkeit".

сказать о высказанныхъ Когеномъ по этому вопросу взглядахъ, это—то, что имъ тутъ сдѣлана первая попытка освѣтить основную и центральную мысль еврейской религіи съ извѣстной, хотя и субъективно-философской, стороны, —попытка, въ которой еврейство разсматривается, однако, не какъ проблема сама по себѣ, а, главнымъ образомъ, какъ источникъ, доставляющій матеріалъ для чего-то, лежащаго внѣ его. И главная заслуга этой Когеновской попытки заключается не столько въ данномъ способѣ разрѣшенія проблемы, сколько въ самой ея постановкѣ — въ опредѣленіи еврейства какъ религіи, вниманіе которой направлено преимущественно въ сторону будущаго.

Самый же способъ трактованія Когеномъ этой верховной идеи еврейской религіи, которая не только соединяетъ еврейство съ человѣчествомъ, но въ которой находится также ключъ къ объясненію исключительныхъ судебъ и, главное, сохраненія Израиля въ океанѣ человѣчества, — этотъ способъ Когеновской аргументаціи, съ характерной для него модернизаціей „идеи будущаго“, подчеркиваніемъ въ ней какъ разъ того, что фактически было только однимъ изъ сопровождающихъ моментовъ, лишь перспективой, а не первичной и принципіальной точкой отправленія въ устремленіи еврейства за предѣлы настоящаго,—все это, не приближая насъ къ искомому разрѣшенію проблемы, наоборотъ—ставитъ передъ нами еще задачу: прежде всего расчистить путь, сильно загроможденный цѣлымъ рядомъ этико-теологическихъ предпосылокъ, съ которыми Когенъ къ ней подошелъ.

Ибо, что прежде всего характерно для идеи будущаго, какъ она была создана еврейской религіозной мыслью, — это то, что въ ней не только нашелъ выраженіе еврейскій взглядъ на будущее „всемірной исторіи“, но что въ ней съ геніальной интуиціей были схвачены и предвосхищены также дальнѣйшія судьбы народа,—народа, м ы с л я щ а г о это будущее и въ этомъ своемъ мышленіи разсматривающаго человѣческія дѣла и всемірно-историческій процессъ подъ особымъ, своеобразнымъ угломъ зрѣнія. И если мы, вмѣсто „идеи всеобщности“, кладемъ въ основу даннаго рода творчества p r i n c i p i u m i n d i v i d u a t i o n i s, то это не потому, что мы съ „національно-обособляющей“, а съ р е л и г і о з н о й и р е л и г і о з н о - п с и х о л о г и ч е с к о й точки зрѣнія (въ дальнѣйшемъ будетъ выяснено, въ какомъ смыслѣ) не можетъ согласиться съ основной мыслью Когена, будто „послѣдній смыслъ и содержаніе нашего ученія это—подчиненіе націи человѣчеству“ [2]).

Въ религіозной области, тамъ, гдѣ дѣйствительно „дыханіе Бога живого“ — нѣтъ и н е м о ж е т ъ б ы т ь никакого „подчиненія“, хотя бы во имя ускоренія торжества самого Богъ, „идеалистически“ понимаемаго, какъ „Богъ всеобщности“. Религіозное мышленіе предохраняетъ насъ отъ опасностей чисто „этическаго“ направленія ума и интереса, ложно толкующаго п р и н ц и п ъ р а в н о ц ѣ н н о с т и и часто склоннаго жертвовать личнымъ началомъ ad majorem Die gloriam. Религіозное мышленіе тѣмъ и отличается отъ э т и к и, что въ немъ нѣтъ противорѣчія или принципіальной разницы

[2]) „Das Gottesreich“.

между „общимъ“ и „частнымъ“, между универсализмомъ и партикуляризмомъ, какъ это конструируется „теологіей“, удалившейся отъ подлинныхъ корней и источниковъ религіи. Въ религіозномъ мышленіи „слезинка ребенка“ или „призывъ бѣдняка“ стоятъ цѣлыхъ міровъ, въ немъ въ одинаковой мѣрѣ удѣляется вниманіе „яичкамъ козявки, какъ и рогамъ носорога“. Что же касается, въ частности, „отношенія между Израилемъ и народами“—не удивительно ли, что даже такой крайній универсалистъ и религіозный космополитъ, какимъ былъ апостолъ Павелъ, дѣйствительно исходившій изъ идеи единаго человѣчества, какъ она выразилась въ созданномъ или воспринятомъ имъ миѳѣ о „новомъ Адамѣ“, приходящемъ на смѣну „ветхаго“, согрѣшившаго,—не удивительно ли, что и онъ съ истиннымъ религіознымъ трепетомъ повѣдалъ язычникамъ „о тайнѣ сей, что ожесточеніе произошло въ Израилѣ отчасти, до времени, пока не войдетъ полнота народовъ“ (Римл. 11,25), ибо имъ (Израильтянамъ), „принадлежатъ усыновленіе и слава, и завѣты и обѣтованія“ (9,4), и языческому міру—какъ онъ выражается — слѣдуетъ „помнить, что не ты корень держишь, но корень — тебя“ (11,18). Такъ драма міровой исторіи отражается въ умѣ религіознаго мыслителя, даже наиболѣе отошедшаго, на первый взглядъ, отъ еврейскаго ученія; такъ представлялось дѣло временами и другому великому отщепенцу“—п а н т е и с т у-Спинозѣ, этому—по выраженію Когена—„фальсификатору и клеветнику іудаизма“ [3]).

---

[3]) Die religiösen Bewegungen der Gegenwart, S 20

2.

Исходя совершенно изъ другихъ предпосылокъ, чѣмъ Когенъ, преслѣдуя прежде всего религіозно-историческую, а не конструктивно-систематическую цѣль, и—главное—иначе понимая взаимоотношеніе между національнымъ и общечеловѣческимъ началомъ въ историческомъ мировоззрѣніи еврейства (не исключая также пророчества), — мы въ свое время тоже натолкнулись на идею или мышленіе будущаго какъ на основой мотивъ историческаго еврейства, причемъ уже тогда, — чтобы отмежеваться отъ односторонне-этическаго истолкованія этой идеи,—она нами была охарактеризована и опредѣлена, какъ умонастроеніе прежде всего—эсхатологическое, которое, какъ таковое, нуждается поэтому также въ особомъ способѣ анализа и освѣщенія [1]).

---

[1]) Эсхатологія означаетъ. ученіе о „концѣ“ (eschatos = крайній, конечный, „конецъ“—אחרית), о „послѣднихъ вещахъ“ или—что то же самое—о конечныхъ судьбахъ историческаго и мірового процесса Эсхатологія включаетъ въ себѣ, такимъ образомъ, и мессіанство, въ болѣе узкомъ значеніи какъ представленіе объ „избавителѣ“ или „помазанникѣ“ Божіемъ, и этическую идею „покаянія“ или нравственнаго возрожденія въ виду предстоящаго мессіанскаго „суда“ или „дня Господа“, и, наконецъ, мысль объ осуществленіи во времени „Царства Божія“, которое Когеномъ толкуется, какъ „реализація“ нравственнаго принципа въ смыслѣ вѣчнаго совершенствованія...

Связанныя со всѣмъ этимъ мысли были намѣчены и отчасти развиты нами въ статьѣ: „Основы еврейскаго творчества“ („Н. Восходъ“, № 52 за 1913-й годъ) и еще раньше въ рядѣ статей подъ заглавіемъ: „Проблемы философіи еврейской религіи“ (тамъ-же, №№ 9, 11 и 12 за 1911-й годъ), гдѣ, исходя изъ „эсхатологическаго“ пониманія еврейской религіи, мы, глав-

Что для Когена наиболѣе характерно и что больше всего въ его философіи бросается въ глаза—это полное отсутствіе индивидуализирующаго метода, который особенно въ области религіи и въ вопросахъ, касающихся религіознаго творчества, часто является весьма существеннымъ дополненіемъ къ методу обобщающему, генерализирующему. „Панлогически“, и въ области „наукъ о духѣ“ [5]), направленное вниманіе Когена, имѣющаго постоянно въ виду общее, потому что раціональное, и склоннаго вслѣдствіе этого игнорировать частное и ирраціональное въ такихъ вопросахъ, гдѣ этому послѣднему принадлежитъ какъ разъ рѣшающее слово, — во всемъ этомъ нельзя не усматривать результата общаго построенія его этическаго, а также религіозно-философскаго мышленія на логикѣ, будь это хотя бы „логикой наукъ о духѣ“, какъ у него опредѣляется право- и государствовѣдѣніе. Такая логическая оріентировка, которая въ области природо-вѣдѣнія сама собою понятна и даже необходима, по отношенію къ явленіямъ внутренняго міра, къ интенсивно и экстенсивно необозримому царству „духа“, оказывается совершенно непріемлемой, и не только не отвѣчаетъ сущности стоящихъ въ центрѣ проблемъ, но и часто идетъ мимо своей цѣли.

нымъ образомъ, пытались освѣтить взаимоотношеніе между національно-ирраціональнымъ и универсально-общечеловѣческимъ элементами въ еврействѣ. Моментъ и проблема „ирраціональнаго“ положены также въ основу настоящаго изслѣдованія концепціи „будущаго“ по ученію еврейства.

[5]) „Этика“ въ болѣе широкомъ смыслѣ означаетъ для Когена то же самое, что „наука о духѣ“—Geisteswissensshaften.

И это постоянное выдвиганіе Когеномъ цѣнностей общаго характера, передъ которыми совершенно стушевываются цѣнности индивидуальныя, неповторяемыя, однократныя (что, однако, далеко не равнозначно мимолетному и преходящему!), жестоко мститъ за себя въ религіозной философіи Когена, ставя подъ сомнѣніе даже многое изъ того, что само по себѣ является весьма цѣннымъ въ его общей системѣ этики.

Однако, было бы ошибочно думать, что характерная для Когена „гипертрофія“ этики, — если можно такъ выразиться, — имѣетъ единственной своей причиной теоретическое начало, т. е. коренится въ общей „панлогической“ тенденціи его философіи. Если присмотрѣться ближе, не трудно будетъ убѣдиться, что его этическій раціонализмъ имѣетъ свое основаніе также въ области безсознательнаго, что въ глубинѣ своей онъ обусловленъ у него національно-психологическимъ мотивомъ. Какъ еврей, у котораго больше всего и чаще всего оскорбляется „чувство чести“ и который не имѣетъ другого оплота для своей безпрестанной попираемой личности [6]), какъ апеллированіе къ сверхличному разуму, которымъ въ его глазахъ является „государство“, поскольку онъ его мыслитъ, „концентрически включеннымъ въ общечеловѣческій союзъ государствъ“ [7]),—Когенъ такимъ образомъ обоснованный имъ „государственный“ идеалъ возводитъ въ

---

[6]) Ср. Ethik d. r. Willens, S. 469: „diesen furchtbaren, unaufhörlichen, beinahe jeden Schritt seines bürgerlichen und geistigen Lebens begleitenden Angriffen gegenüber...“

[7]) Тамъ же, стр. 468. Konzentrisch dem Staatenbunde der Menschheit eingeordnet.

высшій принципъ и регулятивъ для всего своего мiровоззрѣнiя. Дальнѣйшимъ результатомъ явилось у него то, что онъ этотъ свой субъективный идеалъ невольно сталъ приписывать также еврейству, усматривая въ немъ главный „смыслъ религiи пророковъ“ [8]), совершенно не считаясь съ тѣмъ, что въ ихъ видѣнiяхъ будущаго не это, не государство,—даже самое справедливое и самое „разумное“,—составляло главный или совсѣмъ единственный мотивъ...

Но „человѣкъ видитъ то, что ему мерещится“—говоритъ Талмудъ: субъективно больше всего нуждаясь,—въ виду неразумоости и несправедливости окружающей дѣйствительности, – въ „разумномъ государствѣ будущаго“, въ недѣлающей никакихъ различiй между гражданами государственной „всеобщности“,—Когенъ все свое этическое и чуть ли не религiозное вниманiе сосредоточиваетъ на немъ, одномъ: къ государству онъ возноситъ свои взоры, какъ къ послѣдней инстанцiи, въ которой будутъ разрѣшены всѣ волнующiе человѣчество вопросы. Въ своей еврейской скорби Когенъ доходитъ до того, что „государству“ онъ отдаетъ предпочтенiе передъ религiей, даже въ смыслѣ последней „всеобщности“, которую должно олицетворять собою (vertreten) только государство, „тогда какъ религiя въ своихъ притязанiяхъ на истину стремится къ тому, чтобы означать всеобщность“ [9]). И разрѣшенiе историческаго вопроса еврейства ему, сообразно съ этимъ, также представляется исключи-

[8]) Тамъ же.

[9]) Тамъ же, стр. 468. Während die Religion in Rücksicht auf ihre angebliche Wahrheit Allheit bedeuten will.

тельно въ томъ, что „на государство и его историческое развитіе еврей возлагаетъ свою надежду, поскольку (wo und wie immer) онъ уязвленъ въ своей чести“, ибо „въ государствѣ онъ не видитъ противорѣчія своей религіи, а, наоборотъ, полную согласованность съ нею“ [10]).

Вотъ какимъ образомъ Когенъ перескакиваетъ черезъ всѣ темныя силы исторіи въ ихъ многообразной докучливости и „спасается въ страну идеала!“ Здѣсь мы ясно видимъ, какъ „идеализмъ“, — вмѣсто того, чтобы быть средствомъ преображенія дѣйствительности, — на дѣлѣ, наоборотъ, часто ее обходитъ, игнорируетъ: проблема „ирраціональнаго“, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ также вопросъ объ истинно реальномъ и о непосредственно наиболѣе затрагивающемъ (вопросъ „персонализма“ въ этикѣ и тѣсно связанная съ нимъ проблема „миѳологизма“ въ религіозно-идейной области),—всего этого никакая система идеализма не включила въ кругъ интересующихъ ее вопросовъ, и по самому характеру своего философскаго интереса—не можетъ удѣлять этому своего вниманія.

То же психологическое основаніе имѣетъ у Когена и его исключительно-этическое истолкованіе еврейства, причемъ, — какъ мы на это указали въ другомъ мѣстѣ,—„этика“ явилась для него, какъ и для многихъ идеологовъ западно-европейской ассимиляціи, „тѣмъ мостомъ, черезъ который они благополучно переправлялись на счастливый берегъ всечеловѣчества“ [11]).

---

[10]) Тамъ же, стр. 469.

[11]) См. упомянутую выше статью: „Основы еврейскаго творчества“ (Нов. Восх.“, 1913 г., № 52).

3.

Эсхатологическое мышленіе—принципіально по крайней мѣрѣ—свободно отъ этихъ и тому подобныхъ недочетовъ, констатируемыхъ нами въ этическомъ раціонализмѣ. Будучи миѳологична въ самой своей основѣ, эсхатологія въ еврействѣ была тѣмъ кристаллизаціоннымъ пунктомъ, вокругъ котораго естественно группировались всѣ вопросы бытія, поскольку они не объясняются однимъ только разумомъ, и которые, согласно живой религіозной вѣрѣ еврейства, должны найти свое разрѣшеніе въ исторической дѣйствительности — не въ переносномъ, а въ конкретномъ, въ „религіозно-матеріальномъ“, употребляя выраженіе Владиміра Соловьева, смыслѣ этого слова: этого требуетъ подлинная „мессіанская теодиція“ еврейства, то „оправданіе“ бытія, въ которомъ частное должно такъ же добиться своихъ естественныхъ правъ, какъ и общее, личность—какъ нація, а нація—какъ все человѣчество.

Недаромъ „эсхатологически“ настроенный Достоевскій говорилъ о „слезинкѣ ребенка“, которая должна быть искуплена или же — къ черту весь прогрессъ и всѣ перспективы грядущаго блаженства. Правда, что первоначальное эсхатологическое мышленіе еврейства разрабатывало эту проблему „слезинки“ не столько въ смыслѣ единично-индивидуальнаго искупленія (хотя въ послѣдующемъ развитіи и оно занимало не малое мѣсто!), сколько — искупленія національно-индивидуальнаго, т. е. возстановленія и преображенія коллективной индивидуальности даннаго народа. Поэтому къ идеѣ общей „мессіанской теодиціи“, которую

такъ односторонне выдвигаетъ Когенъ, на всѣхъ ступеняхъ мессіанско-эсхатологическаго сознанія еврейства (не исключая профетизма) сильно примѣшивается также мотивъ того, что мы хотѣли бы обозначить какъ проблему *демодицеи*, т. е. мысль объ оправданіи и искупленіи данной коллективной единицы, эсхатологическое сознаніе которой никогда не убаюкивало себя и никогда бы не могло примириться съ одной только перспективой *общаго* благоденствія, черпая утѣшеніе въ своей роли „унаваживателя всечеловѣческаго прогресса...“

Эсхатологическое мышленіе не можетъ съ этимъ примириться не вслѣдствіе національнаго эгоизма или шовинизма, не вслѣдствіе „пережитковъ миѳа язычества“, какъ это склоненъ заклеймить Когенъ, а—какъ разъ наоборотъ -*вслѣдствіе глубокорелигіознаго сознанія трагичности*, которымъ преисполнена всякая *реально*-сознающая себя личность, поскольку она мыслитъ и ощущаетъ себя *космически*, т. е. въ связи съ чѣмъ-то, что больше, чѣмъ она, и даже чѣмъ „человѣческая всеобщность“, въ которую, какъ въ единственную дозволенную рамку, ее включаетъ этическій идеализмъ. Ощущеніе ирраціональности своего видимаго, непосредственнаго бытія и стремленія — *черезъ трагическое сознаніе* — придти къ осмысленію, къ религіозному *оправданію* этого бытія есть высшее проявленіе истинной, не прекраснодушной религіозности, и вмѣстѣ съ тѣмъ— предѣлъ для оптимистическаго этизма.

Въ эсхатологическомъ сознаніи еврейства, которое впервые выразилось въ библейскомъ пророчествѣ и затѣмъ нашло свое дальнѣйшее обоснованіе въ ирраціоналистической линіи нашей рели-

гіозно-философской мысли, — въ апокрифахъ, мистикѣ [12]) и каббалѣ, — здѣсь, въ этихъ глубинахъ нашего религіознаго сознанія и самоощущенія затронуты самые сокровенные тайники человѣческаго сердца, такія струны, благодаря которымъ эсхатологія наша сближается съ наиболѣе глубокими теченіями современной мысли и современныхъ религіозныхъ исканій, съ одной стороны, и съ древнимъ миѳотворчествомъ, нашедшимъ наивысшее свое выраженіе въ античной трагедіи — съ другой [13]). Въ эсхатологіи не только даны элементы, но и подготовлена также истинная культурно-историческая почва для того національно-универсальнаго „синтеза", проблема котораго (и въ гораздо болѣе отвѣтственной формѣ, чѣмъ въ предыдущія эпохи!) теперь снова передъ нами предстала.

---

[12]) Къ мистикѣ мы причисляемъ также (до-кабаллистическіе) мистико-эсхатологическіе элементы Агады и мидрашимъ.

[13]) Эсхатологія была, главнымъ образомъ, тѣмъ каналомъ, черезъ который проникали въ еврейство — свободно, безъ необходимости перетолковывать или насиловать тексты — идейныя теченія, большей частью миѳологическія, другихъ культурныхъ народовъ, соединяясь съ элементтми еврейскаго миѳо-творчества въ одно органическое цѣлое сошлюсь опять-таки на апокрифы, мистику и каббалу, по отношенію къ которымъ исторической наукѣ еще до сихъ поръ не удалось выяснить, каково происхожденіе этихъ „чужихъ" элементовъ и когда они проникли въ еврейство,—настолько химически проникающимъ было это соединеніе! И въ результатѣ получилось то, что никакая реакція противъ этихъ чужеродныхъ вліяній ничего не могла подѣлать, тогда какъ раціоналистическія прививки легко распознавались, и противники ихъ легко добивались „удаленія терніевъ изъ виноградника Божія!"

4.

Мы выше сказали, что эсхатологическое мышленіе, т. е то, на почвѣ котораго возникло и развилось специфически еврейское представленіе о „будущемъ“, *миѳологично* по самому своему существу. Этимъ мы оказываемся въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ соотвѣтственнымъ взглядомъ Когена, согласно которому ничто такъ не способствовало преодолѣнію миѳологическаго начала въ религіи, какъ фактъ сосредоточенія еврейства на моментѣ будущаго или—выражаясь его словами—„въ этомъ устремленіи къ будущему возникла религія—въ отличіе отъ миѳа: религія пророковъ“ [14]).

Мыслимы ли два болѣе противоположные взгляда, два болѣе исключающія другъ друга утвержденія?

Согласно одному взгляду—истинная религія „будущаго“ утверждается и выводится изъ кореннаго „отличія отъ миѳа“, изъ „рѣзкаго противоставленія ея всякому миѳу“ [15]), между тѣмъ какъ согласно другому—самое это понятіе „будущаго“, которое для Когена равнозначно отвращенію отъ миѳа, есть не что иное, какъ плодъ миѳологическаго творчества,—правда, особеннаго, своеобразнаго, въ самой внутренней сущности своей отличнаго отъ миѳологическихъ представленій другихъ народовъ и культуръ, но тѣмъ не менѣе, по всѣмъ характернымъ своимъ признакамъ, не могущаго разсматриваться иначе, какъ творчество, въ которомъ

---

[14]) Ethik des reinen Willens, S. 380.

[15]) Тамъ же, стр. 381.

основной мотивъ составляетъ м и ѳ о в о е, и никакое другое, начало.

Здѣсь насъ сама тема, такимъ образомъ, ставитъ лицомъ къ лицу съ вопросомъ о характерныхъ особенностяхъ и отличительныхъ чертахъ того еврейскаго „миѳа“ (Mythos), который мы, въ противоположность Когену, утверждаемъ въ еврейской религіи,—той разновидности миѳового творчества, которая, по мнѣнію нашему, была выработана еврейскимъ религіознымъ геніемъ—въ параллель миѳологическимъ твореніямъ другихъ самобытныхъ національныхъ культуръ.

Для большей наглядности мы въ нижеслѣдующемъ будемъ исходить изъ отмѣченнаго нами „миѳоборчества“ у Когена, т. е. изъ доводовъ, приводимыхъ имъ въ пользу отрицанія за еврействомъ миѳологическаго начала или, по крайней мѣрѣ, постепеннаго преодолѣнія этого начала тѣмъ, что Когенъ называетъ еврейской „религіей“: путемъ выясненія скрытыхъ миѳологическихъ предпосылокъ, которыя, какъ мы увидимъ, лежатъ въ основѣ еврейской идеи будущаго, и отчасти также—хотя и незамѣтно для него самаго — въ „миѳоборчески“ настроенномъ іудаизмѣ Когена, — мы наивѣрнѣйшемъ путемъ доберемся до основы того, что въ нашихъ глазахъ является самымъ характернымъ и существеннымъ въ еврейскомъ, не менѣе чѣмъ во всякомъ другомъ, религіозномъ мышленіи. Вскрытіе внутреннихъ психологическихъ корней религіознаго творчества, какое представляетъ собой м ы ш л е н і е б у д у щ а г о, лучше всего выяснитъ намъ подлинную сущность того, что Когенъ разсматриваетъ исключительно въ свѣтѣ ф и л о с ф і и религіи, тогда какъ въ дѣйствитель-

ности эта „философія“ есть только п р о и з в о д н о е скрывающагося за нею миѳотворчества, отраженный свѣтъ, отбрасываемый первичной основой религіозной мысли на ея периферію, и то мнимое „преодолѣніе миѳа“, которое Когенъ постулируетъ для еврейства и неправильно ставитъ ему на счетъ, есть въ сущности только д р у г о е н а п р а в л е н і е, которое миѳотворчество здѣсь приняло—въ отличіе отъ миѳологическихъ твореній у другихъ.

5.

У Когена,—тоже самое примѣнимо отчасти и къ другимъ раціоналистическимъ истолкователямъ еврейства,—„антимиѳологическое“ пониманіе еврейской религіозной мысли опредѣляется прежде всего тѣмъ, что „идея будущаго“, на которой онъ строитъ свою философію религіи, разсматривается имъ черезчуръ „философски“, а б с т р а к т н о, т. е. „отвлекается“ отъ всѣхъ тѣхъ, далеко не маловажныхъ, особенностей, которыми идея эта у ея творцовъ и носителей постоянно сопровождалась, и отрывается отъ той почвы, отъ той естественной обстановки, въ которой оно получило свое начало и свое дальнѣйшее развитіе. Намъ кажется поэтому, что для лучаго проникновенія въ подлинный міръ данныхъ религіозныхъ представленій, и даже въ цѣляхъ болѣе правильнаго осмысленія скрывающихся въ нихъ „истинъ“ и „идей“,—необходимо прежде всего нѣкоторое философское воздержаніе, т. е. временный отказъ отъ слишкомъ поспѣшнаго примѣненія категорій и пріемовъ философскаго мышленія въ области, которая съ „философіей“ въ собствен-

номъ смыслѣ этого слова имѣетъ въ основѣ своей весьма мало общаго.

И отчасти самъ Когенъ можетъ служить тому подтвержденіемъ. Охарактеризовавъ библейскихъ пророковъ—этихъ творцовъ и зачинателей идеи будущаго—какъ „творцовъ новаго рода мышленія"—мышленія религіи,—который выражается у нихъ въ томъ, что „они не довольствуются тѣмъ, что говорятъ: *такъ должно быть*", но тотчасъ же прибавляютъ: „*такъ это будетъ*" [16]),—Когенъ вынужденъ констатировать, что „такимъ образомъ становится затруднительнымъ— отличить этотъ новый родъ мышленія отъ... поэзія" [17]). Въ чемъ, однако, заключается въ такомъ случаѣ „новшество" этого мышленія—Когенъ, къ сожалѣнію, не выяснилъ. Онъ правильно отмѣчаетъ, что „въ виду того, что они (пророки)—не философы, и съ другой стороны—имъ чужды также интересы теологовъ, они вынуждены становиться поэтами" [18]). Но что это за родъ „поэзіи", который вмѣстѣ съ тѣмъ является совершенно новымъ родомъ мышленія,—на все это мы у Когена отвѣта не находимъ.

Изъ указанной имъ самимъ „трудности"—отличить пророческую религію отъ поэзіи—Когенъ, такимъ образомъ, должнаго вывода не сдѣлалъ. Сдѣлай онъ его, онъ бы былъ вынужденъ кореннымъ образомъ измѣнить свой взглядъ на религіозную „идею будущаго", а также на сущность религіи и религіознаго творчества вообще. Когенъ

---

[16]) Тамъ-же, стр. 383. Курсивъ нашъ.

[17]) Тамъ-же.

[18]) Тамъ-же, стр. 385.

счелъ поэтому болѣе цѣлесообразнымъ—обойти эту трудность—путемъ реформированія пророческихъ мыслей, путемъ перетолкованія ихъ *эсхатологическихъ* представленій въ духѣ своего *этическаго* ученія: такимъ образомъ сущность профетизма значительно была придвинута къ философіи и философскому мышленію, а самому ему удалось благодаря этому перешагнуть черезъ „поэтическую преграду (Schranke) въ пророческомъ мышленіи", которая раньше стояла на пути использованія его содержанія для систематической этики [19]).

Какъ мыслитель - раціоналистъ, для котораго религія важна лишь постольку, поскольку изъ нея можно извлечь пользу для „этики", для своеобразно понимаемой имъ „философіи культуры", Когенъ не останавливается на указанномъ имъ самимъ, весьма знаменательномъ и побуждающемъ къ размышленію, „родствѣ" между религіознымъ и поэтическимъ творчествомъ. Очевидно считая это обстоятельство неважнымъ или второстепеннымъ, онъ постарался возможно скорѣе пробраться черезъ него къ той сферѣ, гдѣ религія сама собою переходитъ въ „теологію" (размышленіе надъ обстрактными „истинами" религіи) или—еще вѣрнѣе—въ „этико-теологію". И при такомъ направленіи его религіозно-философскаго интереса—то „будущее", къ которому на дѣлѣ устремлена была религіозно-творческая мысль еврейства, легко превращается у него въ будущее антимиѳологическаго, совершенно очищеннаго отъ

---

[19]) Ср. тамъ-же, стр. 385: „Aus dem Gesichtspunkte der Methodik aber scheidet sie sich (die Ethik) alsbald von der Denkart der Propheten.

„поэзіи“, богопониманія, причемъ съ самаго начала въ понятіе это вкладывается нѣчто такое, что въ основѣ своей совершенно чуждо названной верховной идеѣ изъ сферы религіозной эсхатологіи еврейства.

Согласно Когену, будущее пророческой религіи въ корнѣ уничтожаетъ тотъ интересъ, къ которому приковано вниманіе миѳологическаго отношенія къ Богу. Миѳъ — по опредѣленію Когена — коренится въ прошломъ, „у миѳа нѣтъ представленія о будущемъ“ [20]); „онъ (миѳъ) самую нравственность вынужденъ полагать въ прошедшемъ“ (легенды о „золотомъ вѣкѣ“ и „потерянномъ раѣ“ [21]), такъ что уже одно устремленіе къ будущему (профетизмъ) исключаетъ въ еврейской религіи интересъ къ миѳу, преодолѣваетъ въ ней миѳологическое и миѳотворческое начало.

Съ того момента, какъ передъ духовнымъ взоромъ еврейства, и особенно—пророковъ, открылась перспектива будущаго—участь миѳа и „миѳологической нравственности“, какъ выражается Когенъ [22]), была рѣшена: само „національное прошлое“, священныя легенды и преданія этого прошлаго, были обезцѣнены, были принципіально, по крайней мѣрѣ, преданы забвенію, ибо по предвѣщанію пророка, „они и на умъ не придутъ и впредь не будутъ о нихъ вспоминать“ (Іеремія, 3,16): „одно будущее должно стать путеводной звѣздой политики и, слѣдовательно—также религіи“ [23]).

---

[20]) Тамъ-же, стр. 383.

[21]) Тамъ-же, стр. 379—80; ср. также стр. 383—84.

[22]) Тамъ-же, стр. 380.

[23]) Тамъ-же, стр. 384. Ср. также: Die religiösen Bewegungen, S. 13.

Вотъ какимъ образомъ въ философскомъ мышленіи Когена огибается та „поэтическая преграда“, на которую онъ неминуемо долженъ былъ натолкнуться въ мессіанско-эсхатологическихъ видѣніяхъ пророковъ. Даже самый отдаленный намекъ на „поэтическій придатокъ“ (Beiwerk) [24]) въ пророческомъ представленіи о будущемъ имъ безъ всякихъ обиняковъ отбрасывается, „плевела“ тщательно отдѣляются о „зеренъ“—отъ „основного мотива нравственности“ [25]),—и въ заключеніи онъ строго взвѣшиваетъ „этическій фацитъ“ (Reingewinn) въ этомъ „эстетическомъ излишествѣ“ (Luxus), который онъ вынужденъ констатировать въ твореніяхъ пророковъ, и дѣлаетъ изъ этого свои дальнѣйшіе выводы, устанавливая, до какихъ поръ этика и религія могутъ идти, по его мнѣнію, вмѣстѣ [26]). И результатъ, къ которому Когенъ приходитъ, послѣ произведенной имъ чистки въ пророческой эсхатологіи [27]), гласитъ у него слѣдующимъ образомъ: „Человѣчество должно

---

[24]) Тамъ же, стр. 383

[25]) Тамъ-же.

[26]) Ср. тамъ-же, стр. 385.

[27]) Съ другой стороны Когеномъ дѣлается частичная попытка—иначе истолковать эту эсхатологію, т. е. найти въ ней подтвержденіе для своего „этическаго“ пониманія „конца“. Онъ этого достигаетъ ссылкою, на то, что будто бы „древне-еврейское слово для обозначенія „конца“ по корню своему наоборотъ, означаетъ слѣдованіе (во времени)“, т. е., точно выражаясь, отрицаніе „конца“, такъ что въ конечномъ счетѣ получается нѣчто въ родѣ согласованія между „эсхатологіей“ пророковъ и собственнымъ философскимъ убѣжденіемъ Когена, согласно которому „мы ни въ одинъ моментъ міровой исторіи не должны допустить предѣла (Abschluss) для этой реализаціи (нравственности)“. Ср. Ethik d. r. Willens, S. 384, 386.

быть оріентировано на будущемъ; но это будущее отнюдь не должно сдѣлаться настоящимъ“ [28]).

Этимъ положеніемъ философскій антимиѳологизмъ Когена достигаетъ своего наивысшаго пункта, утверждается имъ самымъ яснымъ и вразумительнымъ образомъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ—Когенъ здѣсь доходитъ также до того предѣла, гдѣ его философія въ принципіальномъ отношеніи начинаетъ самымъ рѣзкимъ образомъ расходиться съ мышленіемъ религіи, съ религіозными идеалами подлиннаго еврейства [29]).

Ибо еврейская религія, какъ и всякое другое миѳологическое мышленіе, постулируетъ, хотя и по своему, идею конкретизаціи божественнаго начала, т. е. она исходитъ изъ убѣжденія въ осуществленіи *во времени* высшихъ идей своего специфическаго миѳотворчества Поэтому — не случайно пророки говорятъ: „такъ это будетъ“, и ихъ религіозной мысли чуждо представленіе о томъ, что только „должно быть“ или должно „вѣчно реализоваться“ (этика), не достигая своего „конца“, своего преображающаго завершенія. Идея „конца“ у пророковъ такимъ образомъ не одинъ только религіозно-поэтическій сосудъ (Vehikel) для философской идеи „вѣчнаго будущаго“, а вполнѣ

---

[28]) Тамъ-же, стр. 386. Подчеркнуто нами.

[29]) При этомъ идея „реализаціи нравственности“—которую Когенъ почерпнулъ изъ религіознаго источника еврейства, замѣтно блѣднѣетъ, обволакивается туманомъ того философскаго „субъективизма“, отъ соблазновъ котораго Когенъ тщетно старается оградить свою этику (вторая лекція)· религіозная идея—истинный залогъ и порука „объективизма“, такимъ образомъ отомстила за себя.

миѳологическое представленіе о превращеніи въ нѣчто осязаемое, чувственное, конкретное того, что до „конца времени“ является предметомъ одной вѣры, т. е. предположенія въ надземной сферѣ чего-то, что должно водвориться, должно найти свое обитаніе („шехина“) на землѣ. Даже въ самыхъ „монотеистическихъ“ мѣстахъ Священнаго Писанія, въ наиболѣе идоло-и иконоборчески настроенныхъ рѣчахъ пророковъ и лирическихъ изліяніяхъ псалмопѣвцовъ,—какъ только рѣчь заходитъ о „времени искупленія“, объ эсхатологическомъ будущемъ,—сразу же устанавливается увѣренность, что удостоившіеся спасенія, что участники мессіанской трапезы, мессіанскаго избавленія—„Бога узрятъ“, что „всякая плоть увидитъ“ тогда, что слава Его сдѣлается доступной для всѣхъ.

Словомъ, еврейское религіозное творчество переноситъ конкретизацію высшаго начала въ будущее,—хотя и очищенное отъ идолопоклонической чувственности, въ пониманіи божества, будущее,—и это—съ точки зрѣнія интересующей насъ методологіи миѳа—является полною параллелью тому, какъ миѳологическія представленія другихъ, арійскихъ, религій конкретизируютъ свои идеи и символы божественнаго, производя этотъ процессъ въ существующемъ пространствѣ и времени, до появленія „новаго неба и новой земли“, т. е. локализируютъ или олицетворяютъ ихъ въ своемъ творческомъ воображеніи, направленномъ у нихъ не на будущее, какъ въ еврействѣ, а на прошлое и настоящее.

6.

Взамѣнъ „миѳологическаго“, т. е. прикованнаго къ прошлому, еврейство—по ученію Когена—дало міру „устремленное къ будущему“ и поэтому—этическое богопониманіе. Здѣсь этическій интересъ еврейства опять-таки правильно приводится въ связь съ характернымъ для послѣдняго сосредоточеніемъ вниманія на моментѣ будущаго; но отождествленіе „этическаго“ и абсолютно „антимиѳологическаго“ начала въ пониманіи божества дѣлается Когеномъ довольно произвольно, не говоря уже о томъ, что сама эта идея „будущаго“, ея религіозно-психологическій генезисъ и основа, остаются у него совершенно невыясненными.

Освобожденіе человѣка отъ „власти прошлаго“—въ смыслѣ темныхъ силъ природы и культуры—вѣрно подмѣчено Когеномъ въ еврействѣ; но переходя вслѣдъ за тѣмъ къ философскому отрицанію не только „прошлаго“, какъ начала коснаго, „природнаго“, но и національно-религіозныхъ „преданій“ вообще—т. е. легендарнаго, миѳового, религіозно-творческаго момента,—Когенъ вмѣстѣ съ „пережитками народнаго язычества“ выбрасываетъ изъ еврейства подлинную ея сущность т. е. то, что составляетъ въ немъ конститутивный, принципіально важный моментъ.

Когда слушаешь или читаешь Когена, получается впечатлѣніе, будто еврейство — эта религія „Откровенія“ по преимуществу,—т. е. религія позитивнаго историческаго факта въ прошломъ—въ пророческомъ устремленіи къ будущему само себя преодолѣло: между „миѳологическимъ“ въ самой основѣ своей „Откровеніемъ“, какъ оно вы-

разилось въ Синайскомъ Союзѣ, и очищенными отъ всего миѳологическаго „прозрѣніями будущаго“ у пророковъ прорывается зіяющая пропасть, которая оказывается гораздо болѣе широкой и непроходимой, чѣмъ устанавливаемое протестантскими теологами противорѣчіе между этической религіей профетиза и „номизмомъ“ огульно осуждаемой имъ Торы.

Во всемъ этомъ не только сама религія „Ветхаго Завѣта“ съ ея центральнымъ моментомъ—пророческаго „откровенія“ — остается совершенно не разгаданной: такимъ путемъ нельзя никакимъ образомъ дойти до объясненія и тѣмъ болѣе—до оправданія всего дальнѣйшаго историческаго развитія еврейства: „два тысячелѣтія Торы“, которыя, согласно эсхатологической хронологіи талмудической Агады, послѣдовали за „двумя тысячелѣтіями хаоса“, сами превращаются, въ свѣтѣ такого пониманія, въ ужасающій, ничѣмъ не оправдываемый, „хаосъ“; ибо нельзя себѣ въ дѣйствительности представить большаго „миѳологическаго тумана“, чѣмъ весь этотъ длинный періодъ въ нашей духовной исторіи, въ продолженіе котораго миѳологическое мышленіе,— за весьма рѣдкими исключеніями проблесковъ раціонально-философской мысли,—празднуетъ въ еврействѣ почти полную побѣду. Здѣсь предстоитъ, слѣдовательно, неотложная задача—подвергнуть пересмотру представленія Когена о томъ „забвеніи прошлаго“, указаніе на которое онъ нашелъ въ нѣкоторыхъ пророческихъ рѣчахъ, обращенныхъ къ новой эрѣ мессіанскаго будущаго [30]), и вслѣдъ за тѣмъ—установить истинный смыслъ и компе-

[30]) См. выше, стр 58.

тенцію спородически встрѣчаемыхъ у пророковъ намековъ на предстоящій „новый союзъ“, который „послѣ тѣхъ дней“ Господь заключитъ съ народомъ Своимъ, а также какъ слѣдуетъ понимать противопоставленіе, которое при этомъ дѣлается ими между „новымъ“ и „старымъ“ союзомъ, нѣкогда заключеннымъ у подножія Синая.

7.

Новый мессіанскій союзъ, являющійся полнымъ преодолѣніемъ „ветхаго“; „будущее“, смѣняющее „прошлое“; религія духовно-универсалистическая, воздвигаемая на развалинахъ природно-языческихъ остатковъ національной, — вотъ тѣ антиноміи, въ которыхъ движется религіозно-философская мысль раціонализма.

Какъ мы уже на это отчасти указали, антиноміи эти—не собственно религіознаго происхожденія, а—теологическаго или „этико-теологическаго“: современная протестантская теологія дала имъ исчерпывающую формулировку и подробное философское обоснованіе; начало же всему этому было положено тогда, когда, послѣ крушенія церковной догматики, въ христіанскую теологію сталъ проникать духъ философскаго раціонализма, и на мѣсто старо-католической идеи былъ поставленъ этическій универсализмъ модернизированнаго христіанства.

Но этотъ универсализмъ христіанской теологіи Когенъ, однако, безъ дальнѣйшаго перенять не могъ; слишкомъ силенъ еще и въ современной нео-теологіи протестантизма одіозный моментъ религіознаго индивидуализма—порожденіе „ми-

ѳологическаго“ мышленія первохристіанства, — чтобы крайній этическій коллективистъ, Когенъ, могъ бы вполнѣ присоединиться къ ея выводамъ. Онъ поэтому счелъ болѣе удобнымъ,—минуя христіанскую теологію, несмотря на ея ярко выраженный универсализмъ,—произвести надъ еврействомъ ту же самую процедуру модернизаціи, которая въ свое время была совершена протестантизмомъ надъ историческими основами христіанской религіи.

При этомъ слѣдуетъ отличить въ религіозной философіи Когена два момента, хотя оба они происходятъ изъ одного источника и обусловлены у него однимъ и тѣмъ же внутреннимъ мотивомъ. Прежде всего національный моментъ не только преодолѣвается, но и совершенно устраняется у него мессіанско-универсальнымъ. Еврейство объявляется такимъ образомъ исключительно универсалистической, „всечеловѣческой“ религіей, какъ будто національный моментъ не игралъ и не играетъ въ немъ никакой роли.

Но тутъ могла легко возникнуть опасность, какъ бы мѣсто стараго, еврейскаго, природно-національнаго миѳа не занялъ миѳъ религіозно-индивидуальный историческаго христіанства, столь неразрывно связанный съ духовно-универсалистической сущности этой религіи (всеобщее спасеніе, совершаемое черезъ посредство божественной Личности). Поэтому Когенъ дѣлаетъ еще одинъ шагъ: онъ „преодолѣваетъ“ не только національный, а также индивидуальный элементъ въ религіи,—оба они порожденіе „природнаго“, „эмпирическаго“ въ насъ,—онъ объявляетъ борьбу эсхатологическому мышленію вообще, въ которомъ названныя два элемента берутъ свое

религіозное начало: „будущее“ подлинной эсхатологіи объявляется „вѣчной задачей“—задачей вѣчнаго нравственнаго совершенствованія, при которой какая бы то ни была „конкретизація“,—будь это гдѣ-нибудь въ природѣ или когда-нибудь во времени,—разъ навсегда исключена [31]).

Здѣсь такимъ образомъ убивается въ самомъ корнѣ миѳологическое начало какъ того требуетъ послѣдовательно проведенный философскій идеализмъ,—элементъ, который въ религіи, однако, какъ бы ее ни толковали, совершенно неустранимъ: въ еврействѣ, возносящему свои взоры къ „концу“, къ религіозно-историческому предѣлу въ будущемъ—не меньше, чѣмъ въ христіанствѣ, имѣющемъ этотъ конецъ или „новое начало“ (что принципіально—одно и то же) позади себя.

Философія религіи празднуетъ во всемъ этомъ свою полную побѣду, торжествуетъ надъ всѣми лежавшими на ея пути, благодаря „неразумности“ или ирраціональности религіи, препятствіями; истины и „вѣчныя“ идеи установлены во всей ихъ незыблемости и непоколебимости,—но при этомъ произошло лишь одно: „душа“ религіи почти что совершенно улетучилась, пафосъ ея исчезъ, основной мотивъ религіознаго творчества въ его настоящемъ, неприкрашенномъ видѣ—сталъ незамѣтнымъ, стушевался.

Какъ же, однако, подлинное историческое еврейство, еврейская религія въ ея конкретной, философски не раціонализированной сущности, мыслило основныя идеи своей религіозной мысли;

---

[31]) Ethik d. r. Willens, S. 388—89.

какое содержаніе оно въ нихъ вкладывало, оно ощущало въ нихъ; и главное—какова та первоначальная религіозная почва, на которой всѣ эти идеи,—которыя въ религіи неотдѣлимы отъ образовъ, символовъ и *мѳовъ*, — зародились, увидѣли свѣтъ Божій, получили плоть и кровь?

Всѣ эти вопросы, хотя они и не философски-систематическаго, а преимущественно религіозно-историческаго характера, однако, очень важны и въ смыслѣ установленія болѣе правильной философской систематики въ вопросахъ религіознаго творчества.

Освѣтить и отчасти отвѣтить на нихъ мы попытаемся въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Миѳотворчество въ еврейской религіи.

„Offenbarung... wir nehmen Anstoss an dem mythologischen Sinn des Wortes.

Изъ первой лекціи Германа Когена.

1.

Съ точки зрѣнія основъ своей философіи Когенъ вполнѣ правильно принялся за эсхатологію, желая главнымъ образомъ очистить отъ нея, какъ отъ начала миѳологическаго, высоко чтимое имъ религіозное творчество пророковъ, послѣ чего лишь созданная ими идея „будущаго“ можетъ, по его мнѣнію, сдѣлаться „плодотворной“ для систематической этики критическаго идеализма. „Чистка“ эта, какъ мы видѣли, является у Когена вторымъ, хотя по принципіальному значенію своему, быть можетъ, еще болѣе важнымъ моментомъ въ его миѳоборчествѣ, чѣмъ первая задача, которая заключалась у него въ томъ, чтобы устранить остатки народной миѳологіи изъ идеи „Откровенія“ [1]).

Это изъятіе Когеномъ эсхатологическаго мотива изъ пророческихъ видѣній будущаго,—изъятіе, производимое имъ съ не меньшей логической послѣ-

[1]) Ср, выше, стр. 30 — 31 (примѣч. 12-ое) и стр 39 (примѣч 21-ое).

довательностью, чѣмъ устраненіе и перетолкованіе миѳологическихъ представленій о богоявленіи на Синаѣ,—имѣетъ для насъ двоякое значеніе. Въ Когеновскомъ способѣ интерпретаціи и общаго трактованія религіи не только обнаруживается, какъ нельзя болѣе наглядно, основной характеръ религіозно-философской ориентировки, свойственной этическому идеализму: здѣсь совершенно неожиданно получаетъ также подтвержденіе мысль, которая при непредвзятомъ и немудрствующемъ чтеніи Библіи у всякаго сама собою напрашивается,—мысль о тѣсной внутренней связи, въ которой находятся между собою эсхатологія (религіозная идея будущаго) и миѳологія (религіозное преображеніе прошлаго), т. е. то, что обыкновенно толкуется какъ „этика пророковъ", съ одной стороны, и плоды предшествующаго, пророками будто бы преодолѣннаго, миѳотворчества—съ другой. Своимъ отверженіемъ (или же перетолкованіемъ) эсхатологіи пророковъ Когенъ идетъ гораздо дальше наивнаго (или догматическаго) раціонализма, который тоже находилъ всегда непріемлемымъ для „чистой религіи" возвысившихся надъ вульгусомъ умовъ—принимать дословно библейскія мѣста, касающіяся Откровенія. Элементъ прошлаго философское направленіе это всегда по возможности раціонализировало, т. е. старалось приблизить его къ пониманію современности съ ея болѣе „просвѣщеннымъ" взглядомъ на Бога и способы Его манифестаціи; но пророческихъ представленій о будущемъ въ большинствѣ случаевъ не касалась его философская критика: будущее это по прежнему продолжало представляться, какъ переходъ въ новое бытіе, какъ начало новаго по-

рядка вещей, даже наиболѣе трезво смотрѣвшимъ на міръ раціоналистамъ. И въ этомъ отношеніи Когенъ знаменуетъ собою новый этапъ въ исторіи философской интерпретаціи основъ еврейской религіи: въ лицѣ Когена проводится рѣзкая грань между нео-идеалистическимъ взглядомъ на еврейство и всѣми предыдущими концепціями, которыя въ основѣ своей, не исключая также раціонализма[2]), оставались всегда реалистическими; и въ данномъ случаѣ Когеномъ устраняется изъ исторической религіозности еврейства не нѣчто второстепенное, а, наоборотъ, глубоко существенный и принципіально важный моментъ: т. е. исконный еврейскій взглядъ на проблему будущаго, относительно котораго религіозная мысль еврейства никогда не сомнѣвалась, что оно (это будущее) должно когда-нибудь дѣйствительно наступить...

Мы сказали, что въ пріемѣ Когена—выдѣлить миѳологическую по самому характеру своему эсхатологію—незамѣтно для него самого еще съ большей яркостью выступаетъ внутреннее взаимоотношеніе и глубокое психологическое сродство между этими двумя ступенями въ классическомъ періодѣ нашей религіозной исторіи, которыя философскій раціонализмъ (въ данномъ пунктѣ опирающійся отчасти на историческій раціонализмъ протестантской теологіи) во что бы то ни стало старается разъединить.

Но это дѣлаемое Когеномъ противоставленіе между „созрѣвшей“ религіозной мыслью пророковъ

---

[2]) Раціонализмъ пытался только болѣе ясно очертать границы между низшей и высшей эсхатологіей, между „временами мессіанскими“ и „грядущимъ эономъ“, который долженъ послѣдовать за ними,—на что есть уже намеки въ самомъ Талмудѣ.

и „туманными“, оставшимися еще въ тискахъ миѳа, представленіями мозаизма, должно обнаружиться во всей своей произвольности, если, съ одной стороны, брать пророческое начало въ его настоящемъ, неприкрашенномъ видѣ, и если, съ другой стороны, не слишкомъ обособлять разсказы о Синайскомъ Откровеніи отъ того, что ихъ сопровождаетъ, т. е. отъ той законодательно-этической и увѣщевательно-пророческой рамки, въ которую они включены,—другими словами: если разсматривать ихъ въ ихъ внутреннемъ взаимоотношеніи съ точки зрѣнія господствующей, надъ всѣмъ еврейскимъ творчествомъ, центральной идеи эсхатологическаго будущаго.

Ибо устремленіе религіознаго вниманія еврейства къ грядущему не возникло въ еврействѣ, какъ это хочетъ доказать Когенъ, изъ отказа или преодолѣнія пророками прошлаго, изъ „забвенія“ миѳовъ и священныхъ легендъ національной древности [3]): наоборотъ, въ своемъ стремленіи къ будущему сами они опираются на это прошлое, ихъ мысль всегда почти исходитъ изъ него, и только этой внутренней связью съ моментомъ прошлаго могутъ быть объяснены преобладающій тонъ и мотивы въ большей части пророческихъ рѣчей, обращенныхъ къ будущему. Съ другой стороны—всѣ почти легенды и священныя сказанія изъ области прошедшаго, даже самыя древнія изъ нихъ, проникнуты сознаніемъ прообразности этого прошлаго и главныхъ моментовъ его для будущаго,—какъ говоритъ Талмудъ: „дѣла отцовъ суть знаменія для потомковъ“.

---

[3]) См. выше, глава III, стр. 58.

Уже само понятіе „Откровенія“—этого наиболѣе миѳологическаго момента еврейской саги—въ религіозной терминологіи объединяется съ понятіемъ предсказанія, предвѣщанія—откровенія будущаго (apocalypsis—revelatio—откровеніе того, что скрыто еще у Бога): божественное Откровеніе въ прошломъ и откровенія будущаго у пророковъ и у апокалиптиковъ послѣ нихъ—весьма близки между собою по заключенному въ этихъ понятіяхъ смыслу и содержанію, и это даетъ намъ еще болѣе прочный фундаментъ и точку опоры для разсмотрѣнія этихъ двухъ, такъ часто противоставляемыхъ другъ другу, какъ противоположные, основныхъ элементовъ библейскаго творчества—со стороны ихъ внутренняго религіозно-историческаго и религіозно-психологическаго родства.

2.

И дѣйствительно—что означаетъ, что должно представлять собою то „время спасенія“, о которомъ неустанно твердятъ библейскіе пророки, разрисовывая самыми фантастическими красками тѣ блага, которыя снизойдутъ на людей (на праведниковъ) съ наступленіемъ этой эры счастья, тогда какъ для нечестивцевъ, наоборотъ, это будетъ временемъ страшнаго, карающаго суда?

Пророки не изображаютъ это будущее иначе, какъ въ видѣ повторенія (съ тѣми или иными варіаціями) состоянія, которое уже разъ было извѣдано историческимъ человѣчествомъ, въ лицѣ избранника Божія—Израиля, когда слава Всевышняго сіяла надъ народомъ, который одинъ призналъ надъ собой владычество Бога, и поэтому былъ

объявленъ Имъ „удѣломъ“ или „собственностью“ Его.

Въ идиллическихъ изображеніяхъ странствія Израиля въ пустынѣ, гдѣ Богъ „нашелъ“ народъ свой (Гошея, Іеремія, ср. также Второз. 32,10 и слѣд.), окружалъ его своей заботливостью, осыпалъ его своими милостями,—во всей этой „романтикѣ пустыни“, въ изображеніи которой, если не древнѣйшій „эпосъ“ Библіи, то во всякомъ случаѣ—библейская лирика нашла свое высшее художественное выраженіе [4]),—во всемъ этомъ прошлое берется пророками какъ отправный пунктъ для того, чтобы создать у своихъ слушателей представленіе о возвѣщаемомъ имъ будущемъ, о томъ, что неминуемо должно поступить.

Стоитъ взять любое мѣсто изъ пророческой эсхатологіи, изъ ихъ изображеній или просто указаній на предстоящее будущее, чтобы убѣдиться, насколько тѣсна и глубока у пророковъ связь между тѣмъ, что они „вѣщаютъ“, и тѣми „фактами прошлаго“, которые отчасти уже явили, предвосхитили грядущее обнаруженіе славы Господней среди людей.

Прошлое не только не должно быть „забыто“, не только не должно больше „на умъ не приходить“:

---

[4]) Даже Когенъ, который въ своей „Этикѣ“, какъ мы видѣли, ставитъ не особенно высоко моментъ художественнаго творчества и вообще радъ былъ бы совершенно исключить „эстетическое излишество“, какъ онъ выражается, изъ такой *серьезной* вещи, какой является религія,—въ своей „Эстетикѣ“, однако, не могъ не оцѣнить любовно-религіозную романтику у названныхъ пророковъ. Ср. Aesthetik des reinen Gefuhls, B II, S. 35. Какъ онъ, однако, этотъ форменный апоѳеозъ былого примиряетъ со своей мыслью о „забвеніи“ прошлаго?

наоборотъ, оно одно и заключаетъ въ себѣ не то, что сѣмена, но вѣчный прообразъ будущаго, въ немъ одномъ и заложена божественная основа ожидаемаго „богоявленія“ во славѣ, предстоящаго „узрѣнія воочію“ Бога грядущаго, Бога суда и неизсякаемыхъ милостей: „начала и концы“ у пророковъ, какъ и во всемъ вообще библейскомъ творчествѣ, находятся въ самомъ тѣсномъ, непосредственномъ взаимоотношеніи.

Да и вообще вся эта новая, якобы опирающаяся на тексты, „заповѣдь забвенія прошлаго“, которую Когенъ хочетъ вывести изъ пророческаго устремленія къ будущему [5]), покоится на одномъ крупномъ недоразумѣніи, которое отчасти обусловлено у него недостаточнымъ пониманіемъ образнаго языка Библіи, духа метофоръ, свойственныхъ древне-еврейскому языку, отчасти же является плодомъ (и вмѣстѣ съ тѣмъ показателемъ!) всей его философски-„идеалистической“ экзегезы.

Когда пророкъ хочетъ сказать, что въ будущемъ произойдетъ нѣчто великое, необычайное, до сихъ поръ небывалое, онъ этого на языкѣ пророчества не можетъ выразить лучше, какъ говоря: „не вспоминайте прошлаго, отвлеките отъ него свое вниманіе“. Это у него значитъ, этимъ онъ хочетъ дать понять, что сколько бы слушатели его ни воспроизводили въ своемъ воображеніи детали извѣстныхъ всѣмъ легендъ и священныхъ преданій, блескъ и величіе былыхъ временъ, ореолъ славы и благодати, окружавшій національное прошлое, а также прошлое всего созданнаго Богомъ міра и человѣчества,—все это, однако, не приблизитъ

---

[5]) См. выше, стр. 58.

ихъ значительно къ пониманію, къ полному обхвату того, что еще предстоитъ людямъ, что должно вновь явиться во все-преображающемъ будущемъ: то „новое“, которое создастъ Богъ, превзойдетъ все это, оставитъ далеко позади себя!

То изліяніе благодати и явленіе чудесъ, которое несетъ съ собой возвѣщаемое будущее, а также матеріальныя блага, которыя будутъ сопровождать его, — все это будетъ куды болѣе блестящимъ и славнымъ, все это своимъ великолѣпіемъ и силою своего обнаруженія безспорно затмитъ даже самое славное и благостное время изъ области прошедшаго. Но съ другой стороны, — и это особенно важно отмѣтить,—разница эта будетъ, главнымъ образомъ, въ степени, будущее отличится отъ прошлаго только величиной своихъ размѣровъ (сферой вліянія) и продолжительностью своего дѣйствія: по существу же это будетъ, это не можетъ быть инымъ, какъ повтореніемъ прошлаго, которое вѣдь и тогда ознаменовалась явленіемъ славы того самаго великаго и всемогущаго Бога, „по мудрому совѣту“ котораго все это должно теперь явиться вновь. Поэтому новое „откровеніе“ „откровеніе будущаго“ представлялось и изображалось на подобіе и въ полную параллель старому „откровенію“, тому, которое послѣдовало послѣ освобожденія отъ Египетскаго рабства, и поэтому также тѣ внѣшнія обстоятельства, которыми это будущее ознаменуется, будутъ сильно напоминать собою прошлое: „какъ въ дни выхода твоего изъ земли Египетской— Я буду являть тебѣ чудеса“ (Миха, 7,15). Эта основная мысль встрѣчается и детальнѣе разрабатывается также и у другихъ пророковъ.

Теоретики „забвенія прошлаго“, на первый взглядъ, какъ будто дѣйствительно могли бы сослаться, напр., на Девтороисаію, который прямо заявляетъ: „Не вспоминайте прежняго и о быломъ не помышляйте“ (Исаія, 43,18). Но если принять во вниманіе, что̀ пророкъ хочетъ противоставить этому „былому“, то сразу выступаетъ во всей ясности основная мысль, изъ которой онъ при этомъ исходитъ, и между прочимъ подтверждается также сказанное выше объ истинномъ взаимоотношеніи, существующемъ у пророковъ между прошлымъ и будущимъ.

3.

Когда взоры пророковъ обращаются къ взлелѣянному ихъ религіозной тоской грядущему времени славы и благодати, ихъ мысль естественно останавливается также на тѣхъ матеріальныхъ благахъ, которыми должно быть ознаменовано это будущее, и ихъ религіозная фантазія съ любовью рисуетъ то время, когда съ человѣчества будетъ снято „проклятіе труда“, пришедшее въ міръ вмѣстѣ съ „грѣхомъ“. И тутъ они опять-таки сосредоточиваютъ свое вниманіе на преданіяхъ прошлаго, на сказаніи о странствованіи Израиля въ пустынѣ, на томъ времени, когда Богъ „возился съ Эфраимомъ словно съ малымъ ребенкомъ“ (Гошея, 11,1—3) „поилъ его медомъ изъ камня и елеемъ изъ твердой скалы“ (Второз. 32,13). Точно такъ же и въ обѣтованномъ будущемъ избранники или „чада Божіи“ не будутъ испытывать ни въ чемъ недостатка, „не будутъ терпѣть голода и жажды“ (Исаія, 49,10), земля будетъ давать свои плоды безъ особенныхъ усилій со сто-

роны человѣка, „пахарь будетъ застигать еще жнеца“, „горы потекутъ виномъ и холмы превратятся въ гущу (отъ обилія молока)“ [6]). Все это будетъ, съ одной стороны, чудеснѣе и великолѣпнѣе, а съ другой — явится болѣе распространеннымъ и всякому доступнымъ явленіемъ, чѣмъ въ первый періодъ спасенія: тогда все это было чѣмъ-то спорадическимъ, изъ ряда вонъ выходя-

[6]) Амосъ, 9,13, ср. Іоиль, 3,18.

Въ тѣ времена, когда техника еще была слабо развита и достаточная наличность хлѣба и воды въ данной мѣстности всецѣло зависѣла отъ внѣшнихъ явленій природы, — человѣческая мысль могла ожидать удовлетворенія этихъ матеріальныхъ потребностей исключительно отъ вмѣшательства божества. Отсюда — такое сильное подчеркиваніе момента всеобщаго довольства и сытости въ изображеніи мессіанскаго блаженства, встрѣчаемое у пророковъ (и отчасти также у евангелистовъ), у которыхъ „утѣшеніе бѣдныхъ и обездоленныхъ“ составляло одинъ изъ основныхъ мотивовъ ожидаемой божественной справедливости („теодицеи“) При тогдашнихъ условіяхъ матеріальной культуры и техники труда не могла еще возникнуть мысль, что все это просто—вопросъ „распредѣленія“, и „вопросъ о хлѣбѣ“, естественно, представлялся, какъ одинъ въ рядѣ другихъ моментовъ, сильно занимавшихъ тогда религіозную мысль.

Важно, однако, то, что религіозная тоска еврейства вообще была устремлена на эту сторону проблемы, и на нее направила вниманіе религіозной мысли народа: еврейская религія предвосхитила и выставила идеалъ всеобщей матеріальной сытости— какъ необходимое условіе для удовлетворенія высшихъ запросовъ духа, предвѣщая „наступленіе дней“, когда людей будетъ мучить „не голодъ о хлѣбѣ и не жажда воды, а жажда услышать слова Господа“ (Амосъ, 8,11). И не смотря на эту синтетическую концепцію еврейской эсхатологіи нѣкоторые писатели не перестаютъ твердить о матеріалистическомъ, чувственномъ характерѣ „іудейскаго хилиазма“. Ср. Сергѣй Булгаковъ Два Града, т. I, стр. XIV—XV и т. II, стр. 79, 81 и слѣд.

щимъ, и къ тому же приходилось прибѣгать къ помощи Моисея, что бы онъ изъ скалы добивалъ воду для изнемогающаго отъ жажды народа: иначе и быть не могло тогда—въ виду скудости пустыни, въ виду проклятія, тяготѣвшаго надъ людьми и природою.

Имѣя отчасти эту картину прошлаго въ виду, Девтероисаія говоритъ: „Вотъ я совершаю новое, нынѣ оно явится, и вы сами убѣдитесь въ этомъ: я проложу въ пустынѣ дорогу... рѣки—въ сухой степи, чтобы поить избранный народъ мой“ (тамъ-же, 43,19—20): рѣки, протекающія черезъ пустыню, народъ, утоляющій свою жажду, не прибѣгая къ помощи кого бы то ни было,—вотъ то новое, что принесетъ съ собой благодатное время будущаго спасенія!

Что предпосланныя этому мѣсту слова: „не вспоминайте прежняго, и о бывшемъ не помышляйте“ (стихъ 18-й) въ дѣйствительности не означаетъ ничего другого, какъ сопоставляющее отграниченіе, (а не рѣзкое противоставленіе), — это доказывается рядомъ другихъ мѣстъ изъ того же самого пророка, гдѣ онъ то-и-дѣло ссылается на прошлое, и даже вмѣняетъ въ обязанность „вспоминать прежнее и бывшее отъ вѣка“ (Исаія, 46,9) [7]), чтобы лучше понять пути Бога, „возвѣщающаго отъ начала, что будетъ въ концѣ, и отъ древнихъ временъ—чего еще не было“ (46,10; ср. 48,3,5).

Прошлое—это въ одно и то же время и общая точка исхожденія, и прооб-

---

[7]) Ср. также пророческаго автора кн. Второз. 32,7 „вспомни дни древніе, помысли о лѣтахъ прошедшихъ родовъ“.

разъ, и отправный пунктъ для сопоставленія и выдѣленія—въ теоріи будущаго, созданной пророками.

Исходя изъ сказаннаго — вотъ какъ слѣдуетъ понимать также то мѣсто у Іереміи, изъ котораго Когенъ выводитъ „обезцѣненіе“ пророческой религіей священныхъ сказаній о національномъ прошломъ, отрицаніе котораго составляетъ прежде всего главную основу въ его собственномъ миѳоборчествѣ. То, что пророкъ говоритъ относительно „ковчега завѣта Господня“, что онъ „впредь на умъ не придетъ, и не будутъ больше вспоминать о немъ“ (Іер. 3,16), находитъ свое правильное истолкованіе только въ связи съ тѣмъ, что̀ пророкъ этому противоставляетъ: передъ взоромъ Іереміи носится „то время“, когда „Іерусалимъ назовутъ престоломъ Божіимъ“, когда „ради имени Господа всѣ народы соберутся въ Іерусалимъ и т. д.“ (3,17). Въ сравненіи съ такимъ непосредственнымъ обнаруженіемъ славы Божіей, „ковчегъ“, естественно, долженъ отступить на задній планъ, ибо весь Іерусалимъ сдѣлается однимъ большимъ святилищемъ, въ которомъ Богъ будетъ возсѣдать самолично, а цѣль познанія Господа привлечетъ туда многіе народы и племена.

Косвенной иллюстраціей тому можетъ послужить отчасти пророкъ Исаія. У него мы находимъ сходное сопоставленіе-противоставленіе новаго и стараго,—только не изъ области исторіи, а изъ предстоящей эволюціи природы и космоса. Пророкъ предсказываетъ, что въ будущемъ „свѣтъ луны будетъ, какъ свѣтъ солнца, а само солнце будетъ свѣтить въ семь разъ ярче,

чѣмъ свѣтъ семи дней (міросотворенія)“ [8]). На своемъ образномъ языкѣ пророкъ могъ бы эту мысль выразить также слѣдующимъ образомъ: „З а б у д ь т е солнце и луну, такъ какъ надо всѣми возсіяетъ въ будущемъ „семикратное солнце“, которое затмитъ собой солнце первыхъ дней міроздания!“: „забыть“, „не вспоминать“—означаетъ въ такихъ случаяхъ то же самое, что — устремлять свои взоры на славное будущее...

4.

Изъ всего сказаннаго должно было стать яснымъ, что объ отрицаніи прошлаго въ смыслѣ. „этическаго идеализма“ нѣтъ и не можетъ быть рѣчи въ твореніяхъ пророковъ: въ пользу преодолѣнія ими національно-миѳологическаго начала предшествующей стадіи развитія, какъ этого хотятъ протестантскіе и идущіе по ихъ стопамъ еврейско-„миссіонистскіе“ истолкователи профетизма, — не только нельзя привести сколько-нибудь вѣскихъ доводовъ, но большая часть текстовъ Священнаго Писанія прямо этому противорѣчитъ. Всѣ тѣ мѣста, въ которыхъ пророки говорятъ о „грядущемъ времени“, указываютъ развѣ только на то, что для лучшаго выявленія этого будущаго, для того, чтобы представить его болѣе блестящимъ и славнымъ, пророки противоставляютъ его иногда прошедшему, наиболѣе яркимъ моментамъ изображаемаго въ священныхъ сказаніяхъ былого. Но все это дѣлается ими не во имя преодолѣнія прошлаго бу-

[8]) Исаія, 30.26

дущимъ, не для того, чтобы предать его „забвенію“, а единственно съ той цѣлью, чтобы при такомъ сопоставленіи болѣе наглядно выявить величіе и чудесность предстоящаго,—того будущаго, которое превзойдетъ все, что слабое человѣческое воображеніе въ состояніи себѣ представить Въ особенности пророки старались оттѣнить этимъ ту мысль, что все, что нѣкогда совершалось въ малыхъ размѣрахъ, проявлялось эпизодически, въ будущемъ разрастется и расширится, сдѣлается постояннымъ явленіемъ („вѣчный союзъ“, „вѣчный свѣтъ“, „вѣчная радость“, „миръ безъ конца“ и т. д.), и въ концѣ концовъ должно будетъ распространиться на всѣхъ.

По представленію пророковъ, „къ дому Яковлеву“, очищенному и преображенному къ тому времени въ своей вѣрѣ, въ будущемъ присоединятся многіе инородцы, въ Іерусалимъ, къ „горѣ дома Господня“, будутъ стекаться со всѣхъ концовъ земли чужія племена, чтобы услышать божественное слово, исходящее изъ Сіона, ибо домъ Господа назовется домомъ молитвы для всѣхъ народовъ земли...

Особенно Законъ („Новый Союзъ“), который тогда будетъ дарованъ Израилю,—послѣ того, какъ старый имъ самимъ былъ нарушенъ (параллель скрижалямъ, которыя вторично были высѣчены изъ скалы!), — Законъ этотъ будетъ запечатлѣнъ въ сердцахъ, „будетъ вложенъ во внутренность ихъ“, и вообще познаніе Бога будетъ настолько распространено тогда, что не будетъ надобности „учить другъ друга“, „такъ какъ всѣ они будутъ знать Меня отъ мала до велика“ (Іер. 31,33—34).

Во всѣхъ этихъ и тому подобныхъ мѣстахъ прошлое приводится не съ цѣлью—упразднить или устранить его изъ сознанія, а просто для того, чтобы болѣе возвеличить предстоящія блага, чтобы подчеркнуть великолѣпіе того будущаго, въ сравненіи которымъ даже самое славное время былого—ничто.

Но рядомъ съ этимъ прошлое—также п р о о б р а з н о для будущаго. Несмотря на величіе и превосходство послѣдняго, способы обнаруженія славы Господней передъ людьми, а также всѣ отдѣльные моменты, сопровождающіе его, принципіально будутъ тѣ же самые, что и встарь. Судъ надъ язычниками будутъ напоминать собою казни Египетскія, а судъ надъ Израилемъ совершится на подобіе старыхъ способовъ наказанія: дщерь Израильская будетъ—по выраженію пророка Гошеи—„заманена въ пустыню“ (2,16), или, какъ точнѣе обозначаетъ ее Іезекіиль, въ „пустыню народовъ“, гдѣ Богъ будетъ судиться „лицомъ къ лицу, какъ онъ судился съ ихъ предками въ пустынѣ земли Египетской“ (Іезек. 20,35—36).

Въ будущей пустынѣ в т о р и ч н о будетъ заключенъ также и „союзъ“ съ народомъ, и тамъ-же произойдетъ помилованіе: „и запоетъ она тамъ, какъ въ дни юности своей, какъ въ день выхода своего изъ земли Египетской“ (Гошея, 2,17).

* * *

Въ предыдущемъ нами освѣщена была, однако, только о д н а сторона вопроса о взаимоотношеніи между прошедшимъ и будущимъ въ религіозномъ сознаніи пророковъ. Мы установили, что въ своемъ

эсхатологическомъ мышленіи пророки фактически исходили изъ прошлаго, мысленно возвращались къ нему даже тогда, когда все ихъ вниманіе было сконцентрировано на разрисовываемыхъ ими картинахъ предстоящаго будущаго. Соглашаясь вполнѣ съ фактической стороной дѣла, можно, однако, на все это возразить, что пророки по ограниченности и слабости своей съ такой любовью останавливались на прошломъ, что они это дѣлали просто потому, что привычка мысли или же жившая въ нихъ „поэтическая“ потребность невольно влекла ихъ въ эту „туманную даль“, къ заманчивымъ картинамъ давно минувшаго прошлаго, отъ власти котораго они не въ состояніи были освободиться. Такой взглядъ представлялъ бы собою другую крайность — pendant къ попыткѣ изобразить пророковъ, какъ смѣлыхъ новаторовъ и чуть-ли не какъ „революціонеровъ“ по отношенію къ прошлому. Мы, поэтому, попытаемся подойти къ вопросу еще съ другой стороны. Мы постараемся присмотрѣться ближе къ внутреннему процессу религіознаго творчества пророковъ, постараемся понять, что̀ у нихъ явилось причиной того, на первый взглядъ, весьма страннаго явленія, что они систематически возвращаются къ прошлому какъ разъ тогда, когда мысль ихъ, казалось бы, была болѣе всего далека отъ него, когда ихъ творческое воображеніе было исполнено самыхъ яркихъ и заманчивыхъ картинъ предстоящаго блаженства въ мессіанскомъ будущемъ. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо нѣсколько глубже проникнуть въ пророческую психологію, разобраться въ сущности того религіозно-творческаго процесса, который совершался въ душѣ пророковъ, когда они воз-

вѣщали грядущее, создавали идею и образы будущаго.

Такая попытка насъ можетъ значительно ближе придвинуть къ рѣшенію проблемы, чѣмъ обычные пріемы теологовъ—награможденія ссылокъ и цитатъ.

Пророки мыслили и творили идею будущаго, въ своихъ пророческихъ прозрѣніяхъ они „открывали“ то, что находится за предѣлами прошлаго и настоящаго—по ту сторону эмпирическаго времени: поэтому мы должны прежде всего спросить себя, въ чемъ собственно заключалась для нихъ эта „идея“, какова ея внутренняя психологическая и религіозная сущность.

5.

Будущее—это изъ всѣхъ идей самая „идеальная“, т. е. самая абстрактная, несуществующая, лишенная аттрибута конкретнаго, эмпирическаго бытія. Мыслить „будущее“—это значитъ представить себѣ то, чего еще нѣтъ, что не находится нигдѣ ни въ пространствѣ, ни во времени—мыслить несуществующее какъ существующее.

Въ глубинѣ своего религіознаго сознанія пророки не только мыслили такое будущее, т. е. извлекали его изъ бездны небытія, но и выставляли его, какъ величайшую реальность—бо́льшую, чѣмъ та, въ которой мы на дѣлѣ находимся. Самые возвышенные идеалы и заманчивыя перспективы они, такимъ образомъ, открывали въ глубинѣ своего эсхатологическаго сознанія, перенося изъ области трансцендентнаго и запредѣльнаго въ сферу имманентнаго, эмпирическаго бытія.

Что же это былъ за процессъ, который въ нихъ совершался, откуда они брали элементы для построенія своего зданія будущаго, какими способами и пріемами они дошли до того, чтобы создать этотъ новый идейный космосъ въ періодъ хаотическаго состоянія, въ которомъ еще находился религіозно-нравственный міръ современнаго имъ человѣчества?

При конципированіи идеи будущаго и властной потребности изобразить и представить, внушить ее современникамъ—это было, и не могло быть инымъ, какъ процессомъ миѳологическимъ, миѳотворческимъ. Процессъ этотъ былъ миѳологическимъ потому, что въ основѣ своей „мышленіе будущаго“ самымъ тѣснымъ образомъ было связано съ божественнымъ началомъ,—не какъ обстрактной „идеей“ или „принципомъ“, а какъ съ содержаніемъ самаго живого религіознаго переживанія — съ представленіемъ о Богѣ, какъ основѣ всего сущаго, какъ символѣ бытія par excellence.

Будущее пророки мыслили, какъ „скрытое у Бога“, и только мысля Бога, какъ абсолютно Сущее, временами „открывающееся“ и обнаруживающееся въ эмпирическомъ мірѣ, можно было также мыслить неизвѣстное будущее, какъ конкретное—„видѣть“, созерцать, предвидѣть его, какъ реальность.

Пророкъ это — видящій будущее (רואה, נביא, חוזה), провидецъ, прорицатель: въ миѳологическомъ процессѣ его мысли созрѣвало, творилось будущее.

И будущее конкретизировалось, представлялось сведеннымъ въ сферу земного бытія одновременно

съ конкретизаціей Бога, съ представленіемъ Его себѣ „близкимъ", хотя и „приходящимъ издалека",—мысля его въ соприкосновеніи съ человѣческимъ началомъ.

Говорятъ, что необходимымъ элементомъ „миѳа" является множество боговъ, представленіе о божествѣ, какъ о „группѣ лицъ", дѣла и приключенія которыхъ составляетъ содержаніе миѳологическаго разсказа, ибо миѳы по существу своему суть „сказанія о богахъ" (Göttersagen [9]).

Съ этой точки зрѣнія въ еврействѣ, разумѣется, нѣтъ и не можетъ быть мѣста „миѳологіи", такъ какъ строго проведенный принципъ единобожія разъ навсегда исключилъ изъ еврейской религіи противоположный ему принципъ множества божественныхъ лицъ (политеизмъ), который, согласно этому мнѣнію, одинъ и дѣлаетъ возможнымъ, одинъ и обусловливаетъ миѳотворчество. Однако, подобный взглядъ на миѳовое начало, какъ и на источникъ миѳологическаго мотива въ религіи вообще, крайне одностороненъ: въ своемъ опредѣленіи миѳа онъ исходитъ не изъ основного и существеннаго въ данной категоріи явленій, а изъ побочнаго и второстепеннаго. По существу взглядъ этотъ является выводомъ изъ религіозно-историческихъ изысканій, произведенныхъ надъ весьма ограниченнымъ матеріаломъ, надъ цикломъ миѳовъ и священныхъ сказаній, взятыхъ преимущественно изъ арійскихъ и родственныхъ имъ религій, и вслѣдствіе этого онъ такъ же мало осно-

---

[9]) Ср. Cohen, Religion und Sittlichkeit, а также—Ethik des reinen Willens, S. 52 „..der Mythos, der daher auch der Mehrheit der Götter bedarf".

вателенъ и выдержанъ, какъ, напр., попытка другихъ—доказать отсутствіе или даже невозможность миѳа въ еврействѣ ссылкой на сравнительно слабую развитость въ немъ эпоса, въ литературную форму котораго облекается обыкновенно миѳологическое изображеніе божества въ названныхъ религіяхъ.

Эти и тому подобныя опредѣленія страдаютъ тѣмъ кореннымъ недостаткомъ, что какой-нибудь внѣшній моментъ принимается здѣсь за сущность и извѣстный способъ художественной реализаціи возводится въ конститутивный, неотъемлемый признакъ самого миѳотворчества.

При этомъ совершенно упускается изъ виду, что родовъ миѳа можетъ быть много,—въ зависимости отъ характера и интереса, свойственныхъ каждой данной религіи,—и что каждая религія можетъ на свой ладъ воплощать основные моменты своего миѳотворчества въ особую, для нея больше всего подходящую, художественную форму.

Особенно что касается количества лицъ, то это просто плодъ крупнаго недоразумѣнія. Для миѳологическаго начала важно не количество, не „множественность“, а вообще—моментъ общенія божества съ человѣческимъ міромъ, воплощаемость его,—будь это въ цѣломъ, или же только той или иной стороны его сущности,—въ конкретной дѣйствительности; интенсивность же общенія высшаго и низшаго міра далеко не всегда совпадаютъ съ политеистичностью религіи. Мы, напротивъ того, хорошо знаемъ, что какъ разъ въ многобожескихъ религіяхъ изображаемые миѳологіей боги, не будучи настолько возвышенны, чтобы отдаваться всецѣло высшей, сверхчеловѣче-

ской сферѣ, а также не настолько „нравственны“, чтобы ставить себѣ задачей — направленіе человѣческаго рода къ добру,—что здѣсь боги въ большинствѣ случаевъ заняты своими мелкими личными дѣлами, и только этическій интересъ человѣка, въ дальнѣйшемъ процессѣ миѳотворчества, дѣлаетъ боговъ болѣе достойными ихъ высокаго божественнаго сана, и въ соотвѣтствіи съ этимъ углубляетъ также миѳологическій принципъ „богообщенія“. Въ монотеистической же религіи—въ еврействѣ—преобладающая этическая черта его богопониманія придаетъ также особенный характеръ, накладываетъ особый отпечатокъ на изображаемыхъ въ Библіи и въ позднѣйшей еврейской письменности богоявленіяхъ: „этичность“ единобожія обусловливаетъ прежде всего особенно внимательное и заботливое отношеніе Бога къ человѣку и вмѣстѣ съ тѣмъ — интенсивируетъ, углубляетъ эти отношенія, одновременно усиливая въ нихъ также миѳологическій или миѳотворческій мотивъ.

Итакъ, для того, чтобы опредѣлить что-нибудь, какъ миѳотворчество, совершенно не нуженъ моментъ „множества“ въ представленіяхъ о божествѣ или же - чгобы божественное начало было пластически изображено въ эпосѣ или цѣломъ циклѣ эпосовъ прошлаго. Въ раннемъ христіанствѣ, напримѣръ, т. е. въ періодѣ наибольшей плодовитости его миѳотворческой фантазіи, есть уже и „множественность“ лицъ, здѣсь приводится также не мало „эпическихъ“ деталей въ изображеніи внѣшнихъ событій изъ жизни центральной божественной личности (рожденіе, смерть, воскресеніе и т. д.),—и тѣмъ не менѣе мы здѣсь нахо-

димъ гораздо меньше истинной миѳологіи, чѣмъ въ несравненно менѣе сложномъ „монотеистическомъ“ миѳѣ еврейства; въ христіанствѣ—больше теософической спекуляціи, нежели непосредственной религіозной интуиціи,—признака и неотъемлемой черты истинной оригинальности въ религіозной, какъ и во всякой другой области, а это какъ разъ самое главное и наиболѣе рѣшающее особенно въ миѳологическомъ творчествѣ.

Субъектомъ миѳа вовсе не долженъ быть грубый и чувственный богъ политеизма: субъектомъ его въ не меньшей мѣрѣ можетъ быть также и единый Богъ—„духовный“ и возвышенный, незримый въ настоящемъ, лица котораго „ни одинъ смертный не можетъ увидѣть и остаться при этомъ живъ“. Для этого нужно только, во-первыхъ, чтобы этотъ единый Богъ мыслился какъ „лицо“, какъ Личность (Urperson—какъ очень мѣтко опредѣляется Когеномъ „личное начало“ въ миѳѣ [10]), и чтобы, съ другой стороны, первоначало это находилось въ соприкосновеніи съ человѣческимъ міромъ, вступало бы съ нимъ въ конкретную связь, мыслилось бы—тѣмъ или инымъ образомъ, въ той или иной степени—воплотившимся, воплощаемымъ. Этому ни чуть не противорѣчитъ такъ называемая „трансцендентность“ Бога, если она только понимается въ библейскомъ, а не въ Когеновскомъ или—еще вѣрнѣе—въ Маймонидовскомъ смыслѣ этого слова. Ибо принципъ трансцендентности, какъ его понимаетъ Библія, вполнѣ совмѣстимъ съ представленіемъ о Богѣ,

---

[10]) Ср. Ethik des reinen Willens, S. 343, ср. также стр. 429.

какъ о „Богѣ живомъ“ (אלהים חיים), дѣйствующемъ, опредѣляющемъ судьбы міра и человѣчества, находящемся съ ними въ постоянномъ и близкомъ общеніи. Болѣе того—только данное пониманіе трансцендетности Бога въ смыслѣ не-локализованности Его въ одной какой-нибудь мѣстности и не-воплощенности въ какомъ-нибудь опредѣленномъ видимомъ существѣ,—только это и дѣлаетъ библейскаго Бога—Богомъ жизни и ученіе Его—„ученіемъ жизни“: здѣсь Онъ дѣйствительно, „Богъ живыхъ, а не Богъ мертвыхъ“—живая, т. е. активная, дѣйствующая личность, а не абстрактная схема, не одна только „идея“, по опредѣленію Когена [11]), въ которой „моментъ трансцендентности“—въ смыслѣ прообразности и гарантіи для человѣческой нравственности [12])—долженъ явиться „оплотомъ противъ миѳа личности“ [13]).

Да и вообще: это невѣроятное насиліе надъ истиннымъ смысломъ религіи откровенія—желать, подобно Когену, принципъ единства въ еврейскомъ богопониманіи опредѣлить, какъ принципъ „безличія“ и—соотвѣтственно съ этимъ—провести новую демаркаціонную линію между „единымъ“ Богомъ еврейства и „множественностью“ въ политеистическихъ религіяхъ, въ политеистическомъ миѳѣ, въ которомъ „Богъ и становится личностью“ [14]). „Понятіе личности, примѣненное къ сущности Бога“, дѣлаетъ, согласно Когену, „текучей границу между миѳомъ и поэзіей“ [15]), такъ какъ

---

[11]) Тамъ же, стр. 429—31.

[12]) Тамъ же, стр. 52—53.

[13]) Ср. Ethik des reinen Willens, 2-ое изданіе, стр. 464.

[14]) Тамъ же, (1-ое изд.), стр. 429.

[15]) Тамъ же.

это понятіе уже само по себѣ заключаетъ въ себѣ моментъ „воплощаемости“, и поэтому естественно должно исключаться принципомъ „трансцендентности“—въ томъ смыслѣ, понятно, какъ Когенъ толкуетъ еврейскую идею единобожія. „Единственность вовсе не образуетъ—по мнѣнію Когена—противоположности (одной только) множественности, а—всякому иному бытію (вообще); всему, что мыслится, какъ бытіе“ [16]): вотъ почему „антропоморфическое“ или „миѳологическое“ понятіе личности не допускается такимъ взглядомъ на „единство“, и даже „аттрибутъ жизни“, съ которымъ въ дѣйствительности очень тѣсно связано представленіе о личности, и онъ вполнѣ послѣдовательно исключается изъ „чистаго“ понятія о Богѣ, какъ это между прочимъ давно уже было доказано и обосновано раціоналистомъ Маймонидомъ [17]).

Вотъ какимъ образомъ Богъ постепенно лишается—одно за другимъ—и жизни, и личности, „идеализуется“, и послѣ этого становится уже сравнительно легко—отграничить Его отъ всякой „миѳологіи“, обезпечить противъ опасностей и соблазновъ „миѳа“. И философская совѣсть можетъ послѣ такой операціи дѣйствительно вполнѣ успокоиться: такой Богъ никогда уже не сдѣлается субъектомъ миѳа!

Однако, этотъ Богъ не есть живой Богъ еврейства; это не то, что вдохновляло на поступки и

---

16) Тамъ же, стр. 386.

17) Ср. тамъ же, стр. 429. И Когенъ обосновываетъ эту мысль Маймонида: „Person, Leben, Geist, sind Attribute, die im Mythos ihre Wurzel haben; die der Ethik nicht zu Gute kommen“ (тамъ-же).

на упорную борьбу за жизнь—вопреки всѣмъ силамъ исторіи и соблазнамъ окружающихъ культуръ. Еврейство, борясь за жизнь, боролась также за с в о й миѳъ, за с в о ю идею конкретизаціи и обнаруженія живого божественнаго принципа въ человѣческой эмпиріи. И этотъ Богъ, какъ выражается въ одномъ мѣстѣ самъ Когенъ—очевидно, въ моментъ особенной „поэтической слабости"—былъ не только „стражемъ Израиля", но и въ не меньшей мѣрѣ—Израиль былъ стражемъ Его [18]).

Когенъ утверждаетъ, какъ мы это видѣли, что „личностью Богъ становится въ миѳѣ". Еще лучше было бы сказать: вездѣ тамъ, гдѣ есть представленіе о Богѣ, какъ о живой личности, тамъ уже eo ipso есть миѳологическое начало, ибо поскольку Богъ—живая личность, т. е. надѣленъ волей и сознаніемъ, Онъ д ѣ й с т в у е т ъ, Онъ активно вмѣшивается въ судьбы міра и человѣчества и, слѣдовательно, изображается миѳологически.

Такимъ именно и является, по воззрѣніямъ Библіи, еврейскій Богъ—Богъ-„спаситель", Богъ-„избавитель" или—что тоже самое—Б о г ъ и с т о р і и и историческаго дѣйствія.

Моментъ личнаго, активнаго начала въ Богѣ на всѣхъ ступеняхъ своего религіознаго сознанія подчеркивается еврействомъ, и самъ Когенъ бываетъ иногда вынужденъ, хотя и со смѣшаннымъ чувствомъ, констатировать это [19]).

Еврейство никогда не переставало смотрѣть на Бога именно, какъ на живую, д ѣ й с т в у ю щ у ю личность, и всякія попытки—иначе Его понимать

---

[18]) Ср Die religiösen Bewegungen der Gegenwart

[19]) Ср. Die religiösen Bewegungen der Gegenwart.

(какъ мы это находимъ, напр., въ филосовской и отчасти догматизирующей попыткѣ Маймонида), еврействомъ всегда почти безпощадно элиминировались, объявлялись чуждыми истинному смыслу и духу данной религіи...

Но не только лично-активное начало является глубоко характерной чертой еврейскаго богопониманія: не менѣе существененъ здѣсь также и другой изъ отмѣченныхъ нами моментовъ, а именно: идея воплощаемости божественнаго принципа въ человѣческой (исторической) и космической дѣйствительности,—идея, проходящая красной нитью черезъ всю библейскую и побиблейскую письменность. Даже Когенъ, и тотъ иногда заговариваетъ о „самообнаруженіи, о самопредставленіи (Selbstdarstellung) Абсолютнаго", находя, что, „откровеніе, эманація и всѣ эти выраженія (мысли о) самообнаруженіи Абсолютнаго внутренно не вызываютъ съ нашей стороны ни удивленія, ни протеста", ибо—какъ онъ поясняетъ свою мысль — въ этомъ именно и заключается „смыслъ Бога, что Онъ является, что Онъ обнаруживается" [20]). Но подлинное еврейство въ своихъ представленіяхъ о Богѣ идетъ гораздо дальше: здѣсь Богъ дѣйствительно воплощается, является людямъ въ самомъ настоящемъ смыслѣ этого слова,—не только какъ абстрактная „этическая" идея, какъ „трансцендентный" прообразъ нравственности, а какъ живая личность, конкретно обнаруживающая свою славу чувственно воспринимающему подлунному міру: обнаруженіе божественнаго начала совершилось, по далеко не двусмысленному разсказу Би-

[20]) Ethik d. r. Willens, S. 315.

бліи, въ Синайскомъ Откровеніи—въ прошломъ, и воплощеніе его должно произойти, согласно всѣмъ пророческимъ и апокалиптическимъ „откровеніямъ", еще въ большей славѣ и съ большей силой—въ вполнѣ миѳологически представляемомъ ими будущемъ.

6.

Съ точки зрѣнія вышеизложеннаго еврейство безспорно представляетъ собою особый видъ миѳотворчества, хотя и съ отступающимъ отъ другихъ миѳологій, своеобразнымъ, взглядомъ на природу и требованія божества. Можно даже въ извѣстномъ смыслѣ идти еще дальше и сказать, что самымъ своимъ возникновеніемъ еврейская религія, какъ и всякая другая, обязана этому своему миѳотворческому началу, будучи въ самой основѣ и въ самомъ своемъ зарожденіи продуктомъ особаго миѳологическаго мышленія, плодомъ миѳового творчества изъ наиболѣе своеобразныхъ и самобытныхъ, которыя знаетъ исторія религій.

Воплощеніе божественнаго принципа еврейской религіей мыслится въ двухъ противоположныхъ полюсахъ времени: въ религіозно преображенномъ прошломъ и въ предстоящемъ еще болѣе полномъ преображеніи—въ будущемъ. Для миѳа въ собственномъ смыслѣ этого слова совершенно при этомъ безразлично, мыслится ли божественное воплощеніе въ одномъ или другомъ изъ указанныхъ полюсовъ. Въ крайнемъ случаѣ отъ этого будетъ зависить только способъ художественнаго выраженія, т. е. та внѣшняя поэтическая форма, въ которую выльется миѳологическая идея или миѳологическое настроеніе данной религіи: тотъ

религіозно-творческій процессъ, который характеренъ для миѳологическаго мышленія, по существу своему этимъ не затрагивается; онъ въ одинаковой мѣрѣ можетъ реализоваться при направленіи интереса въ сторону будущаго такъ же, какъ и при обычномъ сосредоточеніи вниманія на религіозно преображаемомъ прошломъ.

То, что выше было высказано объ отличительныхъ особенностяхъ „мышленія будущаго“, о томъ, какъ это мышленіе рождается въ религіозно-творческомъ процессѣ профетизма, отчасти уже дало намъ тѣ необходимые элементы, которые намъ нужны были для обоснованія даннаго нашего положенія. Однако, для большей ясности, намъ придется остановиться на этой мысли еще нѣсколько подробнѣе.

Выше мы видѣли, что религіозная идея будущаго есть предвосхищеніе, представленіе еще несуществующаго, какъ существующее, какъ реальность. Осуществляетъ, приводитъ въ бытіе это будущее Богъ, у котораго оно до поры, до времени „скрыто“. (Отсюда—о т к р о в е н і я этого будущаго, ставшія впослѣдствіи спеціальностью „апокалиптиковъ“, первымъ изъ которыхъ обыкновенно считаютъ Даніила). Но для того, чтобы пророкъ могъ конкретно представить или изобразить это „будущее“, т. е. пока еще н е существующее время, ему нужна была извѣстная точка опоры—во времени же, такой отправный пунктъ, изъ котораго онъ бы могъ въ своихъ религіозныхъ переживаніяхъ, въ носящихся передъ нимъ видѣніяхъ и образахъ будущаго, вполнѣ увѣренно и, главное, к о н к р е т н о исходить.

Изъ одного представленія о „Богѣ, грядущемъ во славѣ“, не родилось бы „будущее“, какъ живая

сила, воспламеняющая вѣру, дѣйствующая на воображеніе, толкающая на поступки: для этого нуженъ былъ прежде всего объективированный опытъ, фактъ богоявленія и богообщенія въ прошломъ,—такой, который могъ бы быть убѣдителенъ для всѣхъ и доступенъ пониманію всѣхъ. Это должно было быть, слѣдовательно, не какое угодное время изъ области прошедшаго, не просто прошлое, какъ совершившійся фактъ, — безотносительный къ его содержанію, — а фактъ особенный, изъ ряда вонъ выходящій, божественный фактъ—Богоявленіе. А такой „фактъ", или точка опора во времени,—ein Ruhepunkt, какъ сказали бы нѣмцы,—есть плодъ священной легенды (религіознаго преображенія прошлаго), рождающейся въ миѳотворческомъ процессѣ тогда, какъ религіозная мысль обращена назадъ, къ прошлому, — есть выкристаллизованный миѳъ.

Такимъ моментомъ въ религіозномъ сознаніи Израиля издавна было прошлое, связанное съ выходомъ изъ Египта, періодъ Откровенія, время богоявленія на Синаѣ. Это былъ самый разительный фактъ, глубоко врѣзавшійся въ память народа, вдохновлявшій его поэтовъ, опредѣлявшій его культъ. На немъ—на этомъ фактѣ—съ особенной любовью останавливалась религіозная фантазія, его воспѣвала священная легенда, на него опиралось законодательство, изъ него исходило творчество эпоса—героическая пѣсня.

Это было время, когда Абсолютное, Сверхъ-эмпирическое пришло въ соприкосновеніе съ эмпирическимъ, съ земнымъ, когда—по представленію Библіи—была перешагнута пропасть, отдѣляющая божественное начало отъ человѣческаго, когда чело-

вѣкъ сталъ нѣкоторымъ образомъ соразмѣрнымъ Божеству, приблизился къ Его сферѣ, сдѣлался участникомъ Его славы и Его величія: неудивительно поэтому, что оно то—это время „спасенія“ въ прошломъ—и послужило основой для вѣры въ новое обнаруженіе божественнаго принципа, въ новое божественное „откровеніе“—въ будущемъ.

Въ прошломъ Богъ открылся народу Своему, избралъ его для служенія Себѣ, изъявилъ ему Свою волю, заключилъ съ нимъ „союзъ“ на вѣки вѣчные. Свое художественное выраженіе представленіе это нашло въ священномъ сказаніи о „Союзѣ“ или „Договорѣ“ (ברית), заключенномъ между Богомъ и народомъ, какъ между двумя свободно договаривающимися, но отнынѣ связанными навѣки сторонами. Это былъ свой „миѳъ“, свое особое, еврейское, „сказаніе о Богѣ“ (если и не „о богахъ!“), своеобразное представленіе о соприкосновеніи божественнаго начала съ человѣческимъ. Мысль объ этомъ наполняла всѣ помыслы народа, даже во времена наибольшаго отпаденія отъ Бога нѣкогда явленныхъ чудесъ—отъ „Бога-избавителя“, отъ „Бога отцовъ“,—и во всѣ періоды она находила свое отраженіе въ проявленіяхъ народно-религіознаго творчества.

Представленіе объ этой исключительной связи Бога съ Израилемъ настолько вкоренилось въ сознаніи народа, настолько овладѣло всѣми его мыслями и чувствами, что даже наиболѣе „созрѣвшій“ въ своихъ религіозныхъ взглядахъ и переживаніяхъ собиратель священныхъ легендъ, авторъ пророческаго кодекса, называемаго Второзаконіемъ,—тотъ, на котораго, между прочимъ, ссылается обыкновенно проф. Когенъ въ своихъ по-

пыткахъ раціонализировать библейскій взглядъ на „Откровеніе“ [21]),—что даже и онъ, этотъ „реформаторъ“ или „библейскій критикъ“ древности, до глубины своей души бываетъ потрясенъ всякій разъ, когда ему вспоминается или когда приходится ему воспроизводить передъ слушателями величіе и блескъ этого экстраординарнаго „божественнаго событія“, которое воспринимается имъ именно, какъ фактъ, какъ нѣчто конкретное и имѣвшее мѣсто во времени, а не какъ „вѣчное основоположеніе“ чего-то безвременнаго. Авторъ Второзаконія не можетъ повѣдать объ этомъ монументальномъ фактѣ изъ религіозной исторіи Израиля безъ того, чтобы еще разъ (вѣдь книга его но хотѣла быть ничѣмъ инымъ, какъ только „повтореніемъ“ основныхъ принциповъ народной религіи, „наслѣдія отцовъ“—„торы!“) внушить народу, что̀ означало это самое яркое и величественное событіе изъ его славнаго религіознаго прошлаго. Мысль его при этомъ направляется на историческое прошлое вообще, на „былое“, чтобы такимъ образомъ еще больше выдѣлить и на этомъ общемъ фонѣ еще лучше оттѣнить то, на что онъ особенно хотѣлъ бы обратить вниманіе своихъ современниковъ. „Ибо вопрошай у временъ протекшихъ, бывшихъ до тебя, съ того самаго дня, какъ Богъ сотворилъ человѣка на землѣ, и отъ края неба до другого: было ли когда-либо такое великое дѣло, какъ это, и слыхано ли нѣчто, подобное ему? Слышалъ ли какой-нибудь народъ голосъ Бога, говорящаго изъ среды пламени, какъ

---

[21]) См. выше, стр. 30—31 (примѣч. 12-ое) и стр. 39 (прим. 21-ое), а также стр. 68.

ты это слышалъ, и остался при этомъ живъ? Или пришелъ ли какой-нибудь богъ взять себѣ народъ изъ среды другого народа,—испытаніями, знаками и знаменіями, чудесами и войною, рукою крѣпкою и мышцею распростертою, и великими ужасами,—какъ это сдѣлалъ для васъ Господь, Богъ вашъ, въ Египтѣ, передъ глазами вашими? Ты видишь, такимъ образомъ, что Богъ есть истинный Богъ, и нѣтъ никого кромѣ Него" (Второз. 4,32—35; ср. Исх. 34,10).

Во всемъ этомъ—несмотря на бурность и глубину переживанія—есть чуть ли не пластическое, и во всякомъ случаѣ—конкретизированное представленіе о Богѣ, такое же самое, которое мы впослѣдствіи встрѣчаемъ у всѣхъ почти великихъ пророковъ, повѣдавшихъ намъ о своемъ религіозномъ опытѣ, въ которомъ имъ открывался ихъ Богъ, особенно во время „призванія" или посвященія ихъ на пророческое служеніе. Это—представленіе о томъ же самомъ Богѣ, котораго видѣлъ Исаія „возсѣдающаго на тронѣ высокомъ и окруженнаго сонмомъ шестикрылыхъ серафимовъ", или же Іезекіиль—на „божественной колесницѣ", несомой небеснымъ воинствомъ съ разнообразными лицами, а также Іеремія, который, будучи еще мальчикомъ, услышалъ голосъ Бога своего, „назначающаго его пророкомъ для народовъ". Здѣсь поэзія и религія сплетаются самымъ тѣснымъ образомъ, здѣсь—наивысшее напряженіе религіозной фантазіи, религіознаго творчества, а общая всему этому основа и корень—миѳологическое мышленіе, миѳологическое творчество, всегда и всюду сопровождаемое моментомъ воплощенія: ибо—по свидѣтельству самого Священнаго Писа-

нія—конкретизація божественнаго принципа, соприкосновеніе его съ человѣческимъ началомъ, совершается „въ явномъ видѣніи, а не въ гаданіяхъ“ (Числа, 12,8). Согласно Библіи, „устами къ устамъ“ говорилъ Богъ съ Моисеемъ, т. е. съ главнымъ посредникомъ при заключеніи Союза, и точно такимъ же образомъ Онъ началъ было говорить и со всей совокупностью Израиля, только что отъ непривычки народъ испугался такого близкаго общенія съ божествомъ, и попросилъ Моисея—продолжать оставаться въ роли посредника, передающаго условія и велѣнія божества.

Однако, по внутреннему характеру своему „пластика“ или эпическое изображеніе не могло стать удѣломъ и существеннымъ признакомъ еврейскаго миѳа. Здѣсь съ самаго начала было заложено нѣчто, что обусловило, напротивъ того, другую форму художественнаго воплощенія—лиризмъ и дидактизмъ, какъ самую характерную и преобладающую особенность этого рода миѳа. Будучи не окончательной формой еврейскаго миѳологическаго творчества, а лишь подготовительной стадіей и отправнымъ пунктомъ для созданія миѳа „будущаго“, для того „новаго рода“—теперь мы можемъ смѣло сказать: миѳологическаго — „мышленія“, какъ оно выразилось въ пророческой эсхатологіи,—представленіе о Союзѣ, эта выкристаллизованная миѳологія прошлаго, само не выливалось въ вполнѣ законченныя пластическія изображенія „эпоса“: здѣсь только воплотился тотъ „минимумъ эпоса“, который былъ необходимъ для возбужденія миѳотворческой фантазіи и мысли, и этотъ минимумъ въ достаточной мѣрѣ былъ пред-

ставленъ въ миѳологическомъ мотивѣ, связанномъ съ разсказомъ объ „Откровеніи“.

Если миѳъ о совершившемся Откровеніи отчасти еще выразился въ формѣ эпоса и воспѣвался особенно въ героической пѣснѣ (Пѣснь Деборы, Пѣснь на Морѣ, Благословеніе Моисея), то пророческія „откровенія будущаго“ лучше всего могли выразиться въ религіозно-романтическихъ изліяніяхъ, которыя, правда, исходили изъ мотивовъ древнѣйшаго эпоса, но которыя по существу своему носили преимущественно лирическій характеръ. И, дѣйствительно, подавляющее большинство пророческихъ изображеній періода Союза и Откровенія заключаютъ въ себѣ всѣ черты романтической лирики: проходя черезъ эсхатологическія переживанія пророковъ, черезъ все-преображающій экстазъ, вызываемый у нихъ ихъ вдохновенными видѣніями будущаго, само это религіозное прошлое, какъ оно передавалось священной легендой или сагой, незамѣтно преображалось, принимало болѣе мягкія очертанія всеискупляющей любви и благодати, если можно такъ выразиться—лиризировалось и романтизировалось; изъ сказанія о явленіи божества въ грозовой тучѣ и громѣ „прошлое“ это превратилось со временемъ въ ту божественную „романтику пустыни“, какъ она уже отчасти была предвосхищена пророкомъ Иліей, познавшимъ своего Бога въ „тихомъ вѣяніи“ въ той же самой пустынѣ и у той же „горы Божіей—Хоривъ“, и въ такомъ видѣ она должна была дать хотя бы приблизительное представленіе о „часѣ милосердія и времени благоволенія“, предвкушаемыхъ пророками и долженствующихъ, согласно

ихъ твердому убѣжденію, наступить въ прозрѣваемомъ ими будущемъ [22]). Это предстоящее „время благоволенія", которое неслось передъ духовнымъ взоромъ пророковъ и возвѣщалось ими въ порывахъ ихъ лирическаго вдохновенія, въ свою очередь отбрасывало свой будущій свѣтъ на прошлое, ретроспективно одухотворяло его—самое лучшее доказательство (съ теоретико-словесной стороны), что—подъ вліяніемъ будущаго оно преображалось и преобразовывалось.

И если со стороны литературной формы прошлое лиризировалось въ сознаніи пророковъ, то со стороны своего религіознаго содержанія—оно эсхатологизировалось и—какъ дальнѣйшій моментъ этого—этизировалось: черты романтической мягкости, и этической одухотворенности въ изображеніи прошлаго являются, дѣйствительно, слѣдствіемъ сосредоточенія вниманія пророковъ на идеѣ будущаго; но будущее это должно пониматься не въ смыслѣ апріорной „этической воли, направленной на будущее" (Когенъ), а въ смыслѣ—глубокой религіозной тоской ихъ—взлелѣяннаго и духовнымъ взоромъ ихъ прозрѣваемаго фактическаго наступленія времени благодати и всеобщаго окончательнаго искупленія [23]).

---

[22]) Отмѣченный мотивъ романтической лирики у пророковъ впослѣдствіи далъ особенно сильный толчекъ псалмопѣвцамъ, превратившись затѣмъ—черезъ лирико-эсхатологическія части Агады—въ мощный аккордъ, столь сильно звучащій въ нашей средневѣковой религіозной поэзіи (включая сюда синагогальныя Slichois и Pijjutim), вплоть до мистической лирики Алкабеца, Израиля Нагары и въ особенности—Исаака Лоріи (Ари).

[23]) Что лирика была самой подходящей художественной формой для религіознаго творчества, подобнаго пророческому, прямо вытекаетъ изъ самой сущности послѣдняго, главная осо-

7.

Но значеніе разобранной нами идеи, „союза“ или миѳа о Союзѣ не ограничивается однимъ только миѳологическимъ моментомъ, какъ выраженіемъ мысли о чувственномъ воспріятіи божественной славы въ прошломъ, послужившей впослѣдствіи точкой опоры для дальнѣйшаго миѳологическаго мышленія по направленію надежды на вторичное воплощеніе этой славы—въ будущемъ. Уже въ самомъ этомъ представленіи о союзѣ съ самаго

бенность котораго состоитъ въ мышленіи, направленномъ на идею времени, на будущее.

Лирика—это такой родъ поэтическаго творчества, который изъ всѣхъ прочихъ родовъ является наиболѣе текучимъ, подвижнымъ; время же уже по самому существу своему течетъ и движится. поэтому-то и лирика лучше всего можетъ служить художественнымъ выраженіемъ для эсхатологическаго миѳотворчества, въ центрѣ котораго стоитъ проблема времени въ своемъ устремленіи къ будущему.

Богъ, который еще долженъ явиться—вотъ основный мотивъ еврейской (и отчасти также — поскольку еще не совсѣмъ забыты завѣты Апокалипсиса—и христіанской) религіозности, это „грядущее время“ еще должно наступить, должно „притечь“ и поэтому самыя основныя и глубокія переживанія этихъ религій адэкватнѣе всего выражаются въ текучей, я бы сказалъ даже—„футуристической“, лирикѣ псалмовъ и пророковъ. Ибо—какъ сама „религія будущаго“, такъ и ея художественное воплощеніе, преобладающая въ ней поэтическая форма—„футуристична“ (подвижна, „направлена на будущее“) и лирична: здѣсь самый сильный мотивъ—лирика, въ которой лучше всего выражается непосредственность, глубина и бурность даннаго рода религіознаго переживанія...

Отношеніе между лирикой и временемъ („текучестью“) находитъ свое религіозно-философское, мессіанологическое

начала заключалось нѣчто такое, въ которомъ самъ собою какъ-бы давался переходъ отъ миѳологической мысли, направленной на прошлое, къ „миѳу будущаго“ — къ эсхатологіи. Моментомъ этимъ было то, что въ основѣ миѳа о „союзѣ“ лежала въ высшей степени плодотворная мысль о связи во времени; заключенный нѣкогда „союзъ“ мыслился, какъ связь вѣковъ, объединяющая всѣ прошлыя и грядущія поколѣнія въ этомъ центральномъ божественномъ актѣ: здѣсь, такимъ образомъ въ зародышѣ заключалась уже та идея будущаго, которая полнаго развитія и

выраженіе въ томъ, что здѣсь, въ лирикѣ еврейства, художественная идея представляется въ свойственномъ ему глубокомъ чувствѣ неосуществленности—въ порывахъ бурной эсхатологической тоски. Исходя изъ этого, было бы неправильно искать въ „индивидуализмѣ“ характерную особенность даннаго рода лирики, какъ это, быть-можетъ, дѣйствительно умѣстно по отношенію къ лирикѣ вообще Лирика есть еврейская художественная форма par excellence—не потому, что еврейство по существу своему будто-бы субъективно и индивидуалистично (для еврейской лирики въ одинаковой мѣрѣ характеренъ субъективизмъ чувства, какъ и реализмъ упованія, между тѣмъ какъ исключительный „индивидуализмъ“ въ извѣстномъ смыслѣ дѣйствительно можетъ быть разсматриваемъ, какъ самое характерное въ лирикѣ современныхъ европейскихъ народовъ!), а потому, что оно въ глубинѣ своихъ переживаній эсхатологично, направлено на „миѳологію будущаго“.

Чтобы понять разницу и корень отличія этихъ двухъ культуръ, еврейской и арійской, стоитъ только сравнить—для новѣйшаго времени, казалось бы, столь сильно „ассимилированнаго“ — лирическую въ самой основѣ своей поэзію еврея-Гейне и лирику „великаго язычника“—Гёте, а для среднихъ вѣковъ — религіозную лирику испанско-еврейской поэзіи, съ одной стороны, и почти современную ей „рыцарскую“ лирику трубадуровъ и миннезингеровъ—съ другой...

выявленія всей скрытой въ ней глубины достигла впослѣдствіи—въ эсхатологическомъ сознаніи великихъ пророковъ.

Идеальная связь во времени особенно ярко выразилась въ „угрозахъ“ и „обѣтованіяхъ“, которыми сопровождаются обыкновенно даже наиболѣе древнія сказанія о божественномъ Союзѣ: это тѣ самыя предостереженія и предвѣщанія будущихъ судебъ, на которыя пророки часто любятъ ссылаться въ своей грозной и карающей проповѣди. Въ сознаніи каждаго еврея глубоко жило убѣжденіе, что „не съ отцами нашими (одними) былъ заключенъ союзъ сей (и сей клятвенный договоръ), но и со всѣми нами, нынѣ живущими здѣсь“ — „какъ съ тѣми, которые сегодня съ нами стоятъ здѣсь передъ лицомъ Господа, Бога нашего, такъ и съ тѣми, которыхъ нѣтъ здѣсь сегодня съ нами“ (Второз. 5,3, 29,13—14).

Союзъ, въ который Богъ вступилъ съ Израилемъ, „договоръ“, заключенный между Богомъ и народомъ, такимъ образомъ уже самъ собою открываетъ перспективу и видъ (Ausblick) на будущее, онъ означаетъ собою начало новой эры въ исторіи, которая отнынѣ должна принять другой, совершенно новый и отличный отъ всего предыдущаго, оборотъ. Здѣсь человѣческое начало разомъ какъ-будто было вырвано и исторгнуто изъ слѣпыхъ, природныхъ узъ и связей, и поставлено въ духовную, этическую, сферу богообщенія: въ угрозахъ предсказывалось участь и заключалось предостереженіе для договаривающагося народа, а въ обѣтованіяхъ закрѣплялось обязательство со стороны Бога—наградить за исполненіе изъявленной Имъ воли, поставленныхъ на-

роду, при заключеніи договора, условій и требованій [24]).

Съ этой точки зрѣнія связь между миѳомъ „прошлаго“ и миѳологіей, творящей „будущее“, оказывается еще болѣе тѣсной, чѣмъ это слѣдуетъ изъ внутренняго взаимоотношенія ихъ, изложеннаго нами выше: моментъ прошлаго не только послужилъ отправнымъ пунктомъ для созданія идеи будущаго, но въ самомъ этомъ религіозномъ представленіи о прошломъ—независимо отъ дальнѣйшаго творчества пророковъ—уже in nuce заключалась идея будущаго; въ самомъ понятіи Синайскаго Откровенія и во всемъ, что изъ него вытекаетъ, былъ какъ-бы предуказанъ переходъ къ пророческому прозрѣнію и предвосхищенію будущаго. Позднѣйшее эсхатологическое сознаніе пророковъ, ихъ идея „грядущихъ дней“ или „конца времени“, только углубила и оплодотворила еще больше этотъ взглядъ и пониманіе прошлаго, преобразила его въ своемъ свѣтѣ болѣе интимнаго и проникновеннаго богопониманія. Пророки исходили изъ центральной идеи и основныхъ моментовъ предшествующаго миѳотворчества, они отправлялись отъ „фактовъ“ и комплексовъ понятій и представленій, знакомыхъ и доступныхъ всѣмъ и каждому,—понятій, жившихъ и глубоко вкоренившихся въ сознаніи и еще больше—въ религіозной фантазіи ихъ современниковъ. Это былъ тотъ фондъ пластическихъ представленій и изображеній божества, его обнаруже-

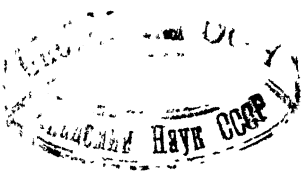
[24]) Обѣтованія въ связи съ союзомъ ср. Исх. 19,4,—6, Второз. 4,29—31, 28,1—14, 30,1—10, Іошуа, 23,6—10; угрозы—Исх. 34,11—16, Второз. 4,9—23. 26—28, 28,15—19, 29,17—27, 30,17—18, Іошуа, 23,11—13. 15—16.

нія или „явленія“ (разумѣется, въ творческой фантазіи, а не въ мраморѣ и бронзѣ!), который, съ одной стороны, перебрасывалъ мостъ между пророками и ихъ средой, между боговдохновенной личностью, глубоко переживающей божественное начало, и толпой, воспринимающей, по мѣрѣ своего разумѣнія, эти старыя и новыя идеи и представленія; здѣсь создавался, такимъ образомъ, невидимый контактъ, устанавливалось общность религіозныхъ эмоцій и воззрѣній—необходимая предпосылка для всякаго болѣе или менѣе значительнаго и плодотворнаго культурнаго творчества. А съ другой стороны—этотъ же самый комплексъ миѳологическихъ представленій изъ области прошлаго, какъ вполнѣ затвердѣвшій, объективированный фактъ, представлялъ собой переходную ступень къ чему-то другому, новому, онъ означалъ начало новаго подъема миѳового и религіознаго творчества, переходъ къ новымъ „откровеніямъ“, къ новому воспріятію и переживанію божественнаго: исходя изъ прошлаго откровенія божества и изъявленія его воли, безпрестанно ссылаясь на „исходъ изъ Египта“ и „заключеніе союза въ пустынѣ“,—пророки „открывали“ пока еще скрытое, предвосхищали новое бытіе, и въ этомъ „откровеніи“ рождалась новая мораль, болѣе углубленное пониманіе божества—рождалось будущее во всей его преображающей сущности. И названный „фактъ“ изъ области народнаго миѳотворчества, какъ сказано, оказывалъ при этомъ, самыя существенныя услуги: онъ доставлялъ текучей по самому своему существу религіозной мысли пророковъ то, чего ей больше всего недоставало, но что ей было необходимо для выполненія по-

ставленной передъ нею миѳотворческой и религіозной задачи: „фактъ“ этотъ, какъ общенародный религіозный опытъ прежнихъ временъ, объективировалъ мысль пророковъ, сообщалъ устойчивость ихъ крайне субъективнымъ переживаніямъ (чего, однако не слѣдуетъ смѣшивать съ „индивидуализмомъ“) и, наконецъ, онъ-то утвердилъ и укрѣпилъ въ пророческомъ сознаніи тотъ реализмъ, который со временемъ сдѣлался самой характерной и отличительной чертой всей еврейской эсхатологіи.

Вотъ въ какомъ смыслѣ моментъ исхожденія изъ (самаго по себѣ уже религіозно-преображеннаго, потому что претвореннаго черезъ миѳологическое сознаніе) прошлаго былъ необходимъ, былъ принципіально важенъ для пророческой эсхатологіи преображенія въ будущемъ. Ибо сущность самого миѳологическаго процесса при первомъ же воспріятіи и дальнѣйшемъ творческомъ выявленіи „идеи будущаго“ въ основѣ своей была та же самая, что и при всякомъ вообще миѳотворчествѣ: она состояла въ томъ, чтобы приблизить, воплотить, „опредметить“ (vergegenständlichen) трансцендентную сферу, представить ее конкретной, здѣшней, „посюсторонней“. По отношенію къ трансцендентной идеѣ будущаго представлялась въ сущности та же задача: конкретизировать, низвести въ сферу имманентнаго—„онастоящить“ ее (vergegenwärtigen, представить ее какъ настоящее). И эта задача была выполнена религіозной мыслью и творческой фантазіей еврейскихъ пророковъ, почему

мы религіозную дѣятельность ихъ и опредѣляемъ, какъ мифотворческую по преимуществу: въ противоположность мышленію другихъ самобытныхъ культуръ древности (и прежде всего — греческой культуры, создавшей объективныя, но не „реалистическія“—философію, науку и искусство) еврейская религіозная мысль—черезъ идею прообразности божественнаго прошлаго—схватывало, предвосхищало (будущее) какъ новый родъ реальности, творчески воплощало, конкретизировало его. И въ этомъ тѣсномъ взаимномъ проникновеніи двухъ основныхъ полюсовъ времени—прошлаго и будущаго, уже осуществленнаго и еще долженствующаго наступить—схватывалась и творилось „вѣчность“ съ совершенно новой, до сихъ поръ незнакомой человѣческой мысли, стороны; здѣсь улавливался послѣдній смыслъ бытія—бытія Исторіи, бытія человѣческаго и космическаго (понимаемаго, какъ божественное!) Духа. И въ этомъ мышленіи вѣчности увѣковѣчивалось также сознаніе народа, мыслящаго эту вѣчность, эту непреходящность „бытія“ и „духа“ въ Исторіи: здѣсь создавался и формировался „вѣчный народъ“—Народъ Вѣчности.



ГОТОВИТСЯ КЪ ПЕЧАТИ

ТОГО ЖЕ АВТОРА:

НАЦІОНАЛИЗМЪ,

ЕГО

содержаніе и форма.

(О культурной проблемѣ еврейства).

Складъ изданія:

„ЭЗРО“, С.-Петербургъ, Садовая, 52.